

56

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

Imitação, simulacro e falsificação

2020



Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor: Rui Vicente Oppermann

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretora: Claudia Wasserman

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Emerson Giumbelli

Editor Honorário

Sérgio Alves Teixeira

Editor-Chefe

Ruben George Oliven

Editores

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Fernanda Cruz Rifiotis

Apoio editorial

Cristiane Miglioranza

Conselho Editorial

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cristiana Bastos – Universidade de Lisboa (Portugal)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lilia Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignacio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sérgio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnia Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Reino Unido)

Linha Editorial

Horizontes Antropológicos é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada edição também contempla uma seção denominada Espaço Aberto, dedicada à publicação de entrevistas e artigos de excelência, escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares quanto ao domínio do tema abordado e que preferencialmente tenham sido convidados pelos editores. Todos os artigos devem ser inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. O campo de interesse da revista compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos submetidos serão apresentados para avaliação prévia dos editores e depois submetidos a pareceristas externos.



ano 26
número 56
janeiro/abril 2020

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

56 | Imitação, simulacro e falsificação

número organizado por

Ruben George Oliven

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Louise Scoz Pasteur de Faria

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Arlei Sander Damo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 26, n. 56, jan./abr. 2020



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: James Ensor (1860–1949), *Autorretrato com máscaras*, 1899, óleo sobre tela, 117 × 82 cm.
Menard Art Museum, Komaki, Japão

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa – UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades / UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS.IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social*.

Horizontes Antropológicos está indexada em:

IFINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Access Journals
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OpenEdition
Portal LivRe
Google Scholar

OJS – SEER
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROMEO
Social Compass via IBSS

Signatory of



Sumário | Summary

In Memoriam

- 7 Sérgio Alves Teixeira (1932–2020)

Apresentação | Introduction

- 11 Da arte de imitar
On the art of imitation
Ruben George Oliven; Louise Scoz Pasteur de Faria; Arlei Sander Damo

Artigos | Articles

- 29 Brincando de bonecos: um ensaio benjaminiano sobre mimesis
Playing with dolls: a Benjaminian essay on mimesis
John C. Dawsey; Claudia da Silva Santana

- 57 Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana
Mimesis, doubt and power: Hindu deities and spirits of colonizers in Guyana
Marcelo Moura Mello

- 87 O simulacro da Rainha: performance, ritual e corpo no Reisado Santa Helena
The simulation of the Queen: performance, ritual and body in the Reisado St. Helena
Ribamar José de Oliveira Junior; Lore Fortes

- 117 How to become a fake celebrity: the resurrection of Hebe Camargo, the Brazilian godmother
 Como se tornar uma celebridade fake: a ressurreição de Hebe Camargo, a madrinha do Brasil
 Louise Scoz Pasteur de Faria; Ruben George Oliven
- 139 Imagem, imitação, presentificação: ambiguidade e agência das imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos
 Image, imitation, presentification: ambiguity and agency in the images produced by the technologies of non-indigenous people
 Alice Villela
- 165 Imitar y fabricar. Las naturalezaculturas de las agriculturas guaraní, colona y agroecológica
 Imitation and manufacturing. The nature-cultures of the Guaraní, colonist and agroecological agricultures
 Gabriela Schiavoni
- 195 “Agro é tudo”: simulações no aparato de legitimação do agronegócio
 “Agribusiness is everything”: simulations in the agribusiness legitimating apparatus
 Caio Pompeia
- 225 Fronteras y contrabando: etnografía del comercio de mercancías-imitaciones en la Espacialidad Fronteriza de Atacama-Lípez (EFAL) (Chile y Bolivia)
 Borders and smuggling: ethnography of merchandise trade-imitations in the Border Space of Atacama-Lípez (EFAL) (Chile and Bolivia)
 José Miguel Muñoz Valenzuela
- 255 *Antijogo*: considerações em torno de uma categoria da diferença
Anti-game: considerations around a difference category
 Luiz Henrique de Toledo

Espaço Aberto | Open Space

293 La condition animale au prisme du « tournant ontologique » :
entretien avec Philippe Descola

The animal condition through the lens of the “ontological turn”:
interview with Philippe Descola

Mariana Bombo Perozzi Gameiro; David Dupuis; Carla Forte Maiolino Molento

Sérgio Alves Teixeira (1932–2020)

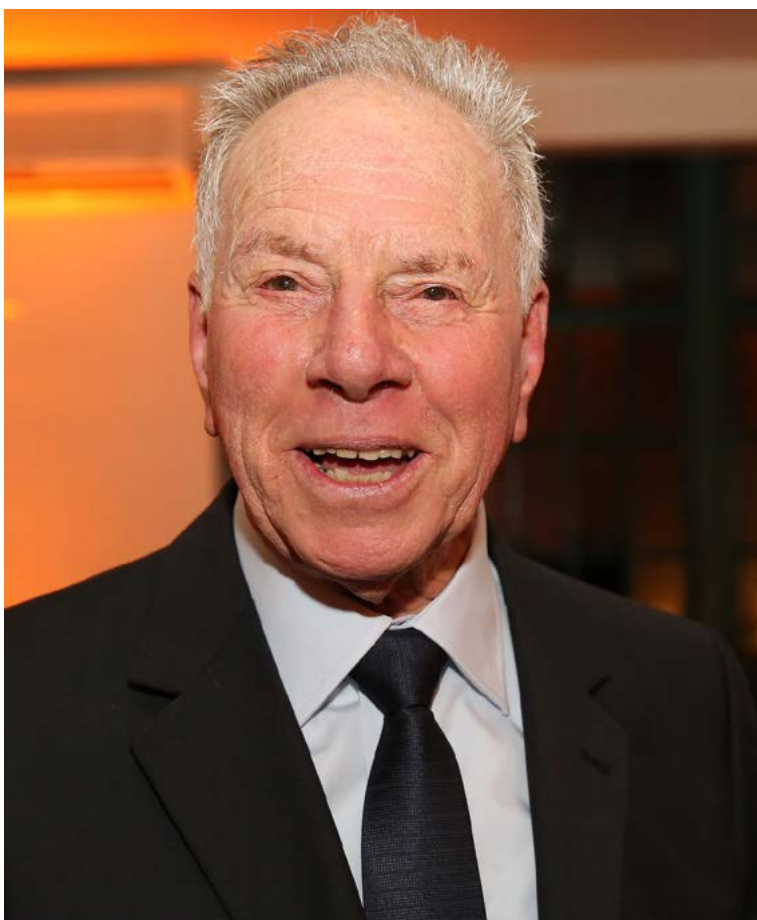


Foto: Carlos Jerônimo Ulrich Teixeira.

É com imensa tristeza que comunicamos o falecimento de nosso colega Sérgio Alves Teixeira, ocorrido no dia 8 de fevereiro de 2020. Sérgio foi professor do Departamento de Antropologia da UFRGS durante mais de 30 anos e um dos fundadores de nosso programa de pós-graduação, que o teve como coordenador entre 1986 e 1990. Idealizador de nossa revista *Horizontes Antropológicos*, foi seu primeiro editor-chefe. Atualmente, era seu editor honorário. Ele também foi vice-diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e coordenador da disciplina Introdução ao Estudo do Homem, ministrada a todos os alunos ingressantes na UFRGS em seu Ciclo Básico no começo da década de 1970.

Sérgio era licenciado em História pela UFRGS e mestre em Antropologia Social pela Unicamp. Ele foi um dos responsáveis na UFRGS pelo impulso à pesquisa antropológica de sociedades urbanas, tendo publicado artigos sobre rituais seculares e desvio social. Pioneiro no estudo de rituais no meio rural, realizou várias pesquisas e publicou artigos sobre o tema. Sua dissertação de mestrado intitula-se *O bordão do pobre: um estudo sobre o gado como estratégia econômica para uma população minifundiária do Rio Grande do Sul* (Teixeira, 1976). Seu ensaio *O recado das festas: representações e poder no Brasil* foi agraciado com o Prêmio Sívio Romero concedido pela Funarte, que o publicou como livro (Teixeira, 1988). Trata-se de uma criativa pesquisa etnográfica sobre o significado das festas urbanas para produtos agrícolas no Brasil, com ênfase no Rio Grande do Sul.

A partir de 1985, Sérgio coordenou o projeto Capes-Cofecub entre o PPGAS-UFRGS e a Universidade de Paris V. Essa cooperação acadêmica foi responsável pela formação de docentes de nosso departamento e pela vinda de professores franceses para o Brasil. Um dos resultados desse intercâmbio foi o livro *Brasil & França: ensaios de antropologia social*, organizado por ele e Ari Pedro Oro e publicado pela Editora da UFRGS em 1992 (Teixeira; Oro, 1992).

Sérgio era membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. De 1990 a 1992, ele fez parte da diretoria da Associação Brasileira de Antropologia. Em 1995, ele presidiu a Primeira Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Tramandaí (RS), evento acadêmico que até agora já realizou 13 edições no Brasil e em outros países da América Latina. No último congresso, ele recebeu uma homenagem pública.

Em 1997, *Horizontes Antropológicos* em seu número 7 publicou um extenso depoimento sobre sua trajetória na UFRGS (Teixeira, 1997).

Sérgio era uma pessoa afetiva e agregadora que fez da Antropologia sua segunda família. Ele acreditava no espírito de grupo, sempre estava disponível e tinha uma palavra de incentivo às pessoas que o rodeavam. Sua frase predileta era “Tudo pela Antropologia”, o que mostra a sua dedicação pela área. Perdemos um grande amigo e colega que certamente será lembrado com carinho por todos aqueles que conviveram com ele. Seu legado faz parte de nossa história.

Ele deixa Carmen Maria, sua esposa e companheira de todas as horas, seus filhos Carlos Jerônimo e Aline, a nora Adriana e o neto Érico.

Ruben George Oliven*
Editor-chefe

Referências

TEIXEIRA, S. A. *O bordão do pobre: um estudo sobre o gado como estratégia econômica para uma população minifundiária do Rio Grande do Sul*. 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1976.

TEIXEIRA, S. A. *O recado das festas: representações e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

TEIXEIRA, S. A. Depoimento sobre minha vivência na Antropologia da UFRGS. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 276-314, nov. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v3n7/0104-7183-ha-3-7-0276.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2020.

TEIXEIRA, S. A.; ORO, A. P. (org.). *Brasil & França: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil | ruben.oliven@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3556-6955>.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Da arte de imitar

On the art of imitation

Ruben George Oliven*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
ruben.oliven@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3556-6955>

Louise Scoz Pasteur de Faria**

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
louisescoz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2140-6523>

Arlei Sander Damo***

*** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
arleidamo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4368-6754>

Há várias palavras para designar o ato de copiar. Algumas são positivas: emulação, réplica, citação, paráfrase, paródia, mimesis. Outras são negativas: imitação, arremedo, pastiche, simulacro, falsificação, pirataria, plágio, cola, fake. A valorização ou desvalorização depende obviamente do lado em que nos encontramos. Só imitamos aquilo que admiramos. Os filhos, quando pequenos, imitam os gestos dos pais. Adolescentes seguem o comportamento de “role models”, que podem ser irmãos mais velhos, professores ou líderes. Aprendemos algumas das coisas mais importantes da nossa vida, copiando o que os mais velhos fazem. A imitação faz parte do desenvolvimento humano. Nas palavras do reverendo inglês Charles Caleb Colton (1780–1832), “a imitação é a forma mais sincera de lisonja” (Colton, 1824, p. 114, tradução nossa).

A habilidade mimética dos seres humanos interessou aos antropólogos desde o começo de sua disciplina. A capacidade de criar uma segunda natureza, de copiar, imitar, trapacear, simular, disfarçar, enganar e até mesmo falsificar é intimamente atrelada à produção da diferença. Desde que Mauss, em seu ensaio “Les techniques du corps”, escrito em 1934, ao mostrar a relação entre natureza e cultura, cunhou o conceito de *imitação prestigiosa*, o termo tem sido central nas ciências sociais. Ele associou os múltiplos usos do corpo – “o primeiro e mais natural instrumento do homem” (Mauss 2003, p. 407) – às noções de hierarquia social e prestígio. Para Mauss, a imitação não é somente uma forma de educar os sentidos para executar tarefas cotidianas, mas também um mecanismo de interação e regulação social. Indivíduos tomam emprestada uma série de movimentos desempenhados por outros e incorporam aqueles que foram executados com sucesso por pessoas que detêm a confiança e, acima de tudo, a autoridade sobre eles. Assim, o corpo molda seus gestos com base em repetições que se dão a partir de uma imitação prestigiosa. Para Mauss (2003, p. 405), “é precisamente nesta noção de prestígio da pessoa que torna o ator ordenado, autorizado e provado, em relação ao indivíduo imitador, que se encontra todo o elemento social”.

Mas, com frequência, a imitação é vista como algo espúrio. Os Estados-nação em geral se preocupam em caracterizar suas culturas como autênticas e únicas. Em *O homem: uma introdução à antropologia*, livro escrito na década de 30 do século passado, o antropólogo Ralph Linton mostra o quanto isso é ilusório. Ele descreve um dia típico de um cidadão que se considera 100% norte-americano do seguinte modo:

O cidadão norte-americano desperta num leito construído segundo padrão originário do Oriente Próximo mas modificado na Europa Setentrional antes de ser transmitido à América. Sai debaixo de cobertas feitas de algodão cuja planta se tornou doméstica na Índia; ou de linho ou de lã ou de seda cujo emprego foi descoberto na China. Todos estes materiais foram fiados e tecidos por processos inventados no Oriente Próximo. Ao levantar da cama faz uso dos “mocassins” que foram inventados pelos índios das florestas do leste dos Estados Unidos e entra no quarto de banho cujos aparelhos são uma mistura de invenções europeias e norte-americanas, umas e outras recentes. Tira o pijama, que é vestuário inventado na Índia e lava-se com sabão que foi inventado pelos antigos gauleses, faz a barba que é um rito masoquístico que parece provir dos sumerianos ou do antigo Egito. [...] De caminho para o “breakfast”, pára, para comprar um jornal, pagando-o com moedas, invenção da Líbia antiga. No restaurante, toda uma série de elementos tomados de empréstimo o espera. [...] lê notícias do dia, impressas em caracteres inventados pelos antigos semitas, em material inventado na China e por um processo inventado na Alemanha. Ao inteirar-se das narrativas dos problemas estrangeiros, se for um bom cidadão conservador, agradecerá a uma divindade hebraica, numa língua indo-europeia, o fato de ser cem por cento americano. (Linton, 1962, p. 355-356).

Linton escrevia numa época em que o processo de *nation-building* dos Estados Unidos estava em pleno andamento e havia a ideia de que isso envolvia um *melting pot*, um cadinho, em que as culturas originais dos milhões de imigrantes que vieram para o país se fundiriam numa só cultura norte-americana. Era importante que ela fosse considerada autêntica. Daí a crença do cidadão que ele descreve de que tudo que utilizava era 100% norte-americano. Sabemos, entretanto, que todas as culturas são feitas de empréstimos. O fato de eles virem de fora não os torna inautênticos, pois acabam entrando em novos lugares e se adaptando a estes.

Em *A invenção das tradições*, Eric Hobsbawm e Terence Ranger assinalaram a importância da invenção das tradições na constituição de nações modernas. Através de uma série de exemplos, eles mostram que rituais e comemorações que são frequentemente apresentadas como antigas foram na verdade inventadas recentemente (Hobsbawm; Ranger, 1984).

Nesse sentido, analisando a importância que o folclore tem na constituição de novas nações, Dundes argumenta que a coleção e estudo do folclore ocorrem

geralmente em pequenos países (como a Finlândia, a Hungria e a Irlanda) que padecem de autoimagens pobres em comparação com outras nações. Nesse tipo de país ocorre frequentemente o fenômeno que Dorson chamou de *fakelore* (em que a palavra *folk*, isto é, povo, é substituída por *fake*, isto é, falso) e que designaria “a apresentação de escritos espúrios e sintéticos sob a reivindicação de que são folclore genuíno” (Dorson, 1969, p. 60, tradução nossa).

A questão, entretanto, não é saber se uma crença corresponde a algum tipo de realidade fática, mas analisar por que, mesmo sabendo que ela é contrariada pelos fatos, existem grupos que acreditam nela. Examinando o que é considerado um dos exemplos clássicos de *fakelore*, o poema épico finlandês *Kalevala* publicado no século XIX, mas apresentado por seu inventor como existindo desde tempos imemoriais, Dundes (1985, p. 10, tradução nossa) assinala que apesar de os folcloristas saberem que ele era uma peça inventada, os finlandeses, inclusive muitos intelectuais, preferiam acreditar que se tratava de um épico folk autêntico:

As forças do romanticismo e do nacionalismo eram – e são – tão poderosas na Finlândia que aquilo que o povo acreditava era – e é – mais importante do que aquilo que era verdade. Assim, se os finlandeses acreditam que o *Kalevala* é um épico folk, não adianta nada os folcloristas finlandeses (e estrangeiros) assinalarem que o *Kalevala* é *fakelore*.

A preocupação com a autenticidade das ideias e dos costumes também é tema recorrente no Brasil quando pensamos em nossa identidade nacional. Analisando a questão da importação intelectual, Roberto Schwarz (1977) argumentou que as ideias estavam “fora do lugar” no Brasil Império. Embora a economia brasileira estivesse durante três séculos baseada na exploração da mão de obra escravizada, parte das elites políticas do país da época aderiu ao ideário liberal que fora criado na e se aplicava à Europa. Todavia, o que prevalecia no Brasil não era a ideia de direitos, mas a do favor paternalista para os brancos que não possuíam terras e a opressão para os escravizados.

Pode-se argumentar, entretanto, que do ponto de vista lógico a escravidão não era incompatível com o liberalismo, pois para as elites brasileiras o escravo era uma mercadoria que estava sujeita a ser usada e trocada como qualquer outra. Nesse sentido, as ideias que vinham de fora e que, segundo Schwarz,

estariam fora do lugar, entraram num novo lugar onde se adaptaram ao cenário local.

A tese das ideias deslocadas se desvinculou da intenção original de Schwarz, que era a análise da obra de Machado de Assis, e acabou virando senso comum. Há um sentimento muito difundido de que no Brasil as ideias e práticas culturais estariam, em geral, “fora do lugar”. A tal ponto é forte essa ideia que o historiador inglês Peter Burke (1997, p. 3) assinala que é difícil para um intelectual estrangeiro entender por que os brasileiros estão obcecados com a noção de empréstimo cultural:

Somos todos “emprestadores” – mesmo quando fazemos parte de culturas “financiadoras”, como a francesa, a italiana, a norte-americana ou a chinesa. [...] A ideia de uma cultura “pura”, não contaminada por influências externas, é um mito. Como escreveu Fernand Braudel em seu famoso estudo do mundo contemporâneo, “para qualquer civilização, viver é ser capaz de dar, de receber, de emprestar”.

A rigor nada está no lugar e tudo sai de um lugar e entra em outro em que é adaptado aos interesses de grupos e a circunstâncias cambiantes. A dinâmica cultural implica um processo de desterritorialização e de reterritorialização. Ideias e práticas que se originam num espaço acabam migrando para outros. Lá elas encontram um ambiente muitas vezes diferente daquele no qual se originaram, mas acabam sendo adaptadas ao novo contexto e por assim dizer “entram no novo lugar”.

Uma das riquezas da dinâmica cultural brasileira é justamente a capacidade de digerir criativamente o que vem de fora, reelaborá-lo e dar-lhe um cunho próprio que o transforma em algo diferente e novo. Nesse sentido, algumas das expressões culturais consideradas “tipicamente brasileiras”, como o futebol e o carnaval, se originaram no exterior, mas foram adotadas e transformadas em símbolos de identidade nacional (Oliven, 1989).

O *Manifesto antropófago*, lançado em 1928 por Oswald de Andrade, um dos expoentes da Semana Modernista de 1922, assumiu a cópia como algo criativo na medida em que o canibalismo era uma forma não somente de ingerir o outro, mas também de digeri-lo e transformá-lo em algo novo. O que foi proposto pelo *Manifesto antropófago* é uma modernidade brasileira que se caracterizaria por saber ingerir e digerir criativamente o que vem de fora. Mais do que isso, o que

Oswald argumentava é que os brasileiros se dedicaram a essa prática desde o começo de sua história. Por isso, o autor datou o *Manifesto* como sendo do Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha, numa referência ao prelado português que naufragou na costa do Brasil e foi comido pelos indígenas em 1554 (Andrade, 1978).

Segundo Moraes (1978, p. 144),

o instinto antropofágico, por um lado, destrói, pela deglutição, elementos de cultura importados; por outro lado, assegura a sua manutenção em nossa realidade, através de um processo de transformação/absorção de certos elementos alienígenas. Ou seja: antes do processo colonizador, havia no país uma cultura na qual a antropofagia era praticada, e que reagiu, sempre antropofagicamente mas com pesos diferentes, ao contato dos diversos elementos novos trazidos pelos povos europeus. É este instinto antropofágico que deve ser agora valorizado pelo projeto cultural defendido por Oswald de Andrade. Ele se caracteriza por defender ferrenhamente a intuição e pelo poder de sintetizar em si os traços marcantes da nacionalidade que garantem a unidade da nação.

Há uma obsessão em torno da noção de autenticidade. Em um artigo clássico sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, publicado em 1936, Benjamin (1969) defendeu a ideia de que cada obra arte é única e tem uma *aura* que lhe é própria. Por mais perfeita que seja a cópia de um quadro, ela nunca terá a aura do original, mesmo que as pessoas que a admirem não sejam capazes de distinguir as duas pinturas. Ao utilizar o termo *aura*, Benjamin constrói um conceito que é muito próximo ao sagrado. De fato, o que caracteriza o sagrado em relação ao profano é o dom atribuído a um objeto que o distingue de outros objetos materialmente iguais ou semelhantes. Do ponto de vista químico, a água benta é idêntica à que bebemos diariamente; entretanto, do ponto de vista religioso, a água benta tem um caráter sagrado que lhe é conferido pela religião católica. Algo semelhante vale para as bandeiras nacionais que não são apenas pedaços de pano, mas emblemas que simbolizam o Estado-nação e que como tal são sagrados. Não são as características materiais desses objetos que os distinguem dos outros, mas sua singularidade. Essa qualidade constitui um dom conferido por alguma instância que classifica esses objetos como únicos e, portanto, sagrados. Para Benjamin, a aura só existiria na obra

original. Entretanto, se a aura só existe na obra autêntica, mas vivemos em uma época em que tudo é reproduzível e as cópias são idênticas aos originais, como podemos distinguir entre os dois?

Um notável exemplo etnográfico do poder analítico e reflexivo da imitação é o Hauka, movimento religioso que teve origem na década de 1920 no Níger e que se disseminou rapidamente para outras colônias na África. Baseados nos cultos de possessão dos Songhay, os rituais do Hauka envolviam a imitação de oficiais franceses e a apropriação de seus símbolos de poder. Indivíduos possuídos pelos espíritos dos administradores coloniais arremedavam seu poder de uma forma humorística e ao mesmo tempo aterrorizante, expressando críticas sobre a natureza e o comportamento dos colonizadores. Os franceses, sentindo-se ameaçados pelos rituais Hauka, proibiram suas práticas. O filme *Les maîtres fous*, filmado em 1953 pelo cineasta e antropólogo Jean Rouch, retratou esses rituais e causou muitas polêmicas entre universitários africanos que estudavam na França e que não se identificavam com as imagens da película (Mayet-Giaume; Rouch; Vos, 1996).

Leituras antropológicas do Hauka abriram caminhos teóricos e de pesquisa que ainda ressoam em produções contemporâneas, enfatizando o potencial criativo, político e subversivo da imitação. O Hauka pode ser visto tanto como uma paródia das cerimônias que os colonizadores traziam para as colônias onde elas se encontravam deslocadas como uma imitação prestigiosa dos rituais dos europeus. Para a vertente que viu no Hauka uma forma de resistência, os praticantes de seus rituais, ao imitarem os desfiles militares e outras formas de poder, estavam na verdade se apropriando de seus signos de poder e debochando da autoridade dos colonizadores. Eles estariam assim procurando subtrair a força vital dos colonizadores. Já para a vertente que enxergou no Hauka uma imitação prestigiosa, os africanos, ao encenarem cerimônias francesas, buscavam adquirir status na sociedade colonial. Assim, de acordo com Ferguson (2002), a adoção de hábitos franceses, em vez de constituir uma forma de resistência ou um modo de importar o colonialismo na sociedade nativa, era na verdade uma forma de ser respeitado pelos europeus. Para esse autor, a presença ambivalente do mimetismo na política cultural colonialista é o ponto de partida para pensar criticamente a ideia de imitação como resistência. Mais do que simplesmente um ato de subversão, a imitação também pode ser pensada em um registro de política de reconhecimento. Imitar o outro não é só chamar

atenção para suas ambivalências, mas também manifestar um desejo de pertencimento político, moral e ético. Assim,

numa era de independência política, na qual hierarquias raciais explícitas são ilegítimas e a desigualdade é naturalizada por ser culturalizada e espacializada, uma insistência antropológica em interpretar gestos de similitude em termos de paródia e mágica tem o efeito de obscurecer as contínuas reivindicações de africanos e outros de plenos direitos de pertencimento numa sociedade mundial. (Ferguson, 2002, p. 559, tradução nossa).

Imitar, copiar e simular são práticas que envolvem noções de fascínio e perigo. Copiar o outro é incorporar seu caráter, sendo portanto um ato de conhecimento e poder que nos inventa em nossa existência social. Entretanto, a cópia também coloca em suspenso normas e valores que organizam a experiência, e sua potência crítica suscita uma miríade de reações acusatórias e de pânico moral.

Vários autores que lidaram com a pós-modernidade argumentam que vivemos em um mundo feito de ficção e fetiche, em que nada mais é real. Taussig inicia seu livro *Mimesis and alterity* fazendo referência à capacidade mimética,

a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar as diferenças, ceder e se tornar o Outro. O milagre da mimesis reside na cópia se basear no caráter e poder do original, ao ponto de a representação poder mesmo assumir esse caráter e esse poder. (Taussig, 1993, p. xiii, tradução nossa).

Em resposta à ênfase dada à ocularidade que é presente tanto na noção de simulacro como no conceito de *aura* de Benjamin para pensar fenômenos miméticos, Taussig retoma a questão a partir da perspectiva da alteridade e da produção de diferença. O que está em jogo é a negociação das fronteiras de regimes de verdade e de autoridade e o modo como o corpo é capaz de produzir conhecimento tátil sobre o mundo.

Por esse motivo, a ideia de mimetismo (*mimicry*) é central nas reflexões de Homi Bhabha (1994) sobre a pós-colonialidade, como uma estratégia ilusória e ao mesmo tempo bastante efetiva do poder colonial. É através da mimetização

que ocorre a fixação do colonial como forma classificatória e de conhecimento discriminatório. O desejo por emergir como “autêntico” através da mimetização do poder colonial implica um grau de fetichização do Eu e do Outro, abrindo espaço também para a chacota e ridicularização dos costumes.

Atualmente, há numerosos debates que exploram as tênues fronteiras entre o real e o falso: a falsificação de artigos de consumo; políticas de combate à pirataria; o debate sobre plágio; a invenção de tradições culturais; a circulação de rumores, lendas urbanas e notícias falsas; a criação de perfis fake na internet; a falsificação de obras de arte, documentos históricos, fotografias e moedas.

Sabemos, entretanto, que imitar, copiar ou mesmo falsificar faz parte do cotidiano. Por mais que esses procedimentos sejam criticados e frequentemente sancionados negativamente, eles sempre fizeram parte do cotidiano e estão crescendo à medida que tecnologias mais sofisticadas são criadas. Existe um mercado impressionante para obras de artes falsificadas (inclusive presente em museus) e para produtos pirateados. Invertendo Benjamin, poderíamos dizer que existe uma aura na imitação.

Isso suscita uma série de questões. A primeira delas tem a ver com o poder de definir o que é autêntico. Quem tem o poder de dizer o que é original e o que não é? Por mais que existam critérios objetivos para definir certos parâmetros de autenticidade, os casos mostrados ao longo da história apontam que o valor de um bem material ou imaterial está muito distante de suas propriedades intrínsecas. São os jogos de poder, a cultura, a crença e o consenso social que definem tanto o valor de um bem quanto a sua legitimidade. Existem instâncias de consagração que definem a autenticidade dos bens materiais e imateriais. Elas podem estar concentradas na academia, nos críticos de arte, nos agentes religiosos, etc. Essas instâncias tendem a criar um modelo ortodoxo da autenticidade.

Analisando as transformações que a arte primitiva experimenta em centros civilizados, a antropóloga Sally Price (2010) argumenta que para compreendê-la precisamos colocar nosso foco não nos objetos de arte em si, nem nas pessoas que as produzem, mas em quem define, desenvolve e defende a internacionalização desse tipo de arte e sua visão racial, cultural, política e econômica. Um dos principais elementos nesse processo de transformação é o anonimato. “Ser anônima” passa assim a ser um passaporte de autenticidade da arte primitiva quando ela é negociada em centros civilizados.

O artista norte-americano J. S. Boggs se especializou em pintar desenhos de cédulas de diferentes moedas nacionais e estrangeiras. Ele procura trocar essas pinturas por bens e serviços e tem sido bem-sucedido nessa tarefa. Existe um mercado para seus retratos de dinheiro, cujo valor tem subido substancialmente. Embora seus desenhos não possam ser confundidos com as cédulas oficiais (ele só as pinta de um lado do papel), ele tem sido perseguido por autoridades financeiras como um falsificador de dinheiro. Ele foi processado e absolvido na Austrália e teve material seu apreendido nos Estados Unidos. Na Inglaterra, quando julgado pela acusação de “reproduzir” notas de libras esterlinas, ele conseguiu ser absolvido argumentando que suas pinturas eram únicas e que na verdade as cédulas emitidas pelo Banco da Inglaterra é que eram reproduções (Hart, 2000, p. 235-237).

Existem muitas diferenças entre o Brasil e os Estados Unidos. Uma delas diz respeito ao modo como são encarados alunos que usam métodos “não heterodoxos” para serem aprovados. No Brasil, copiar de um colega ou de um livro durante uma prova se chama *colar*. Colar é frequentemente visto como uma forma de aprendizagem. Significa aprender a ser malandro e dar um jeito de passar quando não se estudou. Como diz o ditado, “quem não cola, não sai da escola”. Embora se possa ser reprovado, quando pego em flagrante, há uma relativa tolerância com quem olha para a prova de seu vizinho. Poucas pessoas no Brasil se envergonham de dizer que colaram na escola ou na universidade. A própria noção de plágio é de difícil compreensão para muitos estudantes universitários. Acostumados na escola secundária que “fazer pesquisa” é cortar e colar pedaços de textos da internet, os alunos muitas vezes copiam parágrafos inteiros sem se dar ao trabalho de citar a fonte. Em alguns casos justapõem parágrafos de autores de estilos e posições diametralmente opostos, num pastiche pós-moderno.

Nos Estados Unidos, onde a lei é encarada com maior rigor que no Brasil, a situação é diferente. Numa universidade norte-americana, há em geral um código de honra que explicita que colar ou plagiar pode resultar em expulsão (Oliven, 1997). Nesse caso, quem cola, literalmente sai da escola.

Gustavo Lins Ribeiro argumenta que a disseminação de cópias de obras de arte através das tecnologias digitais torna datado o ensaio de Benjamin anteriormente referido. Ao passo que seu texto corresponde à lógica da técnica analógica da reprodução dos anos 1930, atualmente vivemos sob a lógica do

capitalismo eletrônico informático (Ribeiro 2014, p. 261). Com a internet e o sistema Windows ficou mais complexo determinar o que é original e o que é cópia, embora existam programas que permitem aos professores verificar se um trabalho foi feito pelo aluno ou se ele foi copiado. O “copiar e colar” se tornou algo que fazemos cotidianamente em nosso computador. Assim, podemos eliminar alguém de uma foto, incluir uma pessoa que não estava originalmente lá, acionar um *photoshop* para tornar a foto mais bonita, e ninguém acha que isso seja exatamente uma falsificação.

O mundo da imitação de mercadorias movimenta milhões de dólares. Para os detentores de marcas, que se sentem prejudicados, trata-se de *pirataria*. Para os produtores dessas mercadorias, trata-se de *réplicas*. Em *Counterfeit itineraries in the Global South*, Rosana Pinheiro-Machado analisa a circulação de mercadorias produzidas na China que chegam no Brasil via Paraguai. De acordo com a autora,

sob o guarda-chuva de direitos de propriedade intelectual, a nova guerra contra a pirataria movimentou forças horizontais e verticais através de uma série de sanções, formações jurídicas e regimes de representação. Enquanto regime de verdade que autorizou intervenção, a noção de pirataria criminalizou pessoas, mercadorias e lugares através do mundo. Seguindo a mesma lógica da “guerra contra as drogas”, os resultados dessas operações causam preocupações sobre sua eficácia em termos econômicos e humanos. (Pinheiro-Machado, 2018, p. 152, tradução nossa).

Ultimamente, o mundo tem sido tomado pelo fenômeno das *fake news*. Através das modernas mídias sociais, qualquer pessoa pode divulgar notícias falsas. Ao serem dirigidas a milhares de receptores, essas mensagens frequentemente passam a ser consideradas verdadeiras. Na política isso pode significar a difamação ou a calúnia de adversários com resultados impactantes em eleições. Atualmente, é muito difícil imaginar qualquer campanha eleitoral em que as *fake news* não sejam um componente importante.

Embora considerado um fenômeno moderno, as *fake news* já existem há muito tempo. Os *Protocolos dos Sábios de Sião*, uma suposta ata em que judeus e maçons conspiram a fim de alcançarem a “dominação mundial através da destruição do mundo ocidental”, foram criados durante a Rússia czarista

e traduzidos para várias línguas no começo do século passado, alcançando grande repercussão em diferentes países. Os nazistas usaram o texto como justificativa de seus ataques aos judeus. Embora denunciado como um embuste, o opúsculo continua em circulação até hoje, principalmente na internet. No Brasil, durante a República Velha, parte da imprensa difundiu supostas cartas do presidente Arthur Bernardes em que ele ofendia os militares. Apesar dos desmentidos, essas falsificações causaram uma tensão muito grande. Igualmente no Brasil, em 30 de setembro de 1937, o chefe do Estado-Maior do exército brasileiro anunciou no programa radiofônico *A Voz do Brasil* o *Plano Cohen*, um documento falsamente atribuído à Internacional Comunista, mas na verdade elaborado por militares com a finalidade de simular uma revolução judaico-comunista no país. Depois do anúncio, Getúlio Vargas conseguiu que o Congresso Nacional decretasse o estado de guerra. Em 10 de novembro do mesmo ano, ele implantou a ditadura do Estado Novo, que durou até 1945. Depois da guerra, foi revelado que o autor da farsa foi o capitão Olímpio Mourão Filho, membro da Ação Integralista Brasileira, que em 1964, já como general, teve um papel determinante no golpe de estado que depôs o presidente João Goulart.

A falsidade como uma práxis política é um fenômeno analisado por Nils Bubandt e Rane Willerslev nas suas leituras contemporâneas da mimesis. Eles enfatizam a ambiguidade das capacidades miméticas, afirmando que

identificações empáticas com outros não têm como objetivo a compreensão mútua, o altruísmo, a consolação, a compaixão intersubjetiva, o cuidado, ou a coesão social – objetivos convencionalmente vistos como a *sine qua non* da empatia. Em vez disso, a faculdade empática é usada para propósitos enganosos e ultimamente violentos. (Bubandt; Willerslev, 2015, p. 6, tradução nossa).

Eles chamam esse fenômeno de “empatia tática”, um mecanismo que parece “estar subjacente a muitas das formas cotidianas de falsidade” (Bubandt; Willerslev, 2015, p. 9, tradução nossa). Do mesmo modo que um caçador pode fingir ser da mesma espécie de sua presa para enganá-la e assim conseguir abatê-la, assumir a identidade de um adversário e espalhar notícias falsas como se elas partissem dele é uma técnica de grande impacto.

As diferentes formas de imitações, simulacros e de falsificação são mecanismos que fazem parte da modernidade, mas não só. Encará-los apenas como

mentiras não nos permite perceber aquela que talvez seja uma das mais eloquentes disposições humanas: a criatividade. A riqueza subjacente a essa problemática é inesgotável, pois as constantes mudanças em termos culturais, políticos e econômicos, reconfiguram os arranjos entre autenticidade e imitação, realidade e simulação, originalidade e falsificação. Em torno desse tema o que não são falsas, nem raras, são as controvérsias.

Este número de *Horizontes Antropológicos* apresenta um conjunto de textos que abordam a temática sob os mais variados aspectos, tanto do ponto de vista empírico quanto do teórico. Os objetos são variados e são múltiplas as nacionalidades dos autores e as filiações institucionais. Como é característica dos números temáticos deste periódico, não há uma busca a priori de articulação entre os diferentes artigos, de modo a retratar um suposto estado da arte ou algo equivalente. A sequência sugerida é uma possibilidade, entre outras, de encadeamento dos artigos, uma vez que eles bem podem ser aproximados ou confrontados sob outras perspectivas.

Em “Brincando de bonecos: um ensaio benjaminiano sobre mimesis”, John C. Dawsey e Claudia da Silva Santana tratam do que eles chamam de “circuito mimético”, dinâmica em que se entrelaçam dramas sociais e produções estéticas. Os autores consideram que a produção dos bonecos precisa ser compreendida dentro de um contexto de drama social experienciado pelos moradores locais, das margens no rio Piracicaba, interior de São Paulo. A tentativa de povoar simbolicamente o rio com bonecos e imagens de antepassados, que fizeram suas moradas às suas margens, e de índios paiaguás ou *evuevi* – “gente do rio” –, seria uma tentativa de fazê-los não sair de suas margens em um momento em que se veem ameaçados por um projeto da prefeitura de “reconquista da Rua do Porto”, associado à restauração de um imaginário bandeirante. Num texto denso e pontuado pela experiência etnográfica, Dawsey e Santana chamam a atenção para o modo como os resíduos da cidade e da sua história ganham vida na forma dos bonecos.

Em “Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana”, Marcelo Moura Mello procura explorar, através da descrição das interações entre espíritos de colonizadores, especialistas religiosos, divindades e devotos da deusa Kali, de que forma concepções nativas sobre a presença de entes espirituais no mundo são atravessadas por dúvidas, hesitações e (re)elaborações retrospectivas de eventos passados, bem como por reflexões

aguçadas sobre as potencialidades de seres com estatutos ontológicos distintos assumirem, incorporarem e imitarem atributos e poderes de outros seres. Os espíritos de colonizadores holandeses na Guiana seriam responsáveis por causar uma série de doenças e aflições entre membros e frequentadores dos templos de Kali. Essas entidades originaram-se, segundo uma narrativa muito difundida, após as disputas entre colonizadores holandeses e britânicos, nos primeiros anos do século XIX. Os espíritos seriam os “verdadeiros senhores da terra” e teriam uma predileção por possuir e atacar pessoas que vivem nesses locais, causando-lhes transtornos por vontade de vingança, doenças, confusões mentais, desejos desmedidos, como compulsão por bebidas alcoólicas e libido aflorada, além de precipitarem suicídios.

“O simulacro da Rainha: performance, ritual e corpo no Reisado Santa Helena”, de Ribamar José de Oliveira Junior e Lore Fortes, trata da performance de Francisca da Silva, mais conhecida como Tica, brincante da tradição cultural do Reisado no figural de Rainha no grupo Santa Helena, em Juazeiro do Norte, interior do Ceará. Esse ritual é o ponto de partida para uma reflexão sobre gênero, corpo e sexualidade a partir do tema da performance mimética em seu caráter subversivo. Os autores interpretam a rainha Tica como uma entidade que manifesta a dissidência sexual e de gênero por meio do uso do corpo na repetição da performatividade feminina a partir dos eixos de precariedade e de vulnerabilidade. Nisso, se contrapõem a uma abordagem essencialista da cultura popular e propõem uma abordagem que privilegia os processos inventivos nas tradições culturais locais.

Louise Scoz Pasteur de Faria e Ruben George Oliven nos convidam a refletir sobre perfis falsos de celebridades, um tema contemporâneo que entrelaça imitação, tecnologias de mídias digitais e a experiência da alta modernidade. Para tanto, exploram etnograficamente a vida dentro e fora da internet de @hebecamargo, perfil criado pelo guru de mídias sociais Victor Calazans. O perfil adquiriu projeção nacional após ser noticiado como sendo o perfil oficial da apresentadora, no episódio de sua primeira internação hospitalar em 2010, por um grupo de mídia brasileiro. A partir de contribuições de pesquisas relacionadas a etnografias de fakes, os autores ressaltam a importância de pensar essas entidades como agentes que emergem a partir de um pano de fundo de dinâmicas latentes da modernidade tardia em relação a poder, mídia e subjetividade. A emergência de perfis falsos de celebridades em plataformas de mídias sociais

é o ponto de partida para pensar nos modos através dos quais nos envolvemos com tecnologias digitais, na importância da imagem e na “falsidade” (*fakeness*) como elementos que não podem ser dissociados na cadeia produtiva contemporânea dos media.

Alice Villela, no artigo “Imagem, imitação, presentificação: ambiguidade e agência das imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos”, busca compreender o modo como imagens fotográficas e audiovisuais são capturadas e compreendidas pelos Asuriní, grupo indígena que vive no médio curso do rio Xingu. Desde o contato oficial em 1971 até os dias atuais, as imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos são marcadas, da perspectiva asuriní, pela ambiguidade e iminência de produzir efeitos, muitas vezes nefastos. Existiria, segundo a autora, uma relação intrínseca entre a noção de imagem (*ayngava*) e o princípio vital (*ynga*). A partir dessa perspectiva, a imitação não seria uma mera reprodução do que está ausente ou representação do real, mas sim aponta para um estatuto da imagem viva em que o referente se presentifica ou é evocado, capaz de influenciar o ente humano ou não humano representado por compartilhar sua força vital. Tal concepção de imagem não cria a oposição entre verdadeiro e falso, ou verdadeiro e ilusório, mas povoa o mundo social com novas agências e novas possibilidades de ação sobre o mundo.

Gabriela Schiavoni, no artigo “Imitar y fabricar. Las naturalezaculturas de las agriculturas guaraní, colona y agroecológica”, inscreve o processo mimético no contexto de práticas agrícolas das populações autóctones e imigrantes na província de Misiones, na Argentina. Schiavoni propõe a noção de naturalezaculturas (*nature-cultures*) para descrever o modo como essas populações pensam e produzem técnicas agrícolas de modo análogo à natureza, guiadas por princípios de similitude, simbiose e contágio entre agentes humanos e não humanos. A autora argumenta que, ao contrário da tradição construtivista e materialista que toma o processo mimético como anterior à representação simbólica, a lógica mimética seria um contínuo que permite a conexão entre agentes humanos e não humanos. A materialidade não é, portanto, algo para ser “domesticado” pela ação humana, mas sim o próprio agente que molda e transforma a ação humana. Assim, a natureza é entendida como um processo no qual associações são estabelecidas por contiguidade, através de séries de identificações sucessivas nas quais plantas, animais, seres humanos e entidades supracensíveis participam.

Em “‘Agro é tudo’: simulações no aparato de legitimação do agronegócio”, Caio Pompeia investiga as operações narrativas relacionadas à proposição “agro é tudo”, entendida como parte de tecnologias políticas operadas para superestimar a representatividade efetiva desses agentes e ampliar a eficácia de seus pleitos. A relação entre agentes do agronegócio, Estado e opinião pública seria marcada por uma estratégia de “sinédoque política”, dinâmica global que tem contribuído significativamente para justificar agendas políticas em situações de controvérsias públicas. Nesse contexto, grupos de interesse buscam simular uma representatividade ampliada aos olhos da opinião pública e do Estado. As simulações, que se iniciam com o agenciamento da sinédoque, completam-se com o simulacro – ideia de núcleos do agronegócio com super-representação que resulta em uma construção hiper-real que se projeta sobre a efetiva abrangência política dos agentes do agronegócio. Essa é uma tática contemporânea de mobilização que tenta fixar um imaginário ampliado atrelado a pautas políticas de grupos de interesse com o objetivo de justificar a ação de seus agentes e o endosso do Estado e da opinião pública.

Em “Fronteras y contrabando: etnografía del comercio de mercancías-imitaciones en la Espacialidad Fronteriza de Atacama-Lípez (EFAL) (Chile y Bolivia)”, José Miguel Muñoz Valenzuela trata do contexto contemporâneo da circulação de produtos-imitação provenientes do leste da Ásia nos circuitos comerciais e de contrabando na fronteira entre o Chile e a Bolívia. Muñoz Valenzuela reflete sobre práticas de imitação e falsificação a partir das dinâmicas político-econômicas mais recentes de “border work”, conceito cunhado por Madeleine Reeves (2014), que se refere aos modos como a ideia de territorialidade estatal estão moldando e acirrando conflitos e negociações globais sobre fronteiras internacionais. Nesse contexto, a demarcação de fronteiras nacionais, o policiamento das fronteiras, a história e a trajetória local, assim como os conflitos da passagem, são elementos que marcam a experiência subjetiva dos sujeitos entre fronteiras, chamando a atenção para a necessidade de repensar o contrabando à luz dessa política econômica emergente.

Luiz Henrique de Toledo, em “*Antijogo*: considerações em torno de uma categoria da diferença”, problematiza a categoria nativa de *antijogo*, circunscrita em princípio aos domínios esportivos e extensiva ao cotidiano a partir de metáforas que facilmente escapam da seara originária. *Antijogo*, como má conduta, comumente tipificada como uma ação individual correlacionada às práticas

esportivas, também remete à sociabilidade em contextos nos quais significa burla e contrafação. Neste artigo o autor não apenas revê criticamente a noção de *antijogo* como suposta antítese daquilo que ao longo do tempo se estabeleceu como substrato dos esportes, isto é, os jogos e passatempos desdobrados no interior dos Estados nacionais, tomando o futebol como exemplo, mas também enfrenta uma questão metodológica que assume o regime da diferença e não necessariamente o da identidade como fundamento das conceitualizações repostas em noções correntes que amparam algumas definições de jogo e, por simples inércia antagônica, as de *antijogo*.

Por fim, a seção Espaço Aberto apresenta uma entrevista com Philippe Descola, concedida a Mariana Bombo Perozzi Gameiro, David Dupuis e Carla Forte Maiolino Molento. Nela, o titular da cátedra de Antropologia do Collège de France analisa a condição animal sob o prisma da virada ontológica.

A capa deste número de *Horizontes Antropológicos* é o óleo *Autorretrato com máscaras* do pintor belga James Ensor (1860–1949), considerado o fundador e líder do grupo avant-garde Les XX (Os 20), cujo objetivo era promover novos desenvolvimentos artísticos na Europa e que teve uma importante influência no expressionismo e no surrealismo.

Referências

- ANDRADE, O. de. Manifesto antropófago. In: ANDRADE, O. de. *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 11-19.
- BENJAMIN, W. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: LIMA, L. C. (org.). *Teoria da cultura de massa*. Rio de Janeiro: Saga, 1969. p. 203-238.
- BHABHA, H. *The location of culture*. New York: Routledge, 1994.
- BUBANDT, N.; WILLERSLEV, R. The dark side of empathy: mimesis, deception, and the magic alterity. *Comparative Studies in Society and History*, v. 57, n. 1, p. 5-34, 2015.
- BURKE, P. Inevitáveis empréstimos culturais. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 jun. 1997. Caderno 5, p. 3.
- COLTON, C. C. *Lacon, or, many things in a few words*: addressed to those who think. New York: S. Marks, 1824.
- DORSON, R. M. Fabelore. *Zeitschrift für Volkskunde*, n. 65, p. 56-64, 1969.

DUNDES, A. Nationalistic inferiority complexes and the fabrication of fakelore: a reconsideration of Ossian, the *Kinder- und Hausmärchen*, the *Kalevala*, and Paul Bunyan. *Journal of Folklore Research*, v. 22, n. 1, p. 5-18, 1985.

FERGUSON, J. G. Of mimicry and membership: Africans and the “New World Society”. *Cultural Anthropology*, v. 17, n. 4, p. 551-569, 2002.

HART, K. *The memory bank: money in an unequal world*. London: Profile, 2000.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LINTON, R. *O homem: uma introdução à antropologia*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 401-422.

MAYET-GIAUME, J.; ROUCH, J.; VOS, G. de. La polémique autour des “Maîtres fous”. *CinemAction*, n. 81, p. 81-88, 1996.

MORAES, E. J. de. *A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

OLIVEN, R. G. As metamorfoses da cultura brasileira. In: OLIVEN, R. G. *Violência e cultura no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 61-73.

OLIVEN, R. G. Um antropólogo brasileiro numa universidade norte-americana. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 5, p. 225-244, 1997.

PINHEIRO-MACHADO, R. *Counterfeit itineraries in the Global South: the human consequences of piracy in China and Brazil*. London: Routledge, 2018.

PRICE, S. *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2010.

REEVES, M. *Border work: spatial lives of the state in rural Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

RIBEIRO, G. L. O que há em uma cópia?. In: RIBEIRO, G. L. *Outras globalizações: cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014. p. 249-267.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Brincando de bonecos: um ensaio benjaminiano sobre mimesis

Playing with dolls: a Benjaminian essay on mimesis

John C. Dawsey*

* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

johndaws@usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-1427-7804>

Claudia da Silva Santana**

** Universidade Metodista de Piracicaba – Piracicaba, SP, Brasil

cssantan@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0001-9371-1669>

Resumo

Neste ensaio de inspiração benjaminiana se discute um circuito mimético em que bonecos criados à semelhança de “velhos barranqueiros” entram em relações com moradores que se tornam semelhantes aos bonecos. O gesto de um artesão de povoar as margens de um rio retorna com a força de um campo energizado por bonecos e moradores revitalizando os últimos em sua determinação de não saírem de suas moradas. Imagens de antepassados que fizeram suas moradas às margens do rio Piracicaba e de índios paiaguás ou *evuevi* – “gente do rio” – se articulam ao presente, num momento de perigo, em que moradores se veem ameaçados por um projeto da prefeitura de “reconquista da Rua do Porto” associado à restauração de um imaginário bandeirante. Chama atenção o modo como os resíduos da cidade e da sua história, coletados por um artesão numa carroça puxada por um cavalo chamado Lontra, ganham vida na forma dos bonecos.

Palavras-chave: bonecos; imagens de semelhança; circuito mimético benjaminiano; circuito da dádiva.

Abstract

This essay proposes to discuss, from a Benjaminian perspective, a mimetic circuit in which dolls that are similar to ancestral riverbank dwellers enter into relations with people living on the banks of the river, who become similar to dolls. The gesture of an artisan to populate the banks of a river returns with the force of a field which is energized by dolls and riverbank dwellers, invigorating the latter in their determination not to be removed from their homes. Images of people from the past who made their homes and fished from the banks of the Piracicaba River and of Amerindian Paiaguá or *evuevi* “river people” articulate with the present in a moment of danger in which dwellers are threatened by a city government project of “reconquest of Riverbank Street” associated with the restoration of a *bandeirante* (backland explorer and Indian slave-hunter) heroic imaginary. Attention is called to the way in which residues of the city and its history, collected by an artisan in a cart pulled by a horse named Otter, come to life in the form of riverine dolls.

Keywords: dolls; images of the similar; Benjaminian mimetic circuit; gift circuit.

Introdução¹

Nos anos 1970 surgiram os primeiros bonecos à beira do rio Piracicaba. Eram bonecos pescadores, caipiras (ver Figura 1). Se essas figuras às vezes eram chamadas de “bonecos do Elias”, o artista e artesão Elias Rocha, invertendo e corrigindo a formulação, chamava a si mesmo de “Elias dos bonecos”. Elias era um “barranqueiro”, nascido e criado nas margens do rio. Os bonecos surgiram ao lado da Casa do Povoador, considerada a mais antiga casa de Piracicaba (SP). No imaginário popular essa casa teria pertencido ao herói fundador da cidade, o bandeirante Capitão Antônio Corrêa Barbosa. Na época em que os bonecos fizeram as sua primeiras aparições, a prefeitura restaurava a Casa do Povoador. Também nessa época, ela dava início ao projeto de “reconquista da Rua do Porto”, que envolvia – além das obras de restauração – a promoção do turismo, a urbanização da principal rua beirando o rio, a construção da nova sede da prefeitura e a remoção de moradores.



Figura 1. Bonecos. Foto: John C. Dawsey.

1 A pesquisa de John C. Dawsey para este ensaio foi financiada pela Fapesp – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp 2018/19609-9) – e pelo CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – PQ 310884/2015-2).

Em dois textos curtos, “Doutrina das semelhanças” e “Sobre a capacidade mimética”, ambos escritos em 1933, Walter Benjamin discute a noção de mimesis.² Trata-se de uma capacidade de reconhecer e produzir semelhanças. Na abertura para o outro o dom de tornar-se semelhante produz um saber. As semelhanças percebidas conscientemente – por exemplo, quando olhamos para um rosto – são significativas. Mas há uma infinidade de semelhanças de que não temos consciência. Para os povos antigos, diz Benjamin, o gênio mimético foi visto como uma força decisiva, sendo associado ao ato de criação e ao nascimento do ser. Tinha a ver com o ajustamento à ordem do cosmos. Ao longo do processo civilizatório, porém, ocorreram transformações profundas. O dom da capacidade mimética tem uma história. Observa-se uma crescente fragilidade desse modo de se relacionar com o universo. Hoje, a capacidade de reconhecer e produzir semelhanças se refugia nas artes, na linguagem, na escrita e, de modo fulgurante, nas brincadeiras de crianças. As crianças, diz Benjamin (1985b, p. 108), “brincam não apenas de comerciante ou professor, também brincam de trem e moinho de vento”.³ À beira do rio Piracicaba, Elias brinca de bonecos.

Tudo começou, de acordo com Elias, com a filha de uma vizinha que queria um boneco. Já havendo feito bonecos para as festas de malhação de Judas na Rua do Porto, Elias fez um boneco para a criança. A menina gostou. Mas o seu irmão mais novo se assustou. Não conseguia dormir com o boneco em casa. A mãe das crianças então pediu que Elias levasse o boneco embora. Ele o levou para a beira do rio. Ao colocar o boneco no barranco, o próprio Elias se assustou, pois, na imagem do boneco, ele reconheceu as pessoas de sua própria família e vizinhança, inclusive as que haviam falecido (ver Figuras 2 e 3). Eram os “velhos barranqueiros”, pessoas como ele que nasceram e viveram à beira do rio. Outros bonecos feitos por Elias logo se juntaram ao primeiro. De início foram colocados ao lado da Casa do Povoador.

2 “A doutrina das semelhanças” (Benjamin, 1985b, 1999a), escrito entre janeiro e fevereiro de 1933, constitui uma primeira versão do texto ainda mais curto, “Sobre a capacidade mimética” (Benjamin, 1999b), escrito entre abril e setembro do mesmo ano.

3 Também em Benjamin (1999a, p. 694, 1999b, p. 720).



Figura 2. Elias Rocha e boneco. Foto: John C. Dawsey.



Figura 3. Elias Rocha e boneco. Foto: John C. Dawsey.

Como demonstra Jeanne-Marie Gagnebin (1993), há tempos a noção de mimesis vem sendo combatida. Platão detectou na imagem mimética uma força de arrebatamento, mas também um fator de engano e ilusão. No século passado, Adorno e Horkheimer (1969) retomaram a crítica platônica da passividade do sujeito na mimesis e chamaram atenção para a sua natureza regressiva. No ímpeto de querer ser outro, a demonstração da vontade de um apagamento de si. Em “Além do princípio do prazer”, Freud (1961) viu na mimesis uma pulsão da morte, um desejo de dissolução do sujeito no nada. Outros autores, como Caillois e Mauss, analisaram o comportamento mimético como uma forma de assimilação ao perigo envolvendo uma espécie de esquiva ou desaparecimento.

Walter Benjamin, porém, retoma uma vertente aristotélica de análise. Em contraponto ao seu mestre Platão, Aristóteles ressalta os aspectos positivos da mimesis, entendendo-a como uma forma humana privilegiada de aprendizado. Ele indaga sobre a capacidade mimética do ser humano. Na mimesis se encontra um componente ativo e criativo – o reconhecimento de semelhanças. A sua raiz é lúdica e artística.

Benjamin (1985a) também se inspira em Marcel Proust. Imagens do passado irrompem no presente dos fundos do esquecimento. Num instante, a partir de um reconhecimento de semelhanças, relampeiam. Em Proust e Freud, Benjamin (1995) descobre a força do conceito de memória involuntária. No ato voluntário e consciente de produzir uma lembrança e de narrar o que foi lembrado, se produz o esquecimento. No contar de uma história, as atenções se voltam ao suprimido. Na audição de uma narrativa, elas se dirigem às elipses, aos lapsos, às incoerências e emendas suspeitas. Em momentos de perigo, das camadas mais profundas da memória involuntária, afloram imagens vitais.

O pensamento benjaminiano também leva as marcas da noção de *correspondances* de Baudelaire (Benjamin, 1995). No entrecruzamento de tempos, se detectam correspondências. De modo constelacional se configuram relações entre as imagens. Friccionando o presente, ressurgem o passado diferente de si mesmo e, no entanto, semelhante. Passado e presente entram em relações de semelhança, explodindo, como diz Benjamin (1985d), o continuum do tempo.

Em outro ensaio (Dawsey, 2012), John procurou focar a memória involuntária e sua importância para a reformulação de uma antropologia da experiência e da performance. Nesse registro, Elias Rocha se revela como um narrador.

Como um desdobramento surpreendente, embora secundário, surgiu uma ideia incipiente de circuito mimético. No presente ensaio, essa ideia ganha força. O presente ensaio se unifica e se ordena em torno do conceito benjaminiano de mimesis. A seguir, a noção de um circuito mimético é pensada em uma dimensão temporal e histórica, envolvendo imagens do passado e do presente. Num registro benjaminiano da mimesis, também será discutido um circuito da dádiva, com obrigações de dar, receber e retribuir. Nesse caso, trata-se de um conjunto de relações de semelhança e dádiva entre vivos e mortos, entre moradores que vivem atualmente em áreas adjacentes ao rio e bonecos vistos como uma fulguração de antepassados. Em *Mimesis and alterity*, de inspiração benjaminiana, Michael Taussig (1993) também encontra indícios sugestivos de afinidades entre relações de mimesis e dádiva.

A seguir, a mimesis se apresenta de diferentes modos no texto, tanto como objeto de análise quanto como recurso analítico. Em foco, a ação mimética de Elias Rocha que ocorre na fabricação de bonecos. O conceito benjaminiano de mimesis constitui um recurso importante para analisar essa manifestação. Observa-se a intencionalidade de Elias. De início, a semelhança dos bonecos com antepassados surpreende o próprio artesão. Daí a importância da noção de memória involuntária que se associa ao conceito benjaminiano de mimesis. E a constatação de que ele, o artesão, seria o “Elias dos bonecos” e não o contrário. Num lampejo, no reconhecimento de uma semelhança, bonecos se revelam como pessoas, algumas já falecidas, que agem sobre o artesão. Porém, a partir do reconhecimento surpreendente inicial, a produção de semelhanças por meio da fabricação de bonecos, guiada por um “arcanjo divino”, como será visto, passa a ser intencional.

Este ensaio surge como o efeito retardado de um susto, não apenas, como dito no início, da criança diante do boneco do artesão, ou do próprio Elias diante do mesmo artefato visto no barranco do rio, mas de um susto que um dos autores levou. Em fins dos anos 1970, em Piracicaba, uma cidade do interior do estado de São Paulo, no final do dia, andando em direção à Rua do Porto, ao passar pela Casa do Povoador, John olhou para “o lado de lá” do rio, a sua margem direita. Em meio à mata, nos barrancos, viu os bonecos. Imagens fantasmagóricas. Pareciam visagens. Depois soube o nome do artesão. Reviveu esse leve susto em duas ocasiões, em 1982 e 1989, quando retornou à cidade. No período de 1982 a 1985, realizou pesquisa de campo com boias-frias da região. Em 1993,

pensando na possibilidade de realizar uma pesquisa sobre os bonecos, conversou com Elias no quintal de sua casa, próxima ao Largo dos Pescadores. Ali, o artesão vestia um dos bonecos. Dois já estavam prontos – um casal, homem e mulher. John pediu licença para gravar uma entrevista. Dessas conversas foi produzido um acervo de narrativas e informações. Elias Rocha era um narrador. Em 1993, ele gaguejava. Em 1996, depois de uma cirurgia, perdeu a voz. Mas anotava palavras em papel. Nos anos 1990, John também realizou entrevistas com outros moradores da Rua do Porto, alguns dos quais são mencionados neste ensaio. Trata-se de uma pesquisa inacabada. Não reuniu condições de realizar uma etnografia ao estilo de um Malinowski, residindo na Rua do Porto e acompanhando os movimentos cotidianos de bonecos e moradores, como pretendia. Também não encontrou alguns dados importantes, tais como o número de moradores desalojados pelo projeto de “reconquista da Rua do Porto” e o seu destino. Mesmo assim, ouviu relatos de moradores, reuniu informações de jornais da cidade, e buscou dados do Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba e dos órgãos da prefeitura local, com destaque ao IPPLAP – o Instituto de Pesquisas e Planejamento de Piracicaba.

Casa do Povoador

Os bonecos surgem de início em lugares próximos à Casa do Povoador. Em 1945, a antiga casa, situada na margem do rio, foi adquirida pela prefeitura e, em 1967, na comemoração dos 200 anos de Piracicaba, foi reconhecida como símbolo da cidade. Foi tombada em 1969 como Monumento Histórico do Estado de São Paulo e restaurada, após longo processo, em 1986 (Cachioni; Grigoletto, 2011, p. 11). Em fins dos anos 1970, intensificaram-se as iniciativas de transformação da área da Rua do Porto, e a preservação da memória da cidade (Otero; Bologna; Almeida, 2011). A Casa do Povoador evoca as origens da cidade e chama atenção para a figura lendária do herói “povoador”, o bandeirante Antônio Corrêa Barbosa. Ao longo do processo de restauração, um verdadeiro povoamento se insinua às margens de alguns dos monumentos: a multiplicação dos bonecos confeccionados por Elias Rocha.

As ações de preservação de memória não deixam de produzir semelhanças entre passado e presente, entre a imagem de um herói civilizatório e a de

uma prefeitura que se apresenta como um bandeirante redivivo. A imagem do bandeirante impulsiona as ações da prefeitura. Em 1972, deu-se início à chamada “reconquista da Rua do Porto” e a um processo de desapropriação da vasta área de 23 hectares à margem esquerda do rio, adjacente à Casa do Povoador. Antigos moradores da beira do rio foram desalojados, perderam as suas moradas. Em fins dos anos 1970, ocorreram as primeiras iniciativas para transformar um brejo – onde, em sua infância, o fazedor de bonecos Elias caçava rãs – no atual Parque da Rua do Porto. Em 1988, com uma visão panorâmica para o Parque da Rua do Porto, foi inaugurada, na Rua Antônio Corrêa Barbosa, a nova sede da prefeitura: um edifício de dez andares, com heliponto, vidros espelhados e elevador externo para acesso direto ao gabinete do prefeito. A Rua do Porto, que era uma rua estreita de terra, foi pavimentada. Em fins de 1980, virou calçadão. Com a valorização da área, pressões aumentaram para que moradores vendessem as suas casas. Algumas, restauradas, transformaram-se em bares, lojas e restaurantes. Em inícios dos anos 1990, John conversou com Elias Rocha, o fazedor de bonecos. Perguntou sobre os seus anos na Rua do Porto. A imagem do brejo aflorou: “Sessenta e dois anos aqui... Que nem sapo, arrancou do brejo, ele morre. Se eu sair daqui, eu morro” (entrevista com Elias Rocha, 21/01/1993).

Nos anos 1990, a prefeitura deu impulso a uma nova imagem do rio como “vetor de desenvolvimento”, ressaltando a importância estratégica do porto de Ártemis, próximo ao Largo dos Pescadores, e à Rua do Porto. As atenções se voltam ao potencial econômico de um rio que, desaguardo no rio Tietê e, a seguir, no rio Paraná, alcança as águas da Bacia do Prata e dos países que formam o Mercosul. Em cadernos turísticos surge uma imagem de sonho do progresso: Piracicaba, “portal do Mercosul”.

Nos anos 1950, muitas das pessoas que viviam do rio moravam às suas margens. Os moradores do rio Piracicaba formavam, até então, a segunda maior colônia de pescadores do estado de São Paulo. Apenas a colônia de Santos era maior (Neptune, 2003, p. 44). Nos barrancos da Rua do Porto se enfileiravam quase 2000 barcos. Mesmo em 1979, pescadores da bacia do Piracicaba captavam em média uma tonelada de peixe diariamente (Carradore; Buzetto, 2009, p. 103).

Desde 1972, ocorrem os desdobramentos do processo de “reconquista das margens do rio Piracicaba” (Otero; Souza, 2011). Na experiência de “velhos

barranqueiros”, um rio que era a “morada da vida” passa a ser projetado como um “rio de negócio”.⁴

Às margens, ou a contrapelo de narrativas voltadas para a preservação da memória, dos fundos da memória involuntária de uma cidade, lampejam imagens: os bonecos colocados por Elias na beira do rio. Brincando de bonecos, Elias produz semelhanças entre passado e presente. Seriedade humana da brincadeira. Algo se altera. Ao lado da Casa do Povoador em vias de ser restaurada, com efeitos de uma montagem carregada de tensões, surge uma multiplicidade de bonecos povoadores.

Narrativas e mimesis

Chamam atenção as semelhanças entre narrativas de Elias sobre os bonecos e sobre os moradores da beira do rio. Ambos se transformam em personagens de dramas de um insólito cotidiano. Os bonecos são ameaçados, correm perigo.

Tacavam fogo, jogavam na água. [...] Jogavam um na água, fazia três, quatro. [...] Tacavam fogo em cinco, fazia dez no lugar. [...] Levanto de madrugada para olhar o rio. [...]. Quando vejo que não mexeram [nos bonecos] lá fico contente, alegre; quando vejo que nego tirou um eu já fico triste. Mas depois faço outro. [...] Mesma coisa fosse da minha família, meus irmãos que estão lá. (Entrevista com Elias Rocha, 21/01/1993).

Devido às malvadezas contra os bonecos, Elias os levou para o outro lado do rio, “o lado de lá”, na mata próxima às ruínas de um velho engenho. Mesmo assim, as pessoas jogavam os bonecos na água e os incendiavam. Elias persistiu.

As enchentes levavam os bonecos? “Não, não leva. Alguns desbarrancam, mas, depois da enchente, a gente vai lá, arruma outra roupa, põe nele e ergue ele outra vez.” O pesquisador insiste: “Mas o senhor não chegou a perder boneco por causa de enchente?” A resposta vem com ênfase: “Não! Arrancam, aproveitam a ocasião. Levam embora, jogam na água só pra ver rodar, mas [o

4 O termo “morada da vida” se inspira no título de um livro de Beatriz Heredia (1980) e o termo “rio de negócio” se inspira na discussão de José de Souza Martins (1991) sobre “terra de negócio”.

boneco] não sai de lá, está enfincado mais de meio metro. Está bem estaqueado, não sai de lá!”

Há semelhanças entre essas narrativas sobre os bonecos e as que Elias conta sobre si mesmo e sobre outros barranqueiros. Aquilo que ele diz sobre os bonecos (“não sai de lá”, “fica lá”) também é dito sobre si (“não saio daqui”, “nada me tira daqui”). Ao entrar na cozinha de sua casa, Elias comenta: “O rio já chegou até aqui, ó [ele indica na parede a marca da enchente]. Mas nada me tira daqui. Eu até gosto de enchente.”

Mas, em épocas de enchentes, é preciso se precaver. “Tem que fechar a porta. Senão a prefeitura vem e leva a mudança da gente. [...] Tem que enganar eles, senão eles levam a mudança da gente. [...] Leva no ginásio, escola... qual-quer lugar.”

No fundo de seu quintal, Elias diz: “Quando a prefeitura vem eu fico escondido nesse banheirinho aqui atrás esperando eles ir embora. [...] Nem a rainha da Inglaterra tira eu daqui.”

Os seus parentes também não saem. “O meu irmão... [...] Piranha é o nome dele, não sai. [...] Nunca saiu. Minha irmã [...] não sai nem a pau. Saiu uma vez, voltou.” Elias conta que quando a sua irmã foi para o Mato Grosso, na única vez em que saiu, ela ficou muda, ficou doente. Quando voltou, ela disse que nunca mais sairia.

Elias diz que o seu vizinho, chamado Lalo, também não sai. A recepcionista da Casa do Povoador já havia me dito que a casa de Lalo era considerada a “segunda mais antiga de Piracicaba”. Elias se anima: “Fala pra ele [que você quer] comprar a casa dele. Vê se ele vende! Pode trocar, nem que seja por todas essas mansão. Pra mim também. [...] Se eu puder ser enterrado no barranco do rio, era bom”. Na entrada da casa de Lalo, observa-se uma placa improvisada: “Vende-se minhoca.”

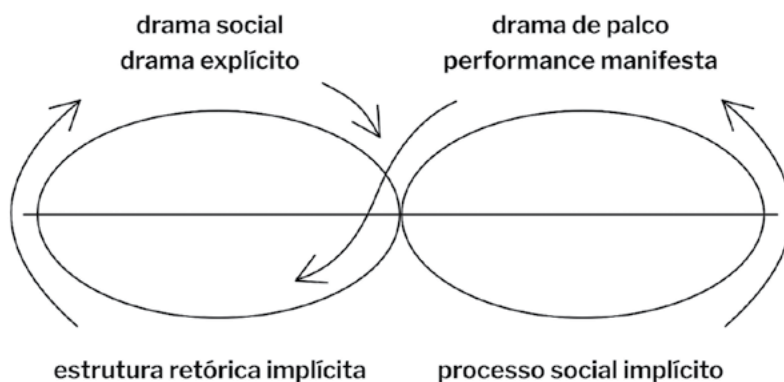
Em matéria publicada a respeito da lendária enchente de 1929, o jornalista Cecílio Elias Netto (2015) evoca um estado de espírito:

O notável nas enchentes do rio Piracicaba era o comportamento dos moradores da Rua do Porto, pescadores em sua grande maioria. Eles se recusavam a deixar suas casas, mesmo quando as águas entravam pelas janelas. A tragédia chegava a ser atração também turística pelo quase inacreditável: pescadores dormindo em seus botes dentro de suas próprias casas.

Por meio de sua arte, um artesão de bonecos se surpreende ao reconhecer semelhanças dos artefatos com barranqueiros, moradores da Rua do Porto. Ao mesmo tempo chama atenção a propensão do artesão e de outros moradores a se comportarem semelhantemente aos bonecos. Assim se produz um circuito mimético energizando uns e outros, bonecos e moradores. Ambos se “recusam” a sair dos barrancos do rio.

Circuito mimético

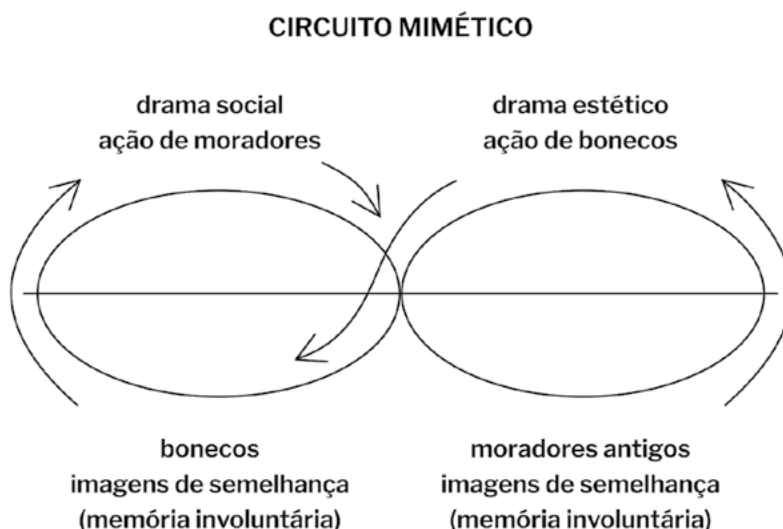
Num artigo acima mencionado (Dawsey, 2012), um dos autores reproduziu uma figura elaborada por Richard Schechner (1988, p. 190) a partir de suas conversas com Victor Turner. Trata-se da chamada *infinity loop*, uma figura de oito deitado (ou signo do infinito) atravessada ao meio por uma linha reta.



À esquerda, a esfera do drama social, subdividida em áreas de drama explícito (acima da linha) e estrutura retórica implícita (abaixo). À direita, a esfera do drama estético (de palco), repartida em regiões de performance manifesta (acima da linha) e processo social implícito (abaixo). Flechas indicam as forças das esferas em movimento. Trata-se de um processo de espelhamento interativo, matricial e “mágico”, diz Turner (1985, p. 300-301). Se como espelhos mágicos dramas estéticos e rituais espelham a vida social, dramas sociais também

espelham formas estéticas. Pessoas, que se revelam como personae, performam as suas vidas.

Neste ensaio, partindo do diagrama de Schechner, propõe-se um circuito mimético:



À esquerda, a esfera do drama social, subdividida em áreas de ação de moradores (acima da linha) e bonecos que aparecem como imagens de semelhança (abaixo). À direita, a esfera do drama estético (de palco), repartida em regiões de ação de bonecos (acima da linha) e moradores antigos que surgem como imagens de semelhança (abaixo). Flechas indicam a direção da ação mimética envolvendo o reconhecimento ou produção de semelhanças. Em ambas as esferas as imagens de semelhança abaixo da linha se alojam possivelmente na memória involuntária.

Para fins de análise, iniciamos com o drama de moradores, na esfera da esquerda acima da linha. Em sua ação de não sair da Rua do Porto, num momento de perigo, irrompem imagens de moradores antigos, “velhos barranqueiros”, imagens de mães, pais, parentes e vizinhos que já faleceram (esfera da direita abaixo da linha). Tais imagens lampejam em forma dos bonecos de Elias

que, por sua vez, tornam-se personagens de dramas (esfera da direita acima da linha) nos quais, embora sendo incendiados, afogados, e maltratados, também se “recusam” a sair das margens do rio. Recusam-se a sair de cena. Provocam. Como pessoas, bonecos são vistos e (des)tratados. Evocam semelhanças com outras personagens, que aos bonecos se assemelham: os moradores em seus dramas diários na Rua do Porto. Transformam-se em imagens de semelhança (esfera da esquerda abaixo da linha). Imagens viscerais. Possivelmente se alojam na memória involuntária. Ao mesmo tempo que bonecos podem ser vistos como sendo semelhantes a moradores antigos (esfera da direita), moradores se assemelham aos bonecos (esfera da esquerda).

Semelhantes a antepassados ou moradores que já morreram, bonecos entram em relações, aqui e agora, com moradores que se tornam semelhantes aos bonecos. A ação de Elias de povoar os barrancos do rio retorna com a força de um campo energizado formado por barranqueiros e bonecos revitalizando os próprios barranqueiros em sua determinação de não sair da Rua do Porto. A arte ganha vida. Bonecos também se revelam como pessoas.⁵

Nesse circuito se configuram relações entre vivos e mortos, presente e passado. Os bonecos evocam ancestrais, “velhos barranqueiros”, “alguns que já morreram”. Manifestando a presença de uma ausência, eles vêm carregados das energias da história. Com bonecos colocados à beira do rio, no sussurro das águas, Elias busca fazer uma audição das vozes emudecidas do passado. Como imagens submersas que emergem de remoinhos do tempo, surgem os bonecos.

Segredos de um bonequeiro. Não se trata de um virtuosismo envolvendo a fabricação, a manipulação ou o uso dos bonecos, mas de uma capacidade de revelar a vida que neles, de forma assombrosa, se manifesta. Nos inícios do século XX, o pensador Edward Gordon Craig (1996, p. 160, tradução nossa) via os bonecos ou *Über-marionettes* no teatro como “descendentes das imagens de pedra de templos antigos”. Como imagens que levam as marcas do extraordinário, tais bonecos evocam, entre outras coisas, o espírito dos mortos.⁶ Através dos bonecos da Rua do Porto imagens do passado, em relações de semelhança, articulam-se com o presente. O sopro dos mortos desperta os sentidos dos vivos.

5 Esta discussão, que pressupõe a agência dos bonecos, também se inspira nos escritos de Alfred Gell (1998).

6 Agradecemos a Luciana Hartmann pela indicação dessa leitura.

A partir de um reconhecimento de semelhanças, bonecos se transformam em pessoas. Para Elias, um boneco era como uma mãe ou um pai, um avô ou uma avó, um dos antigos parentes ou vizinhos, uma figura ancestral. De acordo com o artista e artesão, embora os artefatos tivessem sido feitos por suas mãos, eles não eram “bonecos do Elias”. Ao contrário, ele sim era o “Elias dos bonecos”. Ao fazer os bonecos, Elias se via sendo feito ou moldado por eles.⁷ Afinidades, semelhanças.

Elias é um narrador. Na feitura dos bonecos, nas mãos do artesão, se detecta a arte de narrar juntando passado e presente, vivos e mortos, dando forma a uma experiência coletiva. Em 1996, após uma cirurgia na garganta, Elias perdeu a sua voz. Em 1993, ele já gaguejava. Assemelhava-se aos bonecos. A imagem que surge das mãos do artesão narrador cala fundo em seu corpo.

Há outros relatos de gente vendo os bonecos como pessoas. Mães e filhos pequenos compartilhando os seus lanches junto aos bonecos. Crianças oferecendo pedaços de bolo para os bonecos. Crianças brincando e conversando com os bonecos. Um bêbado chorando abraçado num boneco (Neptune, 2003, p. 118).

Circuito da dádiva

Elias Rocha nasceu numa chácara nas margens do rio. Em suas lembranças, o rio aparece como lugar de morada. Do rio vinham os peixes que não deixavam a sua família passar fome. Em barrancos do rio se faziam os pequenos plantios de milho, mandioca, ervas, frutas e feijão. Em 1975, quando Elias foi demitido da empresa Mause, o rio o socorreu. Um código da dádiva, envolvendo, como diria Marcel Mauss (2003), obrigações de dar, receber e retribuir, ganha força nas relações de Elias com o rio. A frase “devo obrigação” surge como um refrão nas narrativas de Elias. A seguinte montagem de trechos de uma entrevista adquire as qualidades de um texto litúrgico:

Nasci aqui no barranco do rio, na chácara Morato. [...] Mas eu devo obrigação pro rio. Trabalhei em mecânica, não ganhava nada. Ia de noite tarrafejar pra ganhar

7 Uma discussão interessante dessa perspectiva teórica se encontra no livro de Tim Ingold (2013).

um dinheirinho pra ir ao cinema. Devo obrigação pro rio. [...] Minha religião é o rio Piracicaba. [...] Devo obrigação. [...] Minha mãe, sete filhos ela criou. Se não fosse o rio nós passava miséria. Graças a Deus [...] tinha fruta, o rio tinha peixe. Arrancava minhoca para ir ao cinema. Então devo obrigação pro rio. [...] Cada dia amo mais ainda a Rua do Porto e o rio. Devo obrigação pro rio. Minha família deve obrigação pro rio. [...] A gente cansava de trabalhar, o patrão não tinha lucro. Então era miséria. Se não era o rio nós passava fome. (Entrevista com Elias Rocha, 21/01/1993).

Por que Elias fazia os bonecos? Um circuito mimético imerso em relações de dádiva envolvendo vivos e mortos ressoa na experiência do artesão que age como quem deve obrigação ao rio. Como um remoinho de onde surge a própria dádiva da vida, tanto para os que vivem no aqui e agora quanto para os que já viveram ou ainda poderão nascer, se apresenta o rio no imaginário de Elias.

O rio adquire a natureza do sagrado.

Era rico e não sabia. Fartura de comer tinha à vontade. O rio Piracicaba nunca ficou sem peixe. Eu tenho 62 anos, nunca faltou peixe no rio. Mês de frio, mês de chuva; primavera, verão, outono, inverno; sempre tem peixe no rio. É sagrado, esse rio. (Entrevista com Elias Rocha, 21/01/1993).

Em suas trocas com o rio e com o ambiente do seu entorno, moradores tornam-se semelhantes às criaturas que ali vivem. O irmão de Elias se chama Lambari, Elias se compara a um sapo do brejo. Até anos recentes, moradores comiam as plantas e os frutos de hortas cultivadas em barrancos do rio. Bebiam de suas águas e se alimentavam dos peixes. Assemelhando-se ao rio e às suas criaturas Elias e outros barranqueiros não conseguem ver-se longe de suas margens. “Se sair daqui eu morro!” Se a força das dádivas vem, como diria Mauss (2003, p. 197), do “espírito da coisa dada”, esse “espírito”, diria Elias, vem principalmente das águas do rio. À sua imagem e semelhança são feitas as suas criaturas.

Ao rio Elias pertence. Ao seu cavalo, que o acompanha na coleta de sucata, ele deu o nome de Lontra – um cavalo do rio. Assim também ele entende os bonecos: ao rio pertencem.

Confeccionados com varinhas de pescar e latinhas de minhoca, os bonecos evocam uma pesca maravilhosa. Em *Mimesis and alterity*, Michael Tausig (1993) chama atenção para as afinidades entre a análise benjaminiana da capacidade de produzir semelhanças e a discussão de James Frazer (1982) a respeito dos princípios de similaridade e contato, ou contágio e semelhança. Os princípios da magia simpática discutidos por Frazer, em 1890, são conhecidos: primeiro, que o semelhante produz o semelhante; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir sobre as outras, mesmo à distância. Os princípios se interpenetram.

Um boneco com uma vara de pescar, que se constitui como uma imagem de semelhança, feito pelas mãos de um velho barranqueiro, torna-se capaz de mobilizar outras imagens como ele, tais como os próprios moradores, e um circuito de relações formado por elementos com quais mantém contato, incluindo varinhas, peixes e águas do rio. Um mundo de correspondências. Walter Benjamin via na mimesis um modo de comunicação com o mundo. Num universo como esse, movido por forças da mimesis, as coisas “chamam” umas às outras.

Elias lembra-se do tempo em que pegava peixe do rio com a mão. Um morador chamado “Tote” evoca a imagem de outra pescaria maravilhosa: o “bate-bunda”:

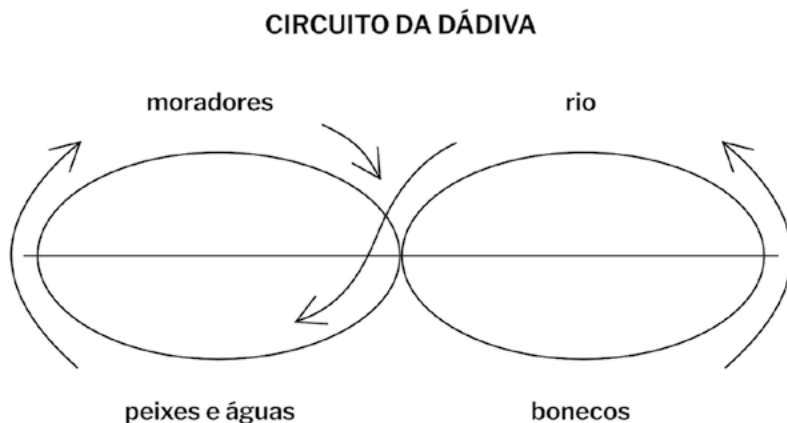
Lambari eles não pescavam, ele pulava no barco. Você vinha com o barco na margem assim uns dois metros longe do barranco, pra não bater com motor, e a meia marcha. Você que vem no motor vem com uma lanterna, e quem vem na ponta vem batendo. [...] O lambari pula dentro. Nossa, como pulava! (Entrevista com “Tote”, Antônio de Pádua, 21/07/1993).

Trata-se de uma imagem fantástica, surreal. A proposição de Benjamin (1993a, p. 68) no fragmento “A caminho do planetário”, em *Rua de mão única*, é sugestiva: o trato antigo com o cosmos cumpria-se na embriaguez. Na cena acima, batendo no fundo do bote, o pescador chama os peixes. Os peixes não são pescados, eles pulam no barco.

Na pesca dos bonecos encenada por Elias tampouco são pescados. A varinha de pescar “chama” o peixe, tanto quanto o peixe “chama” a varinha de pescar. Num universo que se forma por meio dos poderes da mimesis, varinhas de pescar transformam-se em varinhas mágicas. Elas atraem os peixes. Se na

pesca do “bate-bunda” os peixes se apresentam como dádivas do rio (“Lambari eles não pescavam, ele pulava no barco”), na pesca de Elias os bonecos pescadores com varinhas de pescar devolvem os peixes e a vida ao rio. Melhor, bonecos pescadores com os peixes por eles *atraídos* constituem os contradons de um circuito da dádiva que assegura a vida do rio e dos seus moradores.

O gesto de Elias de fazer bonecos pescadores colocando-os em barrancos da Rua do Porto a partir de uma obrigação de retribuir ao rio pelas dádivas recebidas sugere um circuito da dádiva.



Acima da linha, os doadores e receptores de dádivas. Abaixo da linha, as dádivas. À direita, acima da linha, o rio. À esquerda, abaixo da linha, as águas e os peixes oferecidos pelo rio como dádivas aos moradores. O próprio rio se doa. Linhas de dádiva também indicam linhas de semelhança. Ao receberem águas e peixes (em forma de alimentos) moradores (à esquerda, acima da linha) tornam-se semelhantes à coisa dada. Transformam-se em seres do rio. Num momento de perigo que ameaça as suas relações de troca com o rio, um dos moradores (Elias) reconhece nos bonecos por ele confeccionados semelhanças com os próprios moradores, ou com os seus antepassados. Os bonecos são oferecidos como contradons ao rio, assegurando a continuidade do circuito da dádiva (à direita, abaixo da linha).

No gesto de assemelharem-se a bonecos pescadores, moradores como Elias se transformam em dádivas ao rio. Os peixes por eles *atraídos* (em vez de pescados) agora se apresentam não como dádivas do rio para os moradores, mas como contradons dos moradores ao rio. Os peixes atraídos por bonecos são peixes vivos, ou redivivos. Inversamente, os peixes pescados por moradores, recebidos como dádivas do rio, fazem a passagem da vida à morte para que os moradores tenham vida. De modo simétrico, a vida do rio se renova num circuito da dádiva por meio de bonecos que se assemelham aos antepassados de moradores, ou seja, de moradores que também passaram da vida à morte.

Por meio dos bonecos aos quais os moradores se assemelham, no universo social e simbólico de Elias, moradores se doam ao rio. Assim sinalizam o seu pertencimento ao rio. Daí a força de sua recusa de sair da beira do rio.

Em contraste com a visão que inspira a política da prefeitura, de “reconquista das margens do rio Piracicaba” (cf. Otero; Souza, 2011), e, talvez, de conquista do próprio rio – tal como transparece em projetos voltados para fazer do rio um “vetor de desenvolvimento” – moradores como Elias buscam um saber de como se relacionar com o rio. Assemelhando-se a bonecos que se parecem com barranqueiros ancestrais renovam as relações com um rio que se revela como morada da vida.

De lugares que se afundam no tempo emergem imagens de semelhança de uma pesca maravilhosa friccionando o presente. Em meio aos cheiros de águas poluídas, das coisas apodrecidas e dos seres putrefatos, das mortandades de peixes e dos venenos despejados por fábricas e usinas, os bonecos suscitam imagens de sonhos não realizados. O tempo de agora que irrompe de um sonho narcotizante de progresso se revela com espanto.

Em Benjamin, relações de dádiva envolvem vivos e mortos. Numa imagem do passado que aflora no presente, dos fundos da memória involuntária da cidade, se produz o susto: o reconhecimento de uma semelhança. Tais como moradores aos quais se assemelham, imagens que são feitas – como será visto a seguir – dos restos e resíduos que a cidade descartou, vestidas, às vezes, nas roupas que os próprios mortos em vida usaram, friccionam o presente. No contágio das coisas e dos seres, imagens de semelhança como essas produzem a inervação dos corpos e mobilizam um corpo coletivo. As gerações do presente mantêm relações de troca com as que as precederam, com os mortos e com o mundo que lhes deu a vida.

Catador

Em *Mimesis and alterity*, como visto anteriormente, Michael Taussig (1993) resalta algumas afinidades entre discussões de Frazer sobre princípios de magia e as de Benjamin sobre mimesis. Num registro inspirado por Frazer, assim como numa antropologia de feitiço benjaminiano – pós-pós-frazeriana, como diria Taussig – merece atenção a interpenetração de processos de mimesis, ou de produção de semelhanças, e os de contato ou contágio.

Elias é um catador de lixo. “O maior lixeiro de Piracicaba sou eu.” Em meio aos restos, às sobras e aos resíduos de materiais encontrados no rio e nas ruas da cidade, ele faz os bonecos. Em 1975, após sua demissão da empresa Mause, ocasionada por sua participação em uma greve dos trabalhadores, Elias deu início ao seu trabalho como catador. Com uma carroça e o cavalo chamado Lontra, percorreu ruas e bairros de Piracicaba, fazendo carretos, recolhendo sucata e mantendo o sustento da família. Em fins de 1970, como visto acima, com a sucata recolhida ele começou a fazer os bonecos que habitam as margens do rio (Rocha, 2008).

Citando Charles Baudelaire, Benjamin (1985e, p. 103)⁸ escreve:

Temos aqui um homem: ele tem de catar pela capital os restos do dia que passou. Tudo o que a grande cidade jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que ela espezinhou – ele registra e coleciona. Coleta e coleciona os anais da desordem, a Cafarnaum da devassidão; separa e seleciona as coisas, fazendo uma seleção inteligente; procede como um avarento em relação a um tesouro, aferrando-se ao entulho que, nas maxilas da deusa da indústria, assumirá a forma de objetos úteis ou agradáveis.

Nos resíduos que ele coleciona, o catador de lixo revela os elementos que fazem parte da memória involuntária da cidade. Seguindo numa carroça pelas margens do rio e ruas da cidade, Elias reúne objetos levados por uma enxurrada chamada progresso.

8 Em *Passagens*, ver o Arquivo J68, 4 (Benjamin, 1999c, p. 349, 2006, p. 395).

Há cumplicidades entre o catador e os seus materiais. Tanto quanto os materiais por ele reunidos, Elias e os seus vizinhos já se viram e se veem diante da ameaça de serem transformados em resíduos. Há afinidades entre moradores em risco de serem desalojados de suas casas e materiais colhidos na carroça de Elias. E há semelhanças entre os bonecos e os materiais de que são feitos: bonecos também tem uma história de serem desalojados, descartados, jogados no rio e incendiados.

Semelhança e contágio. Bonecos são feitos dos materiais que a eles se assemelham: tiras de borracha, cabos de vassoura, pedaços de pneus, chapéus descartados, sapatos esburacados, sacos de plástico arruinados, panos velhos, luvas manchadas, espuma suja, arame enferrujado, galhos de árvore decepados, roupas encontradas no lixo ou em corpos levados pelo rio. Chamam atenção as roupas que, em alguns casos, pertenceram a pessoas recentemente falecidas. E os galhos das árvores cortadas pela prefeitura.

Os materiais levam as marcas dos lugares em que foram encontrados: as margens do rio; as ruas da cidade; a chácara do Morato onde Elias nasceu; a praça em frente à Boyes, onde Elias trabalhou, conhecido como o antigo cemitério paiaguá, ou *evuevi* (conforme a autodenominação ameríndia); a Ponte do Caixão, onde os corpos de pessoas que morreram no rio às vezes se enroscam. Dos materiais encontrados nesses lugares são feitos os bonecos.

O trabalho do artista artesão adquire as qualidades da brincadeira e do ritual. “Aquilo está vivo pra mim. Quando estou fazendo não sou eu. É um negócio gostoso. Eu não sinto fome, sede, não fumo, nada. Quando termino eu volto a ser eu. [...] Vem às vezes um arcanjo divino pra ensinar eu fazer” (entrevista com Elias Rocha, 21/01/1993). Os restos, resíduos e sobras encontrados em ruas e rios ganham vida em forma de bonecos.

Em outro artigo, Dawsey (2012, p. 205-206) escreveu:

Com os galhos de árvores e pedaços de madeira, articulados com pregos e tiras de borracha (retiradas de câmaras-de-ar de pneus descartados), Elias monta os esqueletos dos bonecos. Com espuma e sobras de tapeçarias são moldados as pernas, os peitos, os seios, as nádegas, e partes internas dos rostos, ou máscaras. Assim se forma o corpo dos bonecos. A seguir, são vestidos com roupas, calçados e chapéus – tudo encontrado no lixo, ou doado por pessoas simpatizantes. Bonecos viram pessoas.

O artista plástico Antonio Carlos Morelato, residente da Rua do Porto, comenta:

Quando ele pega as roupas para vestir os bonecos, ele ressuscita as pessoas. Outro dia eu vi um rapaz chorando e abraçado a um boneco, dizendo: “Esse é meu pai, esse é meu pai...” Mas era porque a roupa era do pai dele, pois o pai dele tinha morrido.

Os mortos se alojam na memória. Corpo é memória e, também, esquecimento. Dos fundos do esquecimento surgem imagens da memória involuntária. Em um ensaio sobre Franz Kafka, Benjamin (1985c, p. 162) escreve: “O que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade.”

Índios *evuevi*

Algumas imagens de semelhança suscitadas pelos bonecos possivelmente se afundam num tempo ainda mais profundo do que o dos barranqueiros da Rua do Porto, situados na margem esquerda do rio. Ou, melhor, as memórias de alguns desses barranqueiros se afundam num tempo mais profundo.

Elias Rocha nasceu na margem do rio, em 1931, na antiga chácara do Morato, na estrada do Bongue. Ele era índio – assim se apresentava. Conforme o seu relato, o seu pai era “índio” e sua mãe era “cabocla” (Rocha, 2008). Antes de trabalhar na Mause, ele foi operário da Boyes, cujo jardim foi construído sobre um cemitério paiaguá, ou *evuevi* (cf. Netto, 2007). A casa onde morava se localizava ao lado do Largo dos Pescadores, na Rua Morais Barros, por onde passava a velha trilha caiapó, e que, na época dos bandeirantes, virou o “Picadão do Mato Grosso”. Os antigos índios chamados paiaguás – do termo tupi-guarani significando “andarilhos do rio Paraguai” – que habitavam as margens do rio se autodenominavam *evuevi*, “gente do rio”. Foram desalojados e dizimados por bandeirantes. Nos anos 1970, num momento em que a prefeitura dava início ao projeto de “reconquista da Rua do Porto”, restaurando a Casa do Povoador, reacendendo o imaginário bandeirante, e removendo moradores, surgem os bonecos pescadores. Em momentos de perigo, imagens do passado se articulam ao presente.

Como visto anteriormente, depois que pessoas começaram a fazer “maldades” com os bonecos, jogando-os no rio e os incendiando, Elias os levou para “o lado de lá”, na mata, na margem direita, oposta à margem onde se encontrava a Casa do Povoador. Conforme uma das histórias que se contam sobre a fundação da cidade, a opção do povoador Antônio Corrêa Barbosa, em 1766, teria sido justamente a margem direita do salto, onde habitavam os índios.

Antônio Corrêa Barbosa fazia parte de um movimento bandeirante de conquista dos sertões de Cuiabá e do Mato Grosso. Piracicaba era “boca do sertão” (Perecin, 1994). Uma velha trilha caiapó transformada no “Picadão do Mato Grosso” serviu de caminho terrestre entre São Paulo e Cuiabá. O “Picadão” passava pelo porto de Piracicaba e por onde hoje se localiza o Largo dos Pescadores. Trata-se da atual Rua Morais Barros.

Na literatura sobre essa história, os paiaguás (*evuevi*) ganharam fama de terem sido o povo ameríndio que mais resistiu à conquista colonial portuguesa. Em 1734, deu-se início à chamada “guerra justa”, uma guerra de extermínio contra os índios paiaguás e caiapós (Neme, 2009, p. 45). Há relatos de horrores, inclusive descrevendo a colocação, por soldados de tropas expedicionárias, das cabeças dos paiaguás (*evuevi*) mortos, espetadas em paus, nos barrancos de rios (Paiva, 1987).

Na carroça puxada pelo cavalo Lontra, Elias percorre um trajeto iluminado por imagens de semelhança. Os locais percorridos surgem como pontos numa constelação que inclui a casa de Elias situada na Morais Barros, a velha trilha caiapó que também serviu como “Picadão do Mato Grosso”; o Largo dos Pescadores onde se reuniam os barranqueiros; a área da empresa Boyes onde se localizava o cemitério paiaguá (*evuevi*); a chácara do Morato onde ele nasceu de um pai índio e uma mãe cabocla; e a Ponte do Caixão onde os corpos de quem morreu no rio às vezes se enroscam. Os bonecos feitos com materiais colhidos ao longo do trajeto são colocados do “lado de lá”, na mata, onde, de acordo com vários relatos, os índios viveram, onde foram dizimados e onde possivelmente suas cabeças foram espetadas em paus. Nessa geografia constituída por imagens de semelhanças, o comentário anteriormente citado do artista plástico Morelato a respeito do trabalho de Elias adquire uma qualidade alucinatória: “Quando ele pega as roupas para vestir os bonecos, ele ressuscita as pessoas.”

Aberturas

Neste ensaio procuramos realizar um estudo dos bonecos de Elias a partir do pensamento benjaminiano a respeito da mimesis. As noções de circuito mimético e circuito da dádiva, assim como a discussão das relações entre ambas constituem desdobramentos significativos.

No início do ensaio, aproveitando uma discussão realizada por Jeanne-Marie Gagnebin (1993), várias críticas ao conceito de mimesis foram abordadas. Em destaque, os seguintes juízos: 1) a mimesis produz uma ilusão acompanhada possivelmente por uma experiência de arrebatamento; 2) a mimesis pode suscitar uma forma de passividade diante do real; e 3) a mimesis pode inclusive expressar uma pulsão da morte, um desejo de dissolução do sujeito.

O conceito benjaminiano de mimesis mobilizado neste ensaio abre outras perspectivas de análise. Embora os bonecos das margens do rio possam suscitar uma espécie de encantamento, ou reencantamento do mundo, chama atenção a lucidez do ato do artista e artesão. Num gesto se produz um desvio, da Casa do Povoador para as margens do rio de moradores, vivos e mortos, que do rio fizeram a sua morada. Imagens de antigos barranqueiros e de povos ameríndios se articulam ao presente, iluminando, num momento de perigo, as ilusões produzidas não pela arte dos bonecos, mas por ações de “reconquista”, ao estilo de bandeirantes redivivos, alimentadas por sonhos narcotizantes de progresso.

Em lugar da passividade, observa-se um circuito mimético em que bonecos criados à semelhança de antepassados e moradores que já faleceram entram em relações com moradores que se tornam semelhantes aos bonecos. O gesto de Elias de povoar as margens do rio retorna com a força de um campo energizado por bonecos e barranqueiros, fortalecendo barranqueiros em sua luta por não saírem da Rua do Porto e das proximidades com o rio a que pertencem, e com qual recriam relações de dádiva.

Por fim, embora os bonecos suscitem imagens dos mortos, seja de antigos barranqueiros, seja de povos ameríndios, chama atenção o modo como essas imagens se associam a gestos de reconhecer ou mesmo recriar a vida do rio e dos moradores que vivem às suas margens. Chama atenção o modo como os resíduos da cidade e da sua história, coletados por Elias numa carroça puxada por um cavalo chamado Lontra (ver Figura 4), ganham vida na forma dos bonecos.



Figura 4. Elias Rocha e Lontra. Foto: John C. Dawsey.

Um adendo. Em “Infância em Berlim”, Benjamin (1993b) descreve a sua expectativa, quando criança, diante da jaula da lontra, localizada nas margens internas do zoológico, à espera do instante em que aparecia a lontra que, ao romper a superfície das águas, imediatamente retornava às profundezas de onde tinha vindo. As imagens de semelhança discutidas neste ensaio têm a natureza da lontra. Num lampejo elas emergem, formando constelações.

Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.

BENJAMIN, W. A imagem de Proust. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985a. p. 36-49.

BENJAMIN, W. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985b. p. 108-113.

- BENJAMIN, W. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985c. p. 137-164.
- BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985d. p. 222-232.
- BENJAMIN, W. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: KOTHE, F. R. (org.). *Walter Benjamin*. São Paulo: Ática, 1985e. p. 44-122.
- BENJAMIN, W. Rua de mão única. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1993a. p. 9-70.
- BENJAMIN, W. Infância em Berlim. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas II: rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1993b. p. 71-142.
- BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire – um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 103-150.
- BENJAMIN, W. Doctrine of the similar. In: BENJAMIN, W. *Selected writings: volume 2: 1927-1934*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999a. p. 694-698.
- BENJAMIN, W. On the mimetic faculty. In: BENJAMIN, W. *Selected writings: volume 2: 1927-1934*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999b. p. 720-722.
- BENJAMIN, W. *The Arcades Project*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999c.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Org. Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- CACHIONI, M.; GRIGOLETO, M. A Casa do Povoador. In: CACHIONI, M. *Desenhando o patrimônio cultural de Piracicaba*. Piracicaba: IPPLAP, 2011.
- CARRADORE, H. P.; BUZETTO, E. *Memórias do rio Piracicaba*. Piracicaba: Gráfica e Editora Degaspari, 2009.
- CRAIG, E. G. The actor and the Über-marionette. In: HUXLEY, M.; WITTS, N. (ed.). *The twentieth-century performance reader*. London: Routledge, 1996. p. 159-165.
- DAWSEY, J. C. Bonecos da Rua do Porto: performance, mimesis e memória involuntária. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 13, n. 1, p. 185-219, 2012.
- FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

- FREUD, S. *Beyond the pleasure principle*. London: W. W. Norton, 1961.
- GAGNEBIN, J.-M. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. *Perspectivas*, São Paulo, v. 16, p. 67-86, 1993.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HEREDIA, B. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- INGOLD, T. *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. New York: Routledge, 2013.
- MARTINS, J. de S. Terra de negócio e terra de trabalho. In: MARTINS, J. de S. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1991. p. 43-60.
- MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 185-314.
- NEME, M. *A história da fundação de Piracicaba*. Piracicaba: Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba, 2009.
- NEPTUNE, N. C. *Elias dos Bonecos*. 2003. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- NETTO, C. E. Rua do Porto, enchente de 1929. *A Província*, 29 abr. 2015. Disponível em: <https://www.aprovincia.com.br/memorial-piracicaba/retratos-provincia/photos/rua-do-porto-enchente-de-1929-7250/>. Acesso em: 28 maio 2012.
- NETTO, C. E. Maldições sobre o Bongue (II). *A Província*, 7 ago. 2007. Disponível em: <https://www.aprovincia.com.br/canto-cecilio/bom-dia/maldicoes-sobre-o-bongue-ii-7615/>. Acesso em: 29 maio 2012.
- OTERO, E. V.; BOLOGNA, S. R.; ALMEIDA, A. M. de. Parque da Rua do Porto e Área de Lazer do Trabalhador: gênese da reaproximação com o rio. In: PIRACICABA, o rio e a cidade: ações de reaproximação. Piracicaba: IPPLAP, 2011. p. 69-90.
- OTERO, E. V.; SOUZA, M. B. S. D. de. A reconquista das margens do rio Piracicaba: uma reconstrução histórica à guisa de introdução. In: PIRACICABA, o rio e a cidade: ações de reaproximação. Piracicaba: IPPLAP, 2011. p. 13-46.
- PAIVA, A. M. de. Os paiaguá lutaram até o fim. *Diário Oficial de Mato Grosso/NDHIR*, suplemento mensal, Cuiabá, ano 1, n. 8, p. 9-10, 15-16, 1987.
- PERECIN, M. T. G. Piracicaba “Boca do Sertão”: o porto, a paragem, a sesmaria, a povoação (1723-1767). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba*, Piracicaba, ano 3, n. 3, p. 11-24, 1994.

ROCHA, M. Bonecos foram criados nos anos 70. *Jornal de Piracicaba*, Piracicaba, p. 4, 2 abr. 2008.

SCHECHNER, R. Selective inattention. In: SCHECHNER, R. *Performance theory*. New York: Routledge, 1988. p. 187-206.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*. New York: Routledge, 1993.

TURNER, V. *On the edge of the bush*. Tucson: University of Arizona Press, 1985.

Recebido: 31/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/31/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana

Mimesis, doubt and power: Hindu deities and spirits of colonizers in Guyana

Marcelo Moura Mello*

*Universidade Federal da Bahia – Salvador, BA, Brasil

mmmello@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9460-2824>

Resumo

Por meio da descrição das interações entre espíritos de colonizadores, especialistas religiosos, divindades e devotos da deusa hindu Kali na Guiana, o artigo busca demonstrar como concepções nativas sobre a presença de entes espirituais no mundo são atravessadas por dúvidas, hesitações e (re)elaborações retrospectivas de eventos passados, bem como por reflexões aguçadas sobre as potencialidades de seres com estatutos ontológicos distintos assumirem, incorporarem e imitarem atributos e poderes de outros seres.

Palavras-chave: culto a Kali; dúvida; possessão espiritual; Guiana.

Abstract

Through the description of the interactions between spirits of colonizers, religious specialists, deities and devotees of the Hindu goddess Kali in Guyana, the article aims to demonstrate how native conceptions about the presence of spiritual beings in the world are crossed by doubts, hesitations and retrospective (re)elaborations of past events, as well as for reflections on the potentialities of beings with distinct ontological statutes to assume, incorporate and imitate the attributes and powers of other beings.

Keywords: Kali worship; doubt; spiritual possession; Guyana.

Introdução¹

Descrições sobre a possessão espiritual de missionários, viajantes, literatos e agentes coloniais em épocas passadas, ou de cientistas sociais nas últimas décadas, produziram análises permeadas pela fascinação, ou mesmo incredulidade, suscitadas pelas diferenças canalizadas por meio de atos corporais e discursivos – gestos e performances de entes espirituais nos corpos de *outros* manifestariam crenças no sobrenatural. Para além de perceber o caráter exterior das representações ocidentais sobre a possessão espiritual, marcadas pelo exotismo e pela primitivização, diversos estudos chamaram a atenção para o fato de que o exotismo de europeus foi incorporado pelos outros em diversos níveis, desde o artístico até o de rituais marcados pela possessão espiritual e pelo xamanismo (ver, dentre outros, as distintas perspectivas de Johnson, 2011; Kramer, 1993; Romberg, 2014; Severi, 2000; Stoller, 1995; Taussig, 1987, 1993).

Neste artigo descrevo as interações e as relações entre espíritos de colonizadores europeus e membros de uma vertente hindu existente na Guiana, o culto à deusa hindu Kali. No culto a Kali rituais de cura são conduzidos semanalmente por meio de divindades hindus que realizam tratamentos terapêuticos em pessoas que enfrentam problemas pessoais e de saúde, muitos dos quais causados por espíritos. Busco compreender menos como membros do culto a Kali, em sua maioria de origem indiana, representam colonizadores europeus, e mais os modos pelos quais as ações e os efeitos de entes espirituais (como divindades e espíritos) são conhecidos e reconhecidos em interações concretas, que são marcadas por dúvidas e hesitações. Para tanto, inspiro-me em estudos clássicos e contemporâneos sobre a possessão espiritual.

As arrebatadoras imagens capturadas por Jean Rouch em *Os mestres loucos* revelam de modo particularmente sensível a fascinação e o terror que as imagens de indivíduos possuídos por outros podem suscitar. Interessado nas relações de africanos com a vida moderna, o espaço urbano e a migração, Rouch

1 Agradecimentos: o material empírico aqui apresentado resulta de pesquisas de campo financiadas pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, por meio de recursos da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (Capes), e pela Universidade Federal da Bahia (Edital PROPCI/Propesq – Programa de Apoio a Jovens Professores Doutores). Agradeço a essas instituições, bem como a pareceristas anônimos(as) de *Horizontes Antropológicos*, que ajudaram a qualificar esse texto.

alterna imagens dos Hauka e de cerimoniais dos colonizadores ingleses, produzindo uma compreensão do que é exótico mediante o exagero das semelhanças (cf. Gonçalves, 2008). A narração de Rouch, por sua vez, refaz o sentido do ritual. A cópia de hierarquias coloniais e a reencenação de cerimônias militares pelos Hauka retratam europeus em sua excentricidade. Possuídos por europeus, os Songhay mimetizam o homem branco e adquirem poderes que produzem efeitos corporais potentes, transgredindo e quebrando tabus, fazendo coisas fora do comum. Estranhos europeus, de fato (cf. Taussig, 1993, p. 240-241). Ao incorporar a alteridade de europeus em seus rituais, os Songhay buscam exercer algum controle sobre o próprio fervor descontrolado do poderio europeu. Em situações como essas, não se trata somente de representar a diferença e o exotismo de europeus, mas também de incorporar, canalizar e transgredir poderes simultaneamente perigosos e cativantes. Rituais não estão confinados à expressão de cosmologias cerradas em si mesmas. A alteridade corporificada de europeus aponta para natureza dialógica e assimétrica dos encontros coloniais.

Em sua proposta de destacar a dimensão sensível da etnografia e da análise antropológica, supostamente relegada a um segundo plano por conta de ênfases intelectualistas e a-históricas da disciplina, Paul Stoller (1989, 1995, 1997) pretende oferecer novas contribuições teóricas por meio do estudo da possessão espiritual. Para Stoller (1995), o corpo senciente está imerso em um mundo repleto de sons, forças, cheiros, texturas, olhares e gostos que acionam memórias sociais. O poder da memória coletiva não emerge, meramente, de inscrições textuais. Em sua proposta, o estudo da possessão espiritual move-se de considerações abstratas sobre como textos rituais constituem discursos para a análise de como práticas incorporadas concretas moldam contextos. A reflexão detida sobre práticas incorporadas como a possessão espiritual permite refletir não apenas sobre sistemas cosmológicos cerrados e estáveis, incluso sobre práticas historiográficas nativas, como bem ilustra o canônico filme de Rouch (Stoller, 1995).

Foge ao escopo desse artigo analisar em profundidade a contribuição crítica e o legado de *Os mestres loucos*.² Antes, objetivo reter, em um primeiro movimento analítico, o fato de que processos históricos marcados por mudanças

2 Dentre a vasta produção sobre Rouch, ver, dentre outros, Caixeta de Queiroz (2004); Freire (2010); Gonçalves (2008, 2009); Stoller (1992); Sztutman (2005, 2009); Taussig (1993, p. 241-244).

dramáticas e por atos violentos podem ser rememorados – e, mais importante, incorporados – por conexões miméticas que evocam o passado colonial em suas reverberações no presente. Dito em outros termos, a possessão espiritual pode ser repleta de referentes históricos críticos (Johnson, 2011; Romberg, 2014; Stoller, 1995; Taussig, 1993). Ao mesmo tempo, a conexão entre aquilo que colonizadores brancos simbolizam e a rememoração de conflitos históricos violentos não é evidente. Como demonstrou Severi (2000, p. 127) para o caso dos Kuna, o Homem Branco não necessariamente simboliza apenas poder, mas simultaneamente incerteza, ansiedade, sofrimento mental e mesmo loucura. Em contextos rituais, a recordação ritual do passado anda lado a lado com uma reconfiguração do domínio espiritual.

Neste artigo me ocuparei de espíritos de colonizadores holandeses na Guiana, antiga Guiana Inglesa. Mais especificamente, tratarei das relações entre *devotos(as)*³ da deusa hindu Kali, divindades e espíritos holandeses, seres responsáveis por causar uma série de doenças e aflições entre membros e frequentadores dos templos de Kali. Espíritos holandeses originaram-se, segundo uma narrativa muito difundida na Guiana, após as disputas entre colonizadores holandeses e britânicos,⁴ nos primeiros anos do século XIX. Nos conflitos com britânicos, famílias inteiras de holandeses teriam se suicidado para escapar de assassinatos brutais. Despossuídos de riquezas, terras, bens e propriedades, os holandeses também não receberam serviços fúnebres adequados. A índole dos antigos colonizadores em vida, marcada pelo ímpeto de enriquecer às custas de pessoas escravizadas, conjugada às suas terríveis mortes, imprimiram uma marca indelével na paisagem guianense: os principais locais de moradia desses espíritos são, até hoje, as antigas plantações de açúcar onde viveram no passado.

3 Neste artigo grifo em *itálico* os termos nativos, quando de sua primeira ocorrência. A depender da situação, insiro, entre colchetes, os termos originais, de modo a explicitar minhas escolhas de tradução.

4 As três regiões que compõe a Guiana – Essequibo, Demerara e Berbice – eram colônias holandesas até o início do século XIX, período no qual britânicos assumiram o controle administrativo e territorial da região. A unificação das três regiões se deu em 1831, dando origem à Guiana Inglesa. A independência dos britânicos sucedeu em 1966, quando o país passou a se chamar Guiana (Guyana).

Espíritos holandeses são, em seu ponto de vista e no de guianenses da região costeira do país,⁵ os verdadeiros senhores da terra [*masters of the land*], detendo prerrogativas sobre os locais onde se estabeleceram no passado. Tais prerrogativas revelam-se na predileção desses seres por possuir e atacar pessoas que vivem nesses locais, causando-lhes transtornos por desejos de vingança. Não raro, os espíritos – tanto de holandeses quanto de holandesas – surgem nos sonhos de homens e de mulheres para atacar-lhes sexualmente, provocando-lhes doenças, confusões mentais, desejos desmedidos, como compulsão por bebidas alcoólicas e libido aflorada, além de precipitarem suicídios – a Guiana tem, aliás, uma das maiores taxas de suicídio per capita do mundo, segundo a Organização Mundial de Saúde.

Nesse cenário, diversas pessoas, em sua maioria indo-guianenses, mas também afro-guianenses, buscam o auxílio de sacerdotes e de divindades hindus nos templos de Kali para se curarem das aflições causadas por esses espíritos, ou então para mitigar seus efeitos. Nos templos de Kali não é incomum a intrusão dos espíritos holandeses nas sessões rituais, pois esses seres têm outra característica: a mimetização de divindades hindus. Ou seja, os espíritos se fazem passar por deuses e deusas hindus para causar distúrbios, atestar seu poder e expressar seus pontos de vista. Esses espíritos podem, eventualmente, *trabalhar a favor* das pessoas, oferecendo conselhos e trazendo recompensas materiais para quem lhes faz ofertas em âmbito doméstico. Engajar-se com espíritos holandeses, entretanto, é algo arriscado, na medida em que eles são essencialmente traiçoeiros e egoístas, propensos a gerar confusões e dúvidas nas pessoas – algo evidenciado, para meus interlocutores, pelas tentativas desses seres de *se passarem por* divindades hindus.

Uma vez que as descrições de que disponho sobre espíritos de colonizados não estão apartadas das dinâmicas rituais hindus, tratarei inicialmente dos modos como os efeitos da agência de entes espirituais (particularmente divindades e espíritos dos mortos) são conhecidos, reconhecidos e interpretados (cf.

5 Ressalto que essa visão é corriqueira na região costeira da Guiana. Não sugiro, portanto, que distintos grupos ameríndios, que em sua maioria residem no interior do país, compartilhem esse ponto de vista. Ainda está para ser feito um balanço mais detalhado sobre as distintas concepções de autoctonia e soberania sobre a terra entre grupos ameríndios residentes na Guiana e guianenses da região costeira do país. Ver, entretanto, Mentore (2018) sobre socialidades ameríndias e relações com mortos na Guiana.

Wirtz, 2014) no culto a Kali, debruçando-me sobre a noção de *manifestação*. As qualidades perceptivas de ações corporais, atos verbais, discursos, narrativas e a manipulação de artefatos rituais⁶ podem figurar como índices da presença de entes espirituais e de seus efeitos no mundo (cf. Blanes; Espírito Santo, 2014; Keane, 2008). Assim, e como notaram com precisão Blanes e Espírito Santo (2014, p. 17), cabe atentar sob quais circunstâncias entes espirituais se manifestam, são interpretados e tornam-se objetos e sujeitos no mundo, que tipos de eventos ou experiências são tomados como índices válidos ou uma causa primária da agência espiritual e que modos de raciocínio, ou sistemas de inferência, são necessários para que esses entes venham a existir. Ao mesmo tempo, levar a sério a realidade êmica da possessão espiritual implica aceitar, também, as dúvidas, suspeições e acusações acerca da veracidade, simulação e autenticidade acerca dos eventos de possessão (Romberg, 2014). Tal perspectiva é relevante para o caso aqui em pauta pelo fato de meus interlocutores expressarem, reiteradamente, atitudes céticas quanto à genuinidade das manifestações de deuses e deusas hindus em humanos.

O material empírico aqui analisado foi coligido durante pesquisa de campo entre devotos e devotas do templo de Blairmont, localizado na parte ocidental da região de Berbice. Por dez meses, entre 2010 e 2012, observei e participei dos ritos semanais no templo, além de acompanhar *trabalhos* realizados em âmbito doméstico.⁷ Informações complementares foram obtidas em curtas saídas de campo levadas a cabo em junho e setembro-outubro de 2018. Nessas ocasiões pude observar não apenas aquilo que era feito em ações rituais específicas, como também envolver-me em conversas nas quais visões, e versões, retrospectivas de eventos passados ganhavam contorno por meio da confrontação e sobreposição de distintos pontos de vista.

6 Como demonstrei alhures (Mello, 2018), *murtis*, isto é, formas esculpidas de divindades, são fundamentais para se reconhecer dos sinais que permitem inferir qual divindade está se manifestando em um humano.

7 Tais trabalhos [*work*] são conduzidos por sacerdotes, acompanhados de assistentes, nas casas de devotos(as), sempre em virtude das recomendações expressas por divindades nos templos de Kali. Trabalhos em âmbito doméstico envolvem desde a realização de *family*, ou *ground*, *pujas* (isto é, ofertas para deuses ou deusas cultuadas por famílias) até práticas para aplacar a ação de espíritos ou os efeitos de feitiços.

Manifestação no culto à deusa hindu Kali

Transplantado para a Guiana por indianos e indianas que se deslocaram para o país na condição de trabalhadores contratados [*indentured labourers*] entre 1838 e 1917, após a abolição da escravidão negra no Caribe Britânico em 1834,⁸ o culto a Kali [*Kali worship* ou *Kali puja*] caracteriza-se por práticas de cura de doenças de origem física e espiritual. Semanalmente, divindades [*deotas*] hindus se manifestam nos corpos de especialistas religiosos para conduzir tratamentos terapêuticos, ocasiões nas quais revelam, por meio de atos verbais, as causas dos problemas que afligem as pessoas, bem como prescrevem atos de devoção a serem performados para solucionar tais problemas. Os ritos do culto a Kali são denominados *pujas*, ou seja, as manifestações de crença e submissão às divindades hindus por meio de preces, reverências e oferendas. Eventualmente, trabalhos são realizados em âmbito doméstico (ver nota 7).

No templo onde conduzi a maior parte de minhas observações, Blairmont, 17 *deotas* (divindades) hindus são cultuadas, seis das quais se manifestam em seus veículos humanos com mais frequência. O ponto culminante dos ritos semanais no culto a Kali consiste, precisamente, na invocação de deuses e deusas nos corpos de certos especialistas religiosos, *marlos*. Marlos são homens e mulheres cujos corpos servem de veículos das revelações e dos tratamentos terapêuticos conduzidos pelas divindades. As manifestações de deuses e deusas não são homogêneas, pois sempre se realizam em determinados níveis: mais ou menos *plenas*, *profundas* ou *puras*. Em realidade, o *shakti* (poder) das *deotas* nunca se propaga por completo, pois os corpos dos humanos são capazes de suportar [*sustain* ou *stand*] apenas uma pequena parcela desse poder. Mas há gradações: alguém *impuro* é incapaz de suportar uma manifestação e somente através de *treinamento* é possível *desenvolvê-la*.

O fator tempo é fundamental aqui. Manifestações se desenvolvem ao longo das semanas, a depender da constância da devoção e da observância de certas

8 O deslocamento de trabalhadores indianos para o Caribe fez parte de uma ampla dispersão global de trabalhadores da Índia no século XIX. No caso da Guiana, quase 240.000 trabalhadores e trabalhadoras da Índia imigraram para o local entre 1838 e 1917, data na qual o sistema de trabalho contratado [*indentured labour*] foi proibido pelo governo indiano. Para mais detalhes, consultar, dentre outros: Bahadur (2014), Laurence (1994), Look Lai (1993), Smith (1959) e Tinker (1993).

prescrições. Não há iniciação propriamente dita, como em muitas formações religiosas afro-americanas. Normalmente, a presença continuada em templos, a oferta de alimentos e, eventualmente, animais, aos deuses e às deusas, e a constância das preces tornam as pessoas permeáveis (cf. Busby, 1997; Marriott, 1976; Nabokov, 2000) à manifestação divina. O treinamento está sob controle dos sacerdotes, mas em última instância é determinado pelas próprias divindades. Desse modo, e semelhantemente ao caso descrito por Ishii (2013), as divindades não existem apenas como protótipos cujos atos servem de modelo à incorporação, mas também constituem a origem do poder emanado em humanos.

Assim, duas condições são indispensáveis para a manifestação. Em primeiro lugar, constância da devoção – ir ao templo, rezar, fazer ofertas, focar os pensamentos nas atividades rituais. Em segundo lugar, manter-se puro ao entrar em contato com as divindades, artefatos rituais e altares. É indispensável observar rigorosamente a *abstinência [fasting]*, evitando, três dias antes de ir ao templo, relações sexuais, a ingestão de alimentos de origem animal e o consumo de entorpecentes e bebidas alcoólicas. Mulheres menstruadas não podem acompanhar os ritos, tampouco quem tiver contato com pessoas recém-nascidas ou recém-falecidas. Em seu dia a dia, e em ocasiões específicas, humanos mantêm contato com pessoas, substâncias e seres impuros, daí ser necessário seguir certas prescrições, indispensáveis para manifestar mais plenamente e manter-se imune a *afetações* decorrentes da impureza.

Em Blairmont se diz tanto que as divindades se manifestam em humanos quanto que humanos manifestam divindades.⁹ A mesma divindade pode se manifestar em vários indivíduos simultaneamente, distribuindo-se parcial e diferencialmente em cada um deles. Divindades interagem entre si, dirigindo-se verbalmente umas às outras. Uma divindade refere-se a marlos em terceira pessoa e a si mesma em primeira pessoa, o que não anula a possibilidade de uma deota falar de si mesmo como se se referisse a outrem. Por exemplo, a deusa Kateri costuma dizer: “minha irmã [a deusa Mariamma] irá resolver isso”;

9 Exemplos: “[a deusa] Kateri se manifesta em Arjune”; “Shakeran manifesta Kateri”. Em orações em primeira pessoa se diz: “Kateri se manifesta em mim.” Além de *manifestation*, outros termos utilizados, com menor frequência, são: *play*, *vibration* e *tek [take] the body* – este último normalmente empregado em referência à ação de espíritos.

“minha filha que faz meu marlo é muito devota”; “eu sou muito poderosa”, e assim sucessivamente. A alternância entre primeira e terceira pessoa nas falas das deotas sucede porque idealmente pessoas que as manifestam não retêm lembrança alguma, pois a presença divina anula os sentidos, as sensações e a consciência das pessoas, acarretando em uma espécie de apagão, se diz.¹⁰

A anulação da consciência individual pelo poder divino não é tão transparente, contudo. Dadas as próprias limitações dos humanos, a manifestação das divindades *enfraquece* progressivamente, de modo que os sentidos normais do(a) marlo podem ser despertados paulatinamente, durante a manifestação. Não à toa, sacerdotes permanecem atentos aos sinais de enfraquecimento, refletido, por exemplo, na diminuição acentuada no ritmo da dança dos deuses. Nessas ocasiões utiliza-se de um expediente: o som de tamborins rituais é intensificado para dar maior plenitude à manifestação. Ou então as próprias divindades fazem uso dessa técnica, pois elas têm acesso ao estado interno de seus veículos humanos. Como notou Alfred Gell (1980, p. 237) em estudo realizado na Índia, se humanos se utilizam de técnicas corporais para ter acesso ao universo divino, as próprias divindades também necessitam dessas técnicas para realizar a si mesmas – daí que a manifestação pode decorrer também por conta de alguma *dívida* para com as divindades e/ou da insatisfação destas para com algum devoto.

Invariavelmente, as pessoas apresentam sinais de que uma divindade está prestes a se manifestar nelas: balançam suavemente suas cabeças, fecham os olhos, torcem os lábios, contraem as faces, têm espasmos, mas nem sempre começam a dançar. Os sinais emitidos pelas próprias divindades não impedem que as pessoas estimulem, por assim dizer, a manifestação nelas mesmas, afinal é necessário manter-se *focado* nas divindades, direcionando os pensamentos para elas. Lienhardt (1961, p. 62-65) já havia chamado a atenção para a existência de diversos contextos nos quais a possessão é esperada ou mesmo desejada. Como notou o autor, em certas circunstâncias, como os sacrifícios rituais, algumas reações são esperadas, exageradas e buscadas pelas pessoas, o

10 Alguns dos informantes de Bassier (1977, p. 11), ao contrário, afirmaram estar semiconscientes, ou totalmente conscientes, do que ocorria, mas sem poder controlar seu corpo e seus pensamentos.

que não invalida o fato de a possessão proceder de outras fontes e forças transcendentes à pessoa consciente que coopera com o porvir da possessão.

Como notou Scott (1994, p. 52-53, tradução minha), “os corpos são disciplinados, exercitados e treinados em função daquilo que pode ser vivido: capacidades, potencialidades e vulnerabilidades”. Essas capacidades e vulnerabilidades não são simbolicamente transparentes, pois são constituídas por contatos e relações que tornam corpos permeáveis a distintas forças, energias e potências de seres que, por terem estatuto ontológico distinto, predicam efeitos distintos. É importante reter que mesmo marlos experientes podem alternar estados de inconsciência e semiconsciência, às vezes em uma mesma sessão ritual. Pode bem ser que algum(a) marlo manifeste plenamente as divindades de início, logo após a invocação. Porém, seu corpo eventualmente não sustenta a manifestação por longos períodos, de modo que a consciência pessoal passa a interferir mais e mais nos julgamentos expressos durante a manifestação. Existe a possibilidade de as deotas deixarem os corpos dos “médiums” durante os rituais sem que a audiência perceba. As mensagens transmitidas nessas sessões são tomadas como índices fundamentais de inferência da profundidade das manifestações.

Em outras ocasiões, juízos mais enfáticos são proferidos, como nos constantes rumores sobre táticas empregadas em templos rivais. Inúmeras vezes ouvi relatos com o seguinte teor: pessoas de confiança de sacerdotes posicionam-se despreziosamente ao lado de indivíduos que vão aos templos pela primeira vez para escutar seus diálogos, ou então entabulam conversas despreziosas. Ao descobrirem os problemas pessoais desses indivíduos, os motivos que os levaram a procurar um templo de Kali, reportam esse conteúdo a sacerdotes e/ou médiums. Assim, aquilo que aparenta ser uma revelação divina durante o tratamento nada mais é do que a transmissão de algo previamente conhecido por quem *faz* o marlo. Devotos mais experimentados recomendam a noviços, inclusive, que evitem a todo custo compartilhar seus problemas, em especial quando vão a um templo desconhecido. Esse é um modo efetivo de *testar a veracidade* das manifestações.¹¹

11 No templo de Blairmont não era nada incomum ver cenas nas quais membros do local recusavam-se, terminantemente e com gestos expansivos, a ouvir qualquer comentário sobre a vida pessoal de alguém. *Nah tell me not'in. Mother gon' fin' out* [não me fale nada. A Deusa irá descobrir], dizia-se com frequência.

Além dessas técnicas de engano, admite-se francamente a possibilidade de alguém *forjar* [*fake*] uma manifestação. Não é à toa, portanto, que as manifestações procedam, elas próprias, a *verificações* [*proof*]. Ou seja, quando irrompem no corpo de marlos, as divindades inserem cubos de vela acesos, ou mesmo erguem os braços para receber chibatadas, com cordas grossas e molhadas, em diversas partes do corpo. A razão para esses atos explica-se pelo seguinte motivo: um indivíduo comum, em seu estado normal, não passaria incólume a queimaduras e/ou golpes violentos de cordas. Somente divindades *aguentariam* [*stand*] isso, sem deixar marcas em seus receptáculos.¹² Manifestações divinas não rebentam apenas com a invocação. Como algumas pessoas manifestam em outros momentos do rito semanal – e às vezes há um número grande delas nessa condição –, nem sempre é possível realizar as comprovações em todos aqueles que manifestam. É principalmente nessas circunstâncias que certos indivíduos fingem que manifestam

Em Blairmont, e em outros templos nos quais acompanhei sessões rituais, as verificações precedem a invocação, momento no qual se iniciam os tratamentos terapêuticos e as sessões oraculares. A expressão verbal dos pontos de vista das deotas é um dos últimos estágios do desenvolvimento da manifestação, pois a maneira pela qual as divindades se comunicam é, como dito, índice de sua plenitude. Quanto mais fluente e espontânea a fala de um(a) marlo, mais plena é sua manifestação.¹³ Talvez não seja coincidência o fato de a ingestão de cubos de velas acesas ser chamada de *fire oath*. É como se os próprios deuses fizessem um voto da autenticidade de suas presenças.

Em síntese, a manifestação é resultante da conjunção entre a devoção das pessoas, que deve ser contínua e tão irrestrita quanto possível, e a concessão de *dádivas* pelas divindades, que transferem partes ou essências de si mesmas (seus poderes, capacidades, pontos de vista) entre os humanos. Com os dados apresentados acima busquei demonstrar que técnicas particulares de discernimento de

12 Com efeito, já presenciei situações nas quais indivíduos receberam mais de 20 chibatadas em cada braço enquanto manifestavam divindades, sem que nenhuma marca desses golpes se mostrasse visível ao término dos ritos.

13 O fato de as divindades se comunicarem em inglês, e não em tâmil, como sucede em alguns templos, é valorizado em Blairmont. Para meus interlocutores, o diminuto número de indo-guianenses fluentes na língua dravidiana torna imperioso a presença de intérpretes, o que aumenta as possibilidades de fraude.

presença de entes espirituais em contexto ritual são atravessadas pelo ceticismo, por incertezas, suspeições e desconfianças. Disso não decorre que se coloque em dúvida o poder das divindades, afinal de contas é indispensável ter *fé* para tornar-se permeável às dádivas divinas (Bassier, 1977; Kloß, 2016; McNeal, 2011; Mello, 2014; Singh, 1978; Stephanides; Singh, 2000). Em todo o caso, a desconfiança não é o reverso oposto da confiança (Carey, 2017; Mühlfried, 2018). Cabe, portanto, tomar essas noções de modo relacional, atentando para o modo pelo qual as pessoas emitem juízos em situações práticas específicas. Nas próximas páginas me deterei de forma mais detalhada sobre um caso em particular, no qual a presença de espíritos de colonizadores, em interação com divindades e devotos de Kali, complexifica nosso entendimento sobre aquilo que Michael Taussig (1993) chamou de faculdade mimética, isto é, a faculdade de copiar, imitar, explorar diferenças, tornar-se outro. Relações com a alteridade e a representação do outro ganham contornos específicos pragmaticamente.

Deuses/espíritos

José, um homem de meia idade, era dono de um bar, pai de três filhos e casado há vários anos. O bar, localizado no mesmo terreno de sua casa, era frequentado por várias pessoas, que se apraziam com a expansividade do proprietário, sempre disposto a juntar-se aos clientes para confraternizar. Paulatinamente, José passou a consumir cada vez mais bebidas alcoólicas durante e após seu expediente de trabalho. Desde então, seu estado físico e emocional se deteriorou, com uma perda excessiva de peso e alteração drástica de humor: o homem brincalhão e amoroso tornou-se agressivo com a família, que o levou, sob seus protestos, a Blairmont.

Alguns membros e frequentadores de Blairmont relacionaram a mudança de humor de José a três fatores: 1) o descaso de José para com as divindades; 2) a ligação dele e de sua família com outro templo de Kali, onde *coisas más* eram feitas; 3) a ação de vizinhos invejosos, que teriam recorrido a um feiticeiro para arruiná-lo. Enquanto certas pessoas sugeriram que algum espírito impelia o consumo excessivo de álcool, outros creditavam essa insaciabilidade a Khal Bhairo, deus que ingere bebidas alcoólicas nos rituais. Isto é, sugeriam algumas pessoas, o descaso de José com Khal Bhairo fez com que o próprio deus se *hospedasse* em José [*host on him*], fazendo-o beber.

De qualquer forma, à parte essas especulações, poucos eram taxativos a respeito do que realmente se passava.

Em um domingo José foi a Blairmont para ser atendido por Khal Bhairo, que, naquela ocasião, se manifestava em Robert, um de seus filhos. Estava por perto nesse dia e acompanhei o seguinte diálogo.¹⁴

Khal Bhairo [manifestado no filho de José]: Onde está minha guirlanda [oferta de flores ao apreço das divindades]?

José: Desculpe, senhor [*master*]. Eu tive alguns problemas. Não consegui fazê-la.

Khal Bhairo: Eu não estou aqui para brincadeiras, *pujarie* [termo de tratamento honorífico]. Eu sou o senhor [*master*] e eu sou o pai [*father*].

Khal Bhairo proferiu essas palavras com furor e tocou o ombro de José com uma cana brava, ameaçando espancá-lo. Em seguida, disse, irritado: “Onde estão meus cigarros?” “Onde está minha bebida?” Um assistente adentrou no templo do deus e pegou uma garrafa de rum disposta no altar, servindo uma dose, enquanto José retirou um maço de cigarros de seu bolso. Ao beber o rum, e entre uma baforada e outra dos três cigarros que fumava ao mesmo tempo, Khal Bhairo voltou a falar, dessa vez com um tom mais ameno:

Khal Bhairo: Pujarie, você deve vir preparado. Você não trouxe nada para me dar. A única coisa que eu peço é minha puja [oferta]. Você me deu seus cigarros. Está evidente que você está me dando isso por me dar, sem devoção e sem vontade verdadeira. Eu não estou em seus pensamentos. Você só bebe e bebe. Você está atormentando sua própria família. Ademais, seu vizinho plantou coisas em seu jardim. Você deve deixar de ir ao outro templo que frequenta. O pujarie [sacerdote, no caso] daquele local apenas quer fazer dinheiro às custas de suas desgraças [...] Enfim, você tem um problema na sua fronteira,¹⁵ pujarie. Você precisa

14 Muito raramente utilizei de gravadores em minhas pesquisas. Como eu estava diretamente envolvido nos rituais, me servi de um telefone celular para fazer anotações.

15 *Boundary*, embora indique limites, não equivale exatamente aos marcos que definem, separam e conectam dois espaços (a fronteira de uma casa não equivale, por exemplo, a um espaço confinado por cercas, nem corresponde ao limite de dois terrenos). Nesse contexto, *boundary* refere-se tanto ao terreno onde se erigiu a casa de uma família quanto a seus arredores. *Yard work* é um trabalho que envolve a preparação de uma *mesa* para um espírito holandês. Ver abaixo.

fazer um *yard work* [trabalho realizado para espíritos holandeses em âmbito doméstico]. Faça os arranjos com meu sacerdote [o sacerdote de Blairmont, Bayo, no caso].

José escutou tudo passivamente, desorientado. Repentinamente, uma nova presença se materializou, alterando a percepção e o estado emocional do par que interagía. Vejamos:

Khal Bhairo: [berrando] Quem está dentro do meu filho [*child*]? Fale comigo! Seja o que for que está aí, fale comigo agora! Fale! Eu exijo!

José permaneceu postado no mesmo lugar, atônito, balançando lentamente o corpo de um lado a outro. Khal Bhairo voltou à carga:

Khal Bhairo: Eu sou o pai e o senhor. Você pode correr, mas não se esconder. Eu vou pegá-lo porque eu sou o pai. Eu comando e controlo tudo. Ninguém pode comigo. Eu sou o senhor. Mostre-se. Mostre-se, agora! Eu sei que você está aí.

Subitamente, José começou a pular e a dançar com os olhos fechados, com um braço esticado acima da cabeça e com expressões de dor em seu rosto, balançando o rosto de um lado a outro. A divindade à sua frente pegou um ramo de folhas *neem*, instrumento de cura, e passou a golpeá-lo violentamente, gritando:

Khal Bhairo: Você quer se passar por mim, hein? Você acha que pode me enganar? Eu sei que você está aí. Quem é você? Diga seu nome! Diga, se tem coragem. Eu sou terrível. Você não vai escapar.

Diante da mudez e da impassibilidade de José, Khal Bhairo dirigiu-se aos presentes, repetindo que era o senhor, o pai e que ninguém poderia escapar dele, nem mesmo *aquela coisa*, certamente a mesma responsável por *criar problemas para seu filho*. Paulatinamente, José recobrou os sentidos, sendo alimentado, banhado, varrido e aconselhado pela divindade. Sua esposa, sempre por perto, logo se encarregou de procurar o sacerdote para fazer os arranjos do *yard work*. Khal Bhairo, por sua vez, continuou a atender outros devotos utilizando-se do corpo de Robert como veículo de cura.

O entendimento desse tipo de episódio nunca é imediatamente evidente. É por meio de uma sucessão de camadas de interpretações, debates, discussões e olhares retrospectivos acerca de pequenos acontecimentos que vereditos (cf. Pelkmans, 2013) se formulam e se consolidam entre as pessoas. Quando acompanhei a interação narrada acima, pude discernir o que se passava porque já havia presenciado outras situações nas quais espíritos e outros seres malignos se manifestaram no templo. No caso em pauta, entende-se a explosão de fúria de Khal Bhairo ao levar-se em conta três fatores: 1) o fato de José ter sido possuído por um espírito; 2) por esse espírito ser o causador de problemas àquele e à sua família; 3) pelo espírito *ter se passado por* uma divindade.

Pequenos sinais podem confundir o observador e aqueles envolvidos com a situação. Quando alguém manifesta Khal Bhairo, a gestualidade é um dos índices da presença dessa divindade (e não de outra): é que Khal Bhairo costuma dançar pulando em uma perna só, ou então levantando seu braço acima da cabeça. O corpo de José moveu-se exatamente assim, mas esse índice corporal mascarou outra presença: o espírito, por meio de José, engajou-se em uma relação mimética com o deus em questão. Foram justamente as falas de Khal Bhairo, seus desafios e sua denúncia de que alguém se passava por ele que definiram quem estava se manifestando em José. A enunciação é um momento-chave da relação.

Gostaria de abordar outras problemáticas a partir de uma zombaria feita por um jovem assistente de Blairmont, Ryan, ao comentar esse ocorrido. Disse o rapaz: “Pobre José. Apanhou do filho e ainda teve que ouvi-lo dizer que ele era o pai.” Especificamente, Ryan se referia à cena do espancamento e aos pronomes usados pela manifestação de Khal Bhairo [*my child* e *I’m the father*]. Esse comentário, tão irônico quanto sugestivo, associa-se à possibilidade já apon-tada de alguém fingir que está manifestando, ou então ter feixes de consciência. O que ocorre quando um marlo (Robert, nesse caso), cuja consciência individual idealmente é anulada pelo shakti, é diretamente envolvido com quem busca ajuda? Afinal, quem manifestava Khal Bhairo nessa ocasião era o filho de José. Robert interagiu com José na condição de Khal Bhairo, mas é impossível saber, em última instância, se os modos de relacionalidade entre parentes interferiram na relação entre Robert/Khal Bhairo e José.

Nesse caso, a chacota de Ryan não era uma acusação quanto à plenitude da manifestação de Robert – ou melhor, pode-se dizer que retrospectivamente esse comentário não se tornou uma acusação. As manifestações de Robert,

por sinal, sempre foram consideradas profundas, dada a *força* do shakti em seu corpo, sua capacidade de sustentá-lo por horas a fio e dos *feitos* de Khal Bhairo em Robert. O comportamento da manifestação de Robert na interação com José, ademais, condizia com a maneira pela qual Khal Bhairo se apresenta aos devotos. Esse deus, simultaneamente *bom e terrível*, em suas próprias palavras, dirige-se às pessoas chamando-as de *my child*, se proclama o pai e o senhor, o que reverbera alguns dos temas mitológicos a ele associados (ver Mello, 2014). Ao desmascarar outra presença no corpo de José, Khal Bhairo assegurou ser capaz de controlá-la, desde que o fluxo de interação não fosse interrompido. Para tanto, cabia a José e à sua família averiguar o que tal ente desejava. Passadas algumas semanas, uma nova etapa do tratamento teve lugar, dessa vez na casa de José, onde a presença do espírito foi convocada em outros termos. Se a conduta de Khal Bhairo, no corpo de Robert, foi tomada como índice de autenticidade da manifestação desse deus, algumas dúvidas ainda pairavam no ar.

O senhor da terra

Na interação entre Khal Bhairo e José, o deus desmascarou outra presença e alertou-o sobre o problema em sua casa. Soube-se, posteriormente, através de novas revelações de Khal Bhairo – feitas por meio de outra marlo, Sundar – e da recapitulação de fatos passados (ver abaixo), que um espírito holandês era o dono da terra onde viviam José e sua família. Em um dia de semana, Bayo, sacerdote de Blairmont, auxiliado por um sacerdote assistente, um sacrificador, por mim e por outro marlo, Rickie, fomos à casa de José para realizar um trabalho e descobrir exatamente o que o espírito desejava – afinal, como já mencionado anteriormente, as reais intenções desses seres são frequentemente ambíguas, devido ao seu caráter traiçoeiro. Passo agora à descrição do que ocorreu nessa ocasião.

Quando os membros do templo chegaram à casa, por volta das sete horas da noite, todos se reuniram na cozinha e sentaram-se no chão, ou em cadeiras, em volta de uma *mesa*,¹⁶ na qual estavam dispostos vários itens: frutas (abacate, banana, mamão e maçã), uma galinha assada, pão com queijo, macarrão

16 Daí o *yard work* ser conhecido, também, como *table work*.

[*chow mein*], ketchup e pimenta, perfume, quatro copos plásticos preenchidos com arroz (em três deles, colocou-se uma vela branca no centro), balas, bolos, biscoitos de chocolate, água mineral, garrafas de refrigerantes, café, e garrafas de vodca e rum. Rickie, um jovem que incorporava as deusas Kateri e Mariamma em Blairmont, sentou-se em frente à mesa, cruzou as pernas e juntou as palmas das mãos, sussurrando algo inaudível. Permaneceu imóvel por alguns segundos e, subitamente, seu corpo foi projetado para trás, como se algo tivesse o golpeado. Respirou fundo, abriu os olhos, dos quais só se podia avistar a esclerótica e, a partir de então, não era mais Rickie quem estava ali: o holandês tomou seu corpo.¹⁷

Saudando a todos jovialmente, com um forte sotaque,¹⁸ o espírito desejou boa noite. Bayo, o sacerdote, postado à sua esquerda, em uma cadeira, retribuiu a saudação e agradeceu sua presença, dando início a um diálogo:

Bayo: Baba [termo de tratamento honorífico entre indo-guianenses], você deve saber a razão pela qual o chamamos hoje. Essa família tem sofrido muito com as ações de José, mas ele quer melhorar e pedir sua ajuda. Nós lhe pedimos que nos auxilie, por favor.

Holandês: Eu também quero resolver essa situação. Estou ouvindo vocês.

Bayo: Nós temos algumas suspeitas, mas queríamos saber se o lugar está contaminado.

Holandês: Sim [*ya*].

Bayo: Nós sabemos que há muitos senhores [*masters*, espíritos no caso] neste lote de terra. Eles podem estar com inveja.

O holandês interrompeu o diálogo e perguntou se, por gentileza, poderia beber um pouco de vodca e fumar cigarros. José lhe serviu a bebida e lhe alcançou um maço de cigarros. Enquanto esteve presente em Rickie, por aproximadamente

17 O modo pelo qual as pessoas invocam espíritos holandeses em seus corpos é algo um tanto misterioso, pois é necessário se estabelecer relações continuadas com espíritos para invocá-los, por meio de fórmulas secretas.

18 Por várias vezes, o holandês disse que não sabia qual era a palavra exata que deveria usar, pedindo ajuda aos presentes. Seu sotaque era tão acentuado que em alguns momentos os membros do templo e a família de José lhe pediram para repetir as frases. Não gravei nem tomei nenhuma nota durante essa conversação. Tão logo cheguei ao local onde estava hospedado, duras horas depois de o serviço ter acabado, reorganizei palavras-chave anotadas no celular e complementei a descrição com o que ainda me lembrava.

uma hora, o espírito entornou metade da garrafa de vodca e fumou por volta de quinze cigarros. O consumo de alguns dos itens da mesa sempre foi intermediado por pedidos de licença e por saudações. A galinha, temperada fartamente com ketchup e com pimenta, foi degustada vagarosamente, sendo apreciada entre doses de bebida e cigarros. Após tomar a primeira dose, o holandês chamou José:

Holandês: Você sabe qual é o problema, não?

José: Eu imagino. Tenho bebido muito.

Holandês: Não é isso. O que você faz quando bebe?

Entrementes, a esposa de José, Sati, tomou parte no assunto, impedindo qualquer reação do marido:

Sati: Ele não para de beber. Eu não consigo dormir. Eu tenho que chavear a porta do bar, senão ele tenta roubar a bebida. Todo dia é isso. Todo dia!

Holandês: [dirigindo-se a José] Viu o que você está causando?

À parte essa intervenção, Sati não interferiu no rumo das conversações, pelo menos não enfaticamente. Em praticamente toda a “consulta”, ela permaneceu resmungando, em voz baixa, os transtornos causados pelo marido, queixando-se de cansaço. A palavra voltou ao espírito:

Holandês: Responda-me. O que você faz quando bebe?

José: Eu não lembro.

Holandês: Eu vou lhe dizer. Você vai para o quintal no meio da noite, e fica despejando rum e cerveja no chão, oferecendo-os a todos [outros espíritos, no caso], menos para mim. Não fale e não fale dos outros. Quais nomes você fala?

José: Eu não sei exatamente.

Holandês: Exato. Você chama a todos, mas não me dá nada. E eu sou o dono dessa fronteira. O que você me deu, hein?

Nesse momento, Bayo deu um suspiro, olhou para todos, balançou a cabeça, e dirigiu-se a José: “Nós te avisamos.” Voltando-se para o espírito holandês, continuou a dar sua opinião, dizendo que um dos motivos de sua presença ali era para resolver a situação. “Vocês têm algo para mim?”, perguntou o espírito.

Um galo, de cor branca, foi trazido do fundo do quintal, e o visitante passou a segurá-lo em seu colo, alisando-o e lhe fazendo carinho, como se intentasse acalmá-lo. Trazendo-o para mais perto de si, o holandês serviu vodca em um copo e deu de beber ao galo.

Nesse ínterim, voltou à carga, confirmando a suspeita geral: José estava bebendo muito porque ele próprio o fazia beber; ele precisava de algo, mas não era *recompensado* [*rewarded*]. Em seguida, disse algo como: “Se você tivesse me dado alguma coisa desde o início, nada disso teria acontecido. Seu vizinho também é um problema, assim como o sacerdote do templo que vocês frequentavam”, completou. Ao ouvir isso, Bayo novamente se movimentou na cadeira, quase extasiado por confirmar novamente suas suspeitas, enquanto Sati murmurou: “Eu achei um sapo [*crapo*] no quintal. Esses vizinhos ficam jogando tudo quanto é coisa aqui dentro.”

Antes mesmo de o trabalho ser agendado, os membros de Blairmont (e Khal Bhairo) já haviam apontado as ações do vizinho e do sacerdote do templo outrora frequentado por José e por sua família como uma das causas de seu *sufrimento*. Em verdade, as duas coisas estavam conjugadas. Os vizinhos tinham muita inveja e ao buscarem ajuda em outro templo, a família incorrera em erro grave: o próprio sacerdote dali estava mancomunado com tal vizinho, além de ter os aconselhado, imprudente e malevolamente, a fazer uma mesa daquelas todos os meses, o que nunca deveria ter sido levado a cabo, pois não se deve aticar a *cobiça* de um holandês.

Ademais, tal mesa era ofertada aos espíritos errados, não ao dono da terra. Os membros de Blairmont souberam disso através das reclamações de Sati, cujas suspeitas em relação ao sacerdote do outro templo aumentaram depois de perceber que a vida de todos não progredia. Pelo contrário, desgraças recaíram sobre a família a partir do momento em que passaram a ir àquele local. Depois de ouvir a tudo pacientemente, enquanto fumava, bebia e comia, o espírito deu outro conselho a José: “Pare de ir àquele templo. Continue no templo do sacerdote que está aqui hoje.” Fez uma pausa, e perguntou: “Você quer falar alguma coisa?”

José inquietou-se, sentou em frente ao master e pediu licença para fumar também – gesto que fez alguns dos presentes sorrirem ironicamente. Entre uma baforada e outra, José confirmou que se sentia melhor desde o dia em que foi a Blairmont, quando se tratou com Khal Bhairo. Pediu perdão a todos e ponderou que era muito difícil parar de beber. “Esforce-se mais”, interrompeu o holandês.

A conversa prosseguia a fio e parecia longe do desfecho. Passados mais alguns minutos, o espírito entregou o galo de volta, indicando, com um aceno, que aceitava a oferenda. José, acompanhado do sacrificador de Blairmont, foi até o quintal, cavou um buraco perto de uma árvore e segurou o animal enquanto aquele consumava o sacrifício. A cabeça foi arrancada, colocada no chão por um instante e um cigarro foi aceso no bico do galo, no qual se despejou vodca, enquanto o sangue escorria lentamente no buraco, onde a cabeça foi enterrada. Bayo aproveitou o ensejo e disse:

Bayo: Bom, Baba, já é tarde e nós moramos longe. Queríamos saber se você está satisfeito.

Holandês: Ya.

Bayo: E quanto aos demais senhores [*masters*]?

Holandês: Não se preocupe. Eu sou o verdadeiro senhor [*master*]. Eu controlo a fronteira e todos que estão aqui. Ninguém mais vai perturbá-los. Apenas me deem o que é do meu direito.

O espírito passou a conversar privadamente com a filha de José, uma menina de apenas oito anos de idade, enquanto os demais presentes se dirigiram a um aposento anexo. Não soube qual foi o teor exato do diálogo com a menina, mas devo notar que os outros dois filhos de José e de Sita, Robert incluso, ficaram-se mudos durante todo o trabalho. Depois de aproximadamente dez minutos, o espírito chamou a todos novamente, agradeceu-lhes a presença e fez um último alerta a José: “Pense na sua filha, homem. Se você quer alguma coisa, sacrifique-se.”

Em seguida, o corpo de Rickie tremeu-se todo, projetando-o no chão. O espírito partira. Um limão foi espremido em volta de Rickie para afastar possíveis *contaminações*, José ofereceu-nos comida e cerveja e partimos de volta para nossos locais de moradia. Semanas depois, José reapareceu em Blairmont, com muitos quilos a mais, repleto de sorrisos e manifestando gratidão aos membros do templo e às divindades, em especial a Khal Bhairo. Seu problema fora resolvido.¹⁹

19 Esses acontecimentos se deram em 2011. Anos depois, em 2018, soube que toda a família migrou para o Canadá, outro sinal evidente de prosperidade.

Mimesis, dúvida e poder

Em um instigante texto sobre indeterminação e corporalidade mimética em Porto Rico, Raquel Romberg (2014) pergunta-se de que modo dúvidas sobre a veracidade de eventos de possessão espiritual são formuladas sem, necessariamente, negar-se totalmente a autenticidade das mensagens transmitidas por entes espirituais. Ao se tratar de percepções coletivas e julgamentos individuais é fundamental, sugere a autora, perguntar-se quem está sendo testado: médiuns? Entes espirituais? Ou ambos? Wirtz (2007), por sua vez, demonstra que atitudes céticas são integrais às manifestações de fé de *santeros* em Santiago de Cuba, concorrendo para a avaliação de performances rituais por meio de expectativas e olhares retrospectivos. A avaliação da autenticidade de experiências religiosas é variável: diferentes participantes dos rituais reportam diferentes interpretações de eventos religiosos. Com efeito, como sugeriram Lambek (1981) e Boddy (1989) de forma pioneira, a possessão espiritual tem o potencial de estabelecer canais de comunicação por meio dos quais mensagens transmitidas por espíritos podem alterar significativamente as interpretações de eventos passados, do presente e do porvir, justamente por terem conotações subversivas, ainda que ambivalentes e ambíguas, como notou Boddy (1989) para o caso de mulheres que interagem com os *zar* no Sudão. Cumpre destacar, justamente, que a autoridade e a veracidade implícitas nas mensagens transmitidas por entes espirituais não são transparentes.

Em um interessante texto, Judith Irvine (1982) pergunta-se de que modo pessoas que testemunham episódios de possessão espiritual interpretam-nos como instâncias de mediunidade. Para a autora, cabe analisar como atos verbais e outros meios comunicativos concorrem para a consolidação, ou não, de certas interpretações, bem como para a definição dos significados desses eventos em contextos específicos. Assim, a inteligibilidade da comunicação espiritual não é propriedade dos códigos de espíritos em si mesmos, mas um “tema negociável envolvendo a participação de membros da audiência” (Irvine, 1982, p. 244, tradução minha). Diferentes ocasiões rituais, por sua vez, ainda que possam clarificar os significados de certos comportamentos – tome-se como ilustração as reações do sacerdote de Blairmont após a confirmação de suas suspeitas pelas explanações do espírito – não necessariamente encerram controvérsias e dúvidas; ao contrário, rituais podem fornecer mais elementos para deliberação.

Esses apontamentos são relevantes para se pensar o próprio modo como construí minha narrativa sobre o caso de José. Uma série de rituais e interações entre distintos agentes resultou no efeito desejado – a cura de José, inclusive por meio de ofertas dedicadas ao espírito. As incertezas causadas pela própria aparição do espírito progressivamente deram lugar à consolidação de interpretações sobre o que estava ocorrendo e sobre o que deveria ser feito. A intervenção do deus Khal Bhairo, desmascarando uma presença que ocultava a real identidade do espírito, sessões oraculares e o diálogo durante o table work não configuraram uma sequência linear de eventos, cujos significados já estavam dados. Certas suspeitas foram efetivamente confirmadas, mas poderiam não o ser: os rumos das interações, e a consolidação de certos vereditos e de certas interpretações, ganharam forma paulatinamente. Nesse sentido, minha narrativa, embora enquadre certos eventos em uma sequência temporal, busca destacar o caráter mutável de históricas marcadas pela presença de espíritos (ver Cardoso, 2007).

A partir do caso aqui reconstituído em maior detalhe, pode-se dizer que os pontos de vista veiculados por espíritos, divindades e devotos(as) de Kali, dentro e fora do templo de Blairmont, foram marcados por uma série de “validações empíricas” (cf. Pelkmans, 2013) de mensagens transmitidas em distintos momentos. O modo pelo qual tais validações se tornam vereditos (ou melhor, versões estabilizadas sobre certos acontecimentos e seus desdobramentos) é repleto de evidências fragmentárias, ambivalências, dúvidas, hesitações e testes de hipóteses. Assim, o “senso do inesperado” (cf. Cardoso, 2007, 2014) da agência de entes espirituais torna a dúvida um elemento central das interações entre espíritos, divindades e humanos. Dúvidas não necessitam ser abordadas à luz de suas funções sociais, nem enquanto aspectos transitórios de crenças (ver Holbraad, 2012; Bubandt, 2014). Como notou Pelkmans (2013), dúvidas e incertezas apontam não apenas para questões ontológicas (o que é) ou epistemológicas (o que é verdade), mas também para referentes pragmáticos, para a questão do que fazer.

Os problemas de José desestabilizaram seu meio doméstico e culminaram na intrusão de um espírito no espaço ritual de Blairmont. Embora as divindades hindus possam curar as pessoas de influências malignas, o preceito estabelecido é o de que espíritos não devem ser *cultuados* no templo – somente em âmbito doméstico ofertas a espíritos podem ser levadas a cabo. Ainda assim,

o espírito rebentou em Blairmont para dar mostras de suas demandas e de seu poder sobre José, mimetizando seres igualmente poderosos, as divindades hindus. Não obstante a denúncia imediata de Khal Bhairo, pode-se dizer que a busca pela semelhança pode consistir em um meio, um estágio intermediário. Como notou Caillois (1984, p. 27) em um instigante texto, a assimilação ao espaço pode se dar pela despersonalização, pela incorporação de atributos distribuídos em uma ambiência e dos seres que nela habitam. A semelhança é obtida pela combinação de um certo número de pequenos detalhes que, isoladamente, não têm nada de excepcional, mas cuja combinação produz um resultado único.

De acordo com meus interlocutores, espíritos holandeses são artífices de trapagens, deleitam-se em trair as expectativas das pessoas com falsas promessas,²⁰ se fazem passar por divindades, ou mesmo assumem compleições físicas distintas para atingir seus fins.²¹ De fato, fraudes, artifícios, ocultações e truques são técnicas potencialmente eficazes (Taussig, 2016, p. 463). Em alguma medida, José – e sua família – lograram benefícios após uma série de tormentos porque o espírito, autointitulado senhor da terra, foi nutrido com ofertas rituais, atestando sua soberania sobre um espaço habitado inclusive por outros espíritos.

O desfecho dessa relação, entretanto, não estava dado. Em primeiro lugar porque espíritos holandeses não são facilmente expelidos de seus lugares de habitação; no máximo, são aplacados. Em segundo lugar, e como já mencionado, são traiçoeiros e, tal como os colonizadores holandeses no passado, gananciosos. Por mais curioso que possa parecer, do ponto de vista de guianenses de todas as origens étnicas da região costeira do país os verdadeiros donos da terra não são os ameríndios, mas justamente os espíritos holandeses. Nesse

20 Descrevi em outro lugar (Mello, 2014, p. 367-406) outros casos de aflições causadas por espíritos holandeses, um dos quais teve desfecho particularmente dramático: uma jovem suicidou-se após os ataques recrudescerem, mesmo após a (falsa) promessa de um espírito, que afirmou, publicamente, que não causaria mais transtornos à jovem após receber ofertas rituais.

21 No caso de ataques sexuais em sonhos, espíritos holandeses podem assumir a forma de homens e/ou mulheres de distintas origens, assemelhando-se a pessoas de origem europeia, africana ou indiana, por exemplo. Por motivos de espaço não tratarei aqui dos sonhos, algo a ser trabalhado em outro artigo (ver, entretanto, Mello, 2014, p. 373-381).

sentido, as imagens de autoctonia associadas a esses seres são uma fonte de onde estes retiram parte de seu poder.

No único artigo publicado que trata extensamente, e de forma criativa, de espíritos holandeses na Guiana, Brackette Williams (1990) acompanhou situações nas quais espíritos recontaram suas histórias e suas tragédias pessoais a moradores da região costeira do país. Segundo Williams, ao evocarem acontecimentos traumáticos do passado, marcados por atrocidades impetradas pelos britânicos, os espíritos esforçavam-se por ter suas histórias conhecidas, dirigindo sua vingança a guianenses no presente, que eram considerados, por aqueles, como os herdeiros das propriedades e do poder que perderam nas disputas com outros colonizadores. Homens e mulheres guianenses utilizavam-se de características das representações anglo-holandesas, e de estereótipos sobre grupos étnicos (cf. Williams, 1991), para formular o conteúdo e a estrutura dos rituais nos quais espíritos holandeses participavam, que informavam, por sua vez, as respostas humanas à presença continuada dos espíritos no país e em suas vidas. Assim, nas interfaces entre vivos e mortos, os espíritos incorporavam vários arquétipos coloniais, evocando autoctonia, violência, brutalidade e falsidade (Williams, 1990, p. 148-149). Na linha de argumentação aberta pela autora, sugeri, igualmente, que a aquisição e a transmissão de conhecimento histórico associado a imagens de violência do passado colonial passam necessariamente pelas relações entretidas com espíritos.

A incorporação, ainda que parcial e limitada, de espíritos em espaços rituais hindus aponta para o fato de que o universo espiritual do culto a Kali expandiu-se com a experiência histórica (ver Stoller, 1989, para uma análise mais detalhada desse tópico entre os Songhay). Para os fins deste artigo, interessa reter que imagens sobre o passado colonial, tal como encarnadas pelos espíritos holandeses, informam o próprio modo pelo qual poderes perigosos podem ser invocados, canalizados e transgredidos. Com efeito, a intervenção de divindades e de especialistas religiosos que mobilizaram inclusive o espírito que afligia José foi fundamental para o desfecho de seu tratamento terapêutico. É necessário destacar que alguns membros de Blairmont julgam temerário aconselhar-se com holandeses, devido à sua índole traiçoeira. Ademais, indivíduos que invocam espíritos holandeses em seus corpos (sempre homens, até onde pude apurar) devem ser extremamente cautelosos para não serem *afetados* e/ou incorporarem, em suas vidas, predicados dos espíritos, afinal a

fusão de perspectivas pode ter efeitos indesejados e perigosos. Como notou Willerslev (2007) em outro contexto, a perspectiva e a identidade de sujeitos não necessariamente são atributos fixos ou estáveis, mas antes uma condição vulnerável passível de ser transformada, ou mesmo dissolvida, pela dinâmica das relações entretidas com entes espirituais. No caso do culto a Kali, é recomendável, aliás, que indivíduos que invocam espíritos holandeses sejam marcos, pois a presença de divindades hindus em seus corpos contrabalança efeitos nocivos. Manifestar divindades implica outra ordem de consubstancialidade: o shakti, poder divino, é dotado da capacidade de anular poderes nocivos.

As intersecções entre os pontos de vista de espíritos, divindades e humanos abriram espaço para potenciais imaginativos para aquilo que poderia, do contrário, não ser falado, ser inacessível, ou inatingível (cf. Wirtz, 2014). Em um cenário marcado por dúvidas, a intervenção prática em uma ordem de relações amparou-se em versões estabilizadas sobre as ordens de causação de pequenos acontecimentos. Os procedimentos rituais levados a cabo no templo e na residência de José decorreram, em larga medida, das revelações divinas, expressas em um cenário no qual a verdade é constantemente questionada pela própria veracidade dos seres (cf. Taussig, 2016) que expressaram seus pontos de vista. Para a sorte de José (e de sua família), a manifestação de Khal Bhairo foi plena, isenta de equívocos e enganos. Em um universo povoado por forças espirituais, os poderes de espíritos holandeses foram canalizados de modo positivo, mormente porque as tentativas de fraude do espírito não passaram pelos testes do poder divino.

Referências

- BAHADUR, G. *Coolie woman: the odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- BASSIER, D. W. *Kali Mai worship in Guyana: an overview*. Georgetown: University of Guyana, 1977.
- BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. Introduction: on the agency of intangibles. In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. (ed.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p. 1-31.

BODDY, J. *Wombs and alien spirits: women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

BUBANDT, N. *The empty seashell: witchcraft and doubt on an Indonesian island*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

BUSBY, C. Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 3, n. 2, p. 261-278, 1997.

CAILLOIS, R. Mimicry and legendary psychasthenia. *October*, v. 31, p. 16-32, 1984.

CAIXETA DE QUEIROZ, R. Jean Rouch: o sonho mais forte que a morte. *Devires*, v. 1, n. 2, p. 110-147, 2004.

CARDOSO, V. Narrar o mundo: histórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007.

CARDOSO, V. Spirits and stories in the crossroads. In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. (ed.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p. 93-107.

CAREY, M. *Mistrust: an ethnographic theory*. Chicago: Hau Books: The University of Chicago Press, 2017.

FREIRE, B. Táticas táteis ou um certo tato tático: o corpo extenso de Jean Rouch. *R@u: Revista de Antropologia da UFSCAR*, v. 2, n. 1, p. 47-72, 2010.

GELL, A. The gods at play: vertigo and possession in Muria religion. *Man*, v. 15, n. 2, p. 219-248, 1980.

GONÇALVES, M. A. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

GONÇALVES, M. A. Encontros “encorporados” e reconhecimento pelo corpo: filme e etnografia em Jean Rouch. *Devires*, v. 6, n. 2, p. 28-45, 2009.

HOLBRAAD, M. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

IRVINE, J. The creation of identity in spirit mediumship and possession. In: PARKIN, D. (ed.). *Semantic anthropology*. London: Academic Press, 1982. p. 241-260.

ISHII, M. Playing with perspectives: spirit possession, mimesis, and permeability among the *buuta* ritual in South India. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, n. 4, p. 795-812, 2013.

JOHNSON, P. C. An Atlantic genealogy of "spirit possession". *Comparative Studies in Society and History*, v. 53, n. 2, p. 393-425, 2011.

KEANE, W. The evidence of senses and the materiality of religion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 14, p. S110-S127, 2008.

KLOß, S. *Fabrics of indianness: the exchange and consumption of clothing in transnational Guyanese Hindu communities*. New York: Palgrave MacMillan, 2016.

KRAMER, F. *The redfez: art and spirit possession in Africa*. London: Verso, 1993.

LAMBEK, M. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

LAURENCE, K. O. *A question of labour: indentured immigration into Trinidad and British Guiana, 1875-1917*. Kingston: Ian Randle, 1994.

LIENHARDT, G. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Cambridge: Clarendon, 1961.

LOOK LAI, W. *Indentured labor, Caribbean sugar: Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

MARRIOTT, M. Hindu transactions: diversity without dualism. In: KAPFERER, B. (ed.). *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.

MCNEAL, K. *Trance and modernity in the Southern Caribbean: African and Hindu popular religions in Trinidad and Tobago*. Gainesville: University Press of Florida, 2011.

MELLO, M. M. *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MELLO, M. M. Murtis em movimento: relações entre pessoas, coisas e divindades em um templo hindu na Guiana. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 103-130, 2018.

MENTORE, G. Of vital spirits and precarious bodies in Amerindian socialities. In: FORDE, M.; HUME, Y. (ed.). *Passages and afterworlds: anthropological perspectives on death in the Caribbean*. Durham: Duke University Press, 2018. p. 54-79.

MÜHLFRIED, F. (ed). *Mistrust: ethnographic approximations*. Bielefeld: Transcript, 2018.

NABOKOV, I. *Religion against the self: an ethnography of Tamil rituals*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PELKMANS, M. Outline for an ethnography of doubt. In: PELKMANS, M. (ed.). *Ethnographies of doubt: faith and uncertainty in contemporary societies*. London: Tauris, 2013, p. 1-42.

ROMBERG, R. Mimetic corporeality, discourse, and indeterminacy in spirit possession. In: JOHNSON, P. C. (ed.). *Spirited things: the work of possession in Afro-Atlantic religions*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p. 225-256.

SCOTT, D. *Formations of the ritual: colonial and anthropological discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

SEVERI, C. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 121-155, 2000.

SINGH, K. *Kali Mai puja: a study of a Guyanese East Indian folk cult in its social-cultural context*. Georgetown: Department of Caribbean Studies, University of Guyana, 1978.

SMITH, R. Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. *Population Studies*, v. 13, n. 1, p. 34-39, 1959.

STEPHANIDES, S.; SINGH, K. *Translating Kali's feast: the goddess in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdam: Rodopi, 2000.

STOLLER, P. *Fusion of the worlds: an ethnography of possession among the Songhay of Niger*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

STOLLER, P. *The cinematic griot: the ethnography of Jean Rouch*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

STOLLER, P. *Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauka in West Africa*. London: Routledge, 1995.

STOLLER, P. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

SZTUTMAN, R. Imagens perigosas: a possessão e a gênese do cinema de Jean Rouch. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 115-124, 2005.

SZTUTMAN, R. A antropologia reversa de Jean Rouch: de *Os mestres loucos* a *Petit à petit*. *Devires*, v. 6, n. 1, p. 108-125, 2009.

TAUSSIG, M. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

TAUSSIG, M. Viscerality, faith, and skepticism: another theory of magic. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 3, p. 453-483, 2016.

TINKER, H. *A new system of slavery: the export of Indians overseas, 1830-1920*. 2nd ed. London: Hansib, 1993.

WILLERSLEV, R. *Soul hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press, 2007.

WILLIAMS, B. Dutchman ghosts and the history mystery: ritual, colonizer, and colonized interpretations of the 1763 Berbice slave rebellion. *Journal of Historical Sociology*, v. 3, n. 2, p. 133-165, 1990.

WILLIAMS, B. *Stains on my name, war in my veins: Guyana and the politics of cultural struggle*. Durham: Duke University Press, 1991.

WIRTZ, K. *Ritual, discourse, and community in Cuban santería: speaking a sacred world*. Gainesville: University Press of Florida, 2007.

WIRTZ, K. Spirits materialities in Cuba folk religion: realms of imaginative possibility. In: BLANES, R.; ESPÍRITO SANTO, D. (ed.). *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014. p. 126-156.

Recebido: 31/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/31/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

O simulacro da Rainha: performance, ritual e corpo no Reisado Santa Helena

The simulation of the Queen: performance, ritual and body in the Reisado St. Helena

Ribamar José de Oliveira Junior*

* Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Doutorando em Comunicação e Cultura

ribamar@ufrj.br

<https://orcid.org/0000-0002-5607-2818>

Lore Fortes**

** Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Natal, RN, Brasil

lorefortes4@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0046-7359>

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão antropológica para a performance de Francisca da Silva, mais conhecida como Tica, brincante da tradição cultural do Reisado no figural de Rainha no grupo Santa Helena em Juazeiro do Norte, interior do Ceará. O interesse consiste em perceber a forma com que Tica produz a dissidência sexual e de gênero por meio do uso do corpo na repetição da performatividade feminina, sobretudo na forma de inventar a existência social a partir dos eixos de precariedade e de vulnerabilidade. Ao trazer a manifestação popular religiosa do Reisado, procuramos perceber como a noção de teatro como encantamento aparece no momento em que Tica incorpora a Rainha no rito, principalmente do ponto de vista da majestade no corpo da brincante que dignifica a vida comum a partir da expansão criativa e política da dança no contexto subversivo da imitação.

Palavras-chave: cultura popular; gênero; performance; Reisado.

Abstract

This article presents an anthropological reflection for the performance of Francisca da Silva, better known as Tica, who plays the cultural tradition of the Reisado in the figural of Queen in the Santa Helena group in Juazeiro do Norte, in the interior of Ceará. The interest is to perceive the way in which Tica produces sexual and gender dissidence through the use of the body in the repetition of female performativity and is therefore a way of inventing social existence from the axes of precariousness and vulnerability. In bringing the popular religious manifestation of the Reisado, We try to perceive how the notion of theater as enchantment appears at the moment when Tica incorporates the Queen in the rite, mainly, from the point of view of critical power that the majesty of the giver dignifies the common life from the creative expansion and dance politics in the subversive context of imitation.

Keywords: popular culture; gender; performance; Reisado.

Introdução

Com uma estrela de pérolas brancas no meio da testa, a coroa do figural¹ de Rainha enfeita a cabeça de Francisca da Silva, mais conhecida como Tica, que vestida de noiva se prepara para cortejo de Reisado em Juazeiro do Norte, interior do Ceará. O festejo natalino, chamado de Ciclo de Reis, geralmente ocorre no município da segunda quinzena de novembro à primeira quinzena de janeiro do ano seguinte. Segurando um retrovisor de uma motocicleta, a brincante² do grupo Santa Helena se olha e pede para que o primeiro autor escolha um dos anéis que ela irá utilizar na performance daquele dia de Reis, 8 de janeiro de 2018. Tica coloca o anel verde no dedo anelar da mão esquerda e espera o ônibus chegar para transportar os demais brincantes do grupo do bairro Frei Damião para o centro da cidade. O percurso dançado começa na Praça da Prefeitura e segue até a Praça Padre Cícero ao som de zabumba, rezas e cantorias.

A cena descrita aparece entre o período de outubro de 2016 a março de 2019, no qual conversamos com Francisca da Silva, mais conhecida como Tica, Rainha na tradição religiosa do Reisado em Juazeiro do Norte. No período em que se iniciou a pesquisa, ela morava no bairro Frei Damião, ao lado da casa de José Amaro da Silva, mais conhecido como Mestre Dedé, dono do Boi, ou seja, proprietário mestre do grupo Santa Helena. Atualmente, Tica mora no bairro Timbaúbas em uma casa azul com o companheiro Cícero, embaixador³ do grupo de Dedé. O encontro começou após a apuração de uma pauta jornalística da 3ª edição do *Jornal Sertão Transviado*,⁴ mídia impressa experimental elaborada durante a vigência do projeto “Sertão transviado: outros Cariris”, vinculado às Pró-Reitorias de Extensão e de Cultura da Universidade Federal do Cariri (UFCA), nos anos de 2016 a 2018. O jornal teve como linha editorial os entrelaçamentos entre gênero e sexualidades diante da cultura popular na região do Cariri, sobretudo na visibilidade e na dizibilidade das paisagens transviadas,

1 De acordo com a narrativa do Reisado e o linguajar popular, a palavra “figural” está associada à noção de personagem, incorporado durante a performance cênica da dança.

2 Termo utilizado para nomear pessoas que dançam Reisado a partir da noção de que a tradição religiosa é um brinquedo sagrado, como menciona Barroso (2017).

3 O “embaixador” é umas figuras que compõe os cordões do Reisado, ou seja, que está presente no formato do cortejo, colocado entre duas fileiras de até seis brincantes em cena.

4 Edições disponíveis para leitura digital em: <https://issuu.com/sertaotransviado>.

como sugere o conceito de Bento (2017) que propõe uma releitura brasileira do *queer*, no sul do Ceará.

O objetivo inicial era produzir uma entrevista com Tica a fim de elaborar um perfil para a edição do impresso, porém após a condução da pauta surgiu o interesse de acompanhar as práticas da brincante durante as performances do grupo Santa Helena e as suas execuções cotidianas da performatividade de gênero,⁵ nas explanações de Butler (2016). A performance aparecia como ponto privilegiado para entender o simulacro da Rainha na incorporação de Tica na mesma medida em que a cotidianidade da brincante surgia como fio condutor de uma trajetória marcada pelas condições de precariedade e de vulnerabilidade. A pesquisa pretendeu acompanhar os ensejos para o rito e para os atos que envolvem tanto os preparativos como também a reprodução do corpo para a dança.

Era uma tarde do dia 5 de outubro de 2017. Após três batidas na porta da casa de Dedé, ele abre e explica que Tica havia saído para trabalhar com a carroça coletando materiais recicláveis para o sustento. A rua não possuía calçamento, nem saneamento básico. Josefa da Silva, mais conhecida como Zefinha, matriarca do grupo por ser a mulher mais velha do Reisado, segura na costela direita o filho mais novo de Dedé, que, chupando a chupeta, encara a lente da câmera pendurada no pescoço do primeiro autor.

Retornamos à tarde naquele mesmo dia. A porta da casa de Tica já estava aberta, um cachorro estava deitado na calçada e a burra Nina, transporte do casal, descansava comendo capim. Antes de pedir para entrarmos, Tica pediu desculpas. Lamentou o fato de estar trabalhando tanto e de não ter nos recebido na hora correta. De dentro, Cícero grita sem saber que tem visita na sala de estar. A sala é pequena, na parede quadros tamanho 10x15 de imagens de santos populares, dos familiares e da pintura vernácula do Sagrado Coração de Jesus. Com um rosário pendurado no pescoço, uma blusa cor-de-rosa e uma saia preta com rajadas brancas, Tica cruza as pernas e fala seu nome, conforme está no registro oficial: Francisco da Silva.

5 Segundo a autora, “performatividade não é um jogo livre nem uma autoapresentação teatral; não pode também ser igualada à performance. Além disso, a regulação não é necessariamente aquilo que coloca um limite à performatividade, a regulação é, ao contrário, aquilo que impele e sustenta a performatividade” (Butler, 1993 p. 93, tradução nossa).

Não demora muito para Tica explicar que “nasceu de papo para cima”.⁶ A parteira quando viu que o menino, assim lido pela heteronorma, da falecida Tereza havia vindo ao mundo como tal, anunciou de antemão que ele ia ser mais mulher do que homem, nas palavras de Tica. Porém, isso não aparece como argumento suficiente para Tica querer mudar os nomes ou fazer uma modificação corporal. Desse modo, Tica considera que é “mais feminina do que masculino”, “pois de acordo com a visão da parteira, antes da leitura do discurso médico, o bebê que nasce de papo para cima, tradicionalmente é mulher, e o bebê que nasce de papo para baixo ou emborcado, é tradicionalmente homem” (Oliveira Junior, 2019, p. 7). Devota de São Francisco, santo que deu origem ao seu nome, ela nunca casou na Igreja, mas conta que se apaixonou por Cícero nos cordões⁷ do Reisado. O convite para participar do grupo foi por meio de Zefinha, que, apesar de não ser a dona do Boi, pela memória que não abarca as toadas cantadas, dá o espaço para o filho cantar, Dedé.

Em 2015, pela primeira vez, Tica ocupa um figural tido como feminino. Sai no cortejo do Reisado Santa Helena como Rainha, sob autorização do Mestre Dedé. O Mestre explica que o “jeito” da brincante não desfez a beleza e a majestade da Rainha. Desse modo, é possível perceber nas mediações da cultura popular da região do Cariri cearense a presença subversiva da performance na produção de sentido na cultura. Como Rainha, Tica alcança uma poética que afirma um novo olhar sobre o que seja considerado tradicional através de uma complexa relação entre a prática do Reisado e os ativismos das dissidências sexuais e de gênero que, segundo Colling (2018, p. 162), “entendem que as identidades são fluidas e que novas identidades são e podem ser criadas, recriadas e subvertidas permanentemente”.

Nesses termos, o interesse da pesquisa consiste em perceber o contexto em que Tica produz a dissidência sexual e de gênero por meio do uso do corpo na repetição da performatividade feminina, sendo essa forma uma maneira de inventar a existência social a partir dos eixos de precariedade e de vulnerabilidade. Ao trazer a manifestação popular religiosa do Reisado, procuramos

6 Expressão popular para designar a posição de cabeça para cima, exatamente o inverso da posição do corpo de bruços.

7 Como é chamada a organização dos brincantes em cena de acordo com o formato do cortejo em apresentação.

perceber como a noção de teatro como encantamento aparece no momento em que Tica incorpora a Rainha no rito, principalmente do ponto de vista da potência da majestade do figural que dignifica a vida comum a partir da expansão criativa e política da dança no contexto subversivo da imitação.

A pesquisa etnográfica, nos moldes de Pereira (2012), começou com Tica, no momento em que, após nove meses do exercício do ofício antropológico (Oliveira, 1988) diante das idas a campo, das entrevistas semiestruturadas e das observações do cotidiano, a brincante para e pergunta sobre a sexualidade do primeiro autor, mais especificadamente, se ele era “mona”, como ela. O ocorrido do dia 9 de julho de 2017 na sala de estar de Tica, contou muito sobre alteridade, como menciona Goldman (2006), na prática antropológica e contribuiu positivamente para a etnografia das práticas que envolviam a visibilidade da experiência LGBTQ+⁸ na cultura popular cearense.

Esta pesquisa etnográfica procura afirmar, como destacam Rohden, Russo e Roca (2017), a possibilidade de fronteiras fluidas e porosas contra a fixidez do essencialismo na cultura popular, sobretudo nos estudos de gênero e sexual a partir dos ativismos das dissidências na cultura, sendo o conceito de Colling (2018, p. 161) importante para perceber que “os preconceitos nascem na cultura e que a estratégia da sensibilização via manifestações culturais é mais produtiva”.

Assim, acreditamos que o figural de Rainha oferece um artifício para se pensar a produção de saberes desterritorializados em intervenção com a produção do corpo nas invenções das tradições culturais. Uma vez que, “à medida que alguém se torna aquilo em que se torna, elx muda tanto quanto elx próprio” (Pereira, 2017, p. 158). Ao considerar que “a pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar” (Peirano, 2014, p. 379), visamos acompanhar os momentos específicos durante o percurso etnográfico sobre a vivência de Tica para refletir sobre o simulacro da Rainha na performance da brincante. No sentido de discutir as relações entre drama social e drama estético de Tica, o diagrama de Schechner (1976), visto como um oito deitado em que na ponta de cada laço do número estão situados o drama social e o drama estético, oferece um ponto de partida para a análise.

8 LGBTQ+ é a sigla de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros e Queers. O sinal positivo pretende alcançar as dinâmicas de gênero e sexualidade a partir das disparidades que Colling (2015) pontua entre o movimento LGBT e os ativismos *queer*.

Performance e ritual: o simulacro da Rainha

Quase todos os Reisados se apresentam no cortejo que simula as caminhadas de guerreiros ou peregrinos, influenciados pelas profecias e pelos heróis. “Em todos os casos, trata-se de um grupo em travessia, cuja origem e destino são desconhecidos pelo público e não vividos pelos brincantes” (Barroso, 2013, p. 109). O gesto performativo da Abrição de Portas, segundo o autor, anuncia o rito de criação capaz de delinear a esfera sagrada pela licença pedida para adentrar a casa. Nas cidades são utilizados quadras, praças e salões para se dançar. Os bailes representam as danças ou as coreografias, após o baile o primeiro entremeio a ser puxado pelo mestre é o Boi.

O autor traz que o Boi é feito de maneira artesanal; tradicionalmente, sua armação ocorre com arcos de varas flexíveis que retratam as costelas do bicho, chamado de Boi de Costela ou de Vara. No caso dos Reisados de Congo, o entremeio ganha nome de Boi de Junta pelo fato de que é um brincante que incorpora o bicho, entrando dentro dele. Os enfeites do Boi estão a critério de cada grupo. No decorrer da cena do entremeio, são variados os procedimentos que vão do levantamento do Boi até a sua morte, as peças são puxadas e cada cena é elaborada pelos brincantes com o objetivo de ressuscitar o animal. Já a Burrinha está mais associada ao folguedo de forma lírica e feminina, conforme o autor, o bicho vem preso no corpo do brincante com material de madeira. O entremeio aparece conduzido por um rapaz vestido de menina com uma saia colorida e blusa de mangas compridas.

Dentro da performance são diversas as cantorias, elas aparecem dispostas entre as peças, os repentes, os relaxos, as loas e as loudaças.⁹ Tradicionalmente, as peças versam sobre temas diversos e revelam o caráter improvisado da cena. Os repentes representam versos improvisados sobre “questões sérias, como problemas sociais, religioso, políticos, econômicos e etc.” (Barroso, 2013, p. 270). Os relaxos são cômicos e invertem os valores sociais em disputas improvisadas, o autor percebe que muitas vezes essas cantorias trazem uma visão negativa e discriminatória com as mulheres. As loas são direcionadas a pessoas respeitadas e entes queridos, destacam em louvores e devoção cumprimentos

9 Esses tipos de cantorias adquirem um caráter cômico nas apresentações na mesma forma de reverência a alguém durante a encenação do Reisado.

formalizados, enquanto as loudaças adquirem um caráter cômico nas apresentações na mesma forma de reverência a alguém.

Barroso (2013) define a performance cênica do Reisado entre um gestual singular e acrobático, destaca que muitas vezes as cenas são encorpadas pelos brincantes e mestres que possuem quase 70 anos da idade. Os atores-dançarinos no folguedo desempenham “movimentos preestabelecidos, executados por corpos preparados, que incorporam procedimentos artísticos e cotidianos, característicos do que a antropologia teatral considera ser o ator performático” (Barroso, 2013, p. 306). Segundo o autor, a contribuição pessoal da dança, recebida pelos gestos, vozes e movimentos da tradição, revela a inclusão de novos signos e a recriação de enredos, evidenciados pela forma com que se observa e se capta a transmissão oral. Diante do talento individual do brincante é possível perceber que há a adaptação da dança com a flexibilidade necessária do lugar e do momento.

Bois e Reisados utilizam formas cênicas características das sociedades tradicionais, nas quais prevalece o espírito religioso, a visão sagrada do universo e onde o mundo preserva o seu encanto. Originam-se de ambientes onde o homem e natureza, arte e vida, ainda não estão todo apartados. Como expressões de culturas orais, utilizam linguagens mito-poéticas que, muitas vezes, não privilegiam a palavra no processo de comunicação. (Barroso, 2013, p. 307).

A cosmologia da tradição não só aparece assentada no pensamento mágico, como também atesta as formas do fenômeno teatral. No processo de criação artística, o autor aparta que o Reisado se apoia em matrizes tradicionais para desempenhar a construção de situações dramáticas com base no improviso, entre o público e os brincantes, através da ritualização de códigos sistematizados no corpo e na fala, principalmente na criação de arquétipos pautados pelo imaginário coletivo.

Desse modo, o “percurso do cortejo performático aparece permeado por processos de aprendizagens do corpo, ainda mais de forma subversiva, quando o corpo aparece marcado pela dissidência na releitura de uma possível tradição transviada” (Oliveira; Fortes, 2018, p. 59-60). Ao levar em consideração as narrativas do cortejo, evidencia-se a relação de gênero e sexualidade a partir do símbolo ritual na performance cênica da Rainha e da experiência de Tica.

Em um primeiro momento, percebemos a performance cênica do Reisado como um rito de passagem que aparece entre os fenômenos liminares e liminoides, ritos e brincadeiras, como explica Turner (2012). Quando Barroso (2017) considera o Reisado um brinquedo sagrado, o autor destaca que o brincante possui o dom de brincar, percebido por um mestre e aprimorado pela dança. Diante das definições de Turner (2012) sobre liminar e liminoide, percebemos que o tempo que o brincante leva para aprender a dança de Reisado está na fase liminar, na medida em que elabora o saber do corpo nos terreiros na preparação para o rito, e a performance cênica da brincadeira está no liminoide, quando o brincante esboça a seriedade do rito religioso na brincadeira de Reis.

No sentido de discutir as relações entre drama social e drama estético de Tica, o diagrama de Schechner (1976) oferece um ponto de partida para a análise da performance da Rainha do Reisado Santa Helena. É importante destacar que o drama social aparece como “a unidade empírica do processo social onde derivaram e continuam a derivar os variados gêneros da performance cultural” (Turner, 1987, p. 92, tradução nossa). Nesse sentido, consideramos que o vestido branco da Rainha, no grupo do Mestre Dedé, aparece como um símbolo ritual que proporciona a ação em cena da personagem de Tica “como um potencial criador ou inovador da ação humana” (Turner, 2012, p. 214). É como se, durante o cortejo de Reisado, o figural da Rainha tanto ganhasse como perdesse significado quando incorporado por Tica, pois a produção de performatividade de gênero da brincante perpassa o rito mediado pelo improvisado. Assim, observamos o envolvimento total de Tica na posição de Rainha.

Para tanto, partimos da noção de Turner (1982) sobre a performance completar uma experiência. No caso de Tica, consideramos a hipótese de que durante a performance, dentro do vestido branco da Rainha, tida como um figural feminino do Reisado, a brincante significa a experiência como mulher transexual. Pois é o momento em que a enunciação descritiva do corpo de Tica pela parteira, como feminino por ter nascido de papo para cima, aparece evidenciada na enunciação performativa com a experiência na cultura popular através da feminilidade da personagem da Rainha do Reisado. “O significado surge quando tentamos associar o que a cultura e a língua cristalizaram a partir do passado com o que sentimentos, desejamos e pensamos em relação ao instante presente da vida” (Turner, 2005, p. 177).

Desse modo, esta etnografia se encaixa em uma das sete áreas que Schechner (1973) descreveu sobre a teoria da performance, no caso, na análise da performance da vida cotidiana de Tica e a sua relação com as reuniões do Reisado. Podemos dizer que a mera experiência de Tica se torna “uma experiência” a partir do momento em que ela é nomeada Rainha pelo Mestre Dedé. Pois “a mera experiência é, simplesmente, a passiva resignação e aceitação dos eventos” (Turner, 2005, p. 178). Ocupar um figural feminino dentro do Reisado aparece como uma experiência formativa e transformativa, ou seja, “sequências distinguíveis de eventos externos e de reações internas a eles tais como iniciação em novos modelos de vida” (Turner, 2005, p. 179).

No primeiro dia em que Tica saiu de Rainha, em 2015, ela conta que durante a performance ela não sabe as pessoas a viam como homem ou como mulher, mas, para ela, o mais importante era brincar. Logo, percebemos que ocupar o posto de Rainha do Mestre Dedé era para Tica a necessidade de “encontrar significado naquilo que se apresentou de modo desconcertante, seja através da dor ou do prazer, e que converteu a mera experiência em uma experiência” (Turner, 2005, p. 179). Assim, como explicitado em Oliveira Junior (2019), a fala de Zefinha que reconhece o gênero e a sexualidade de Tica a partir do modo como ela apresenta, aparece diante de uma diretriz significativa que emerge da subjetividade como brincante, tanto da matriarca do grupo como da brincante.

Pois se para Turner (2005) é irrelevante que o passado revivido pelo presente, tempo entendido pela duração da performance cênica do Reisado, seja “real” ou “mítico”, consideramos que a ficção da Rainha em Tica proporcionou um ritual de passagem do corpo de Tica do estado de abjeção para o espaço político. Quando Zefinha diz que convidou a brincante para o Reisado em um momento de crise vivido por Tica, a matriarca usa uma frase que relembra a sororidade entre as mulheres: “Ela é mulher assim como eu.” Assim, é possível destacarmos a processualidade do drama social diante das relações de gênero e sexualidade e a relação com o drama estético na performance tradicional.

Do teatro ao ritual, é como se no drama social de Tica primeiramente ela violasse uma norma estabelecida e socialmente aceita, destacada no fato de Tica ser uma mulher que nasceu com pênis e de “papo para cima”; em seguida, houve uma crise ao adentrar os grupos de Reisado e ocupar figura masculina, como embaixador; e, a partir da crise um processo de negociação ocorresse no Santa Helena, quando Tica pede para ser Rainha, e Dedé, ao reconhecer

o gênero dela na forma como ela apresenta, houvesse uma reintegração, “a qual envolve o ajustamento a uma situação cultural original quanto o reconhecimento da permanência do cisma” (Carlson, 2011, p. 167). Como destaca Dedé, Tica ficou muito bonita como Rainha “na forma como ela é”. Do ritual ao teatro, ao acompanhar os movimentos da vida social de Tica dentro do Reisado, percebemos que o drama social da brincante suscita os cinco momentos da “experiência vivida”, definidos por Turner (1982).

Daí a importância dos dramas sociais, e dos rituais que os suscitam (através de rupturas socialmente instituídas) ou deles emergem (como expressões de uma ação reparadora). No espelho mágico dos rituais, onde elementos do cotidiano se reconfiguram, recriam-se universos sociais e simbólicos. (Dawsey, 2006a, p. 18).

No primeiro, a brincante ocupa o figural de Rainha, algo acontece na percepção dela e no grupo de Reisado; no segundo, a experiência do passado, a noção de que ela “seria mais feminina do que masculino”, é evocada e delineada pela incorporação da Rainha; no terceiro, as emoções dos eventos passados podem ser revividas pela forma como a memória aparece no saber corporal da brincante, na medida em que Tica aprimora o corpo em uma produção de performatividade tida como feminina na esfera da teatralidade do gênero, como aponta Butler (2016); no quarto, o enunciado performativo da parteira diante do corpo de Tica encontra uma relação na construção do significado de Rainha; no quinto, Tica expressa o seu gênero feminino na feminilidade da Rainha e, por assim dizer, a experiência da brincante parece se completar como vivida por meio da arte performativa do Reisado. Desse modo, “Turner comenta que o ritual e as artes performativas derivam do cerne (“coração”) liminar do drama social” (Dawsey, 2006a, p. 20).

Assim, o Reisado proporciona na condição de brincante uma fonte de poder liminar e o figural de Rainha detém na produção performativa do corpo de Tica uma forma liminoide. Dawsey (2006a) destaca duas características das formas liminoides, a primeira é de que elas ocorrem nas margens, ou seja, distantes da centralidade dos processos sociais e isso pode estar associado aos arranjos da heteronormatividade no campo da tradição da cultura popular; e a segunda é que além de ser mais criativas, podem também ser subversivas e, assim, destacamos a forma com que os saberes populares, tanto da parteira como do Mestre Dedé, legitimam o corpo de Tica como um corpo possível e legível.

Experiências de liminaridade podem suscitar efeitos de estranhamento em relação ao cotidiano. Enquanto expressões de experiências desse tipo, performances rituais e estéticas provocam mais do que um simples espelhamento do real. Instaura-se, nesses momentos, um modo subjuntivo (“como se”) de situar-se em relação ao mundo, provocando fissuras, iluminando as dimensões de ficção do real – f(r)iccioneando-o, poder-se-ia dizer – revelando a sua inacababilidade e subvertendo os efeitos de realidade de um mundo visto no modo indicativo, não como paisagem movente, carregada de possibilidades, mas simplesmente como é. Performance não produz um mero espelhamento. (Dawsey, 2006b, p. 136, grifo do autor).

Em uma das canções do Reisado, momentos iniciais do rito de abertura de portas, chamado pelo Mestre Dedé de “abrição de portas”, há a cantoria de uma peça em que um dos versos diz “entramos nesta nobre sala”. Assim, pode-se dizer que uma mulher transexual dentro de um grupo de tradição, ao entrar em uma sala e dançar em uma praça pública, abre estratos mais amplos da vida social a partir do direito de aparecer e da esfera visível do gênero. O momento em que Tica não sabe se as pessoas a veem como homem ou como mulher é o momento que Dawsey (2005, p. 167) sugere como o de repensar o lugar olhado (e ouvido) das coisas, onde “estruturas decompõem-se – às vezes, com efeitos lúdicos. O riso faz estremecer as duras superfícies da vida social”. A noção de riso do brincante de Barroso (2017) se associa de noção de liminoide da brincadeira de Turner (2012), pois as formas sérias do rito brincam gêneros, por assim dizer.

Parece ser no espelho da antiestrutura, como sugere Turner (1969), que a Rainha reverte relações de poder e rejeita a abjeção do corpo por meio da experiência liminar no Reisado e do *límen* do drama social de Tica. É nesse ponto que o vestido do figural ganha a conotação de símbolo ritual poderoso na incorporação da brincante. “Inversamente, personagens estruturalmente frágeis transformam-se em seres de extraordinário poder” (Turner, 1969, p. 94-130, tradução nossa). A antiestrutura se aproxima do que Barroso (2013) aborda como teatro encantado do Reisado, principalmente quando o autor menciona que o encantamento ocorre quando o brincante entra em cena e dignifica a vida comum no imaginário popular da majestade, e o desencantamento, quando o brincante sai de cena e retorna ao cotidiano.

Portanto, pode-se dizer que a Rainha ao ser incorporada por Tica perpassa o efeito do espelho mágico e, em estado performático, proporciona ruídos nos quilombos a partir da tensão carregada entre os corpos. “Entidades ambíguas ou anômalas, consideradas como sendo estruturalmente perigosas, energizam circuitos de comunicação atrofiados. Abrem-se passagens em sistemas classificatórios estáticos. Surgem áreas de contágio. Espaços híbridos” (Dawsey, 2005, p. 166). Assim, o drama social de Tica, do rito ao teatro e do teatro ao rito, dentro do diagrama proposto de Schechner (1976), se relaciona com o drama estético da Rainha na medida em que a brincante, enunciada performativamente pela parteira e pelo Mestre Dedé, “usa as ações da vida social como matéria-prima para a produção do drama estético” e a Rainha pode representar a utilização “das ações tiradas do teatro como modelos para subsequentes ações sociais” (Carlson, 2011, p. 185). Esse movimento entre Tica e Rainha parece, como aponta Turner (1982), mais cíclico do que linear.

Portanto, cabe dizermos que a forma com que Tica sai do espaço da abjeção pela transexualidade perpassa um símbolo, vestido de Rainha, que “vincula ao grupo e elabora a ligação do sujeito com a sua própria experiência, e por isso ele pode transformar” (Cavalcanti, 2013, p. 422). O Reisado proporciona a liminaridade como rito pela experiência em *communitas*, ao inverter os papéis sociais, e a Rainha agencia pelo símbolo ritual a eficácia da reprodução performativa do gênero de Tica, e pode ser considerada o ponto de chegada da performance até a experiência social da brincante. Podemos dizer que Tica “contraproduz”, nos termos de Preciado (2004), a tradição por meio da antiestrutura no Reisado.

Brincadeira de gênero na Rainha do Reisado Santa Helena

Nesse sentido, a contrassexualidade de Preciado (2004) não seria a criação de uma nova natureza, mas o fim da Natureza como ordem que legitima a sujeição dos corpos. “Uma análise crítica da diferença de gênero e de sexo, produto do contrato social heterocentrado cujas performatividades normativas foram inscritas nos corpos como verdades biológicas” (Preciado, 2004, p. 21, tradução nossa). Em relação a Foucault, Preciado (2004) tece a noção do corpo como espaço de construção biopolítica. Na perspectiva foucaultiana, compreende-se que dispositivos de poder operam na ordem da disciplina diante

dos corpos, portanto o sexo seria uma tecnologia biopolítica.¹⁰ Nesse sentido, estaria a tecnologia social heteronormativa – entendida como conjunto de instituições tanto linguísticas como médicas ou domésticas, que produzem constantemente corpos-homem e corpos-mulher – como uma máquina de produção que funciona mediante a invocação performativa do sujeito como corpo sexuado.

Scott (1995) revisita a visibilidade da experiência para falar da nova história que alcançava a experiência das mulheres, sobretudo na possibilidade da perspectiva social do gênero ser desenvolvida como uma categoria de análise. É o que acontece a partir da segunda metade do século XX, quando Miskolci (2005) explica que o desvio dá lugar às diferenças como categoria de análise diante da forma de questionar os valores que servem como critérios para a invenção do Outro na sociedade. Miskolci (2005) destaca que a sociologia do desvio surge de uma inflexão epistemológica em que a normalidade e o desvio passam pela abordagem das diferenças, sobretudo pelo declínio dos modelos biológicos de identidades sociais. Isso pode ser explicado por Preciado (2004), quando ele destaca que a categoria de homossexual foi uma falha na *máquina heterossexual*. Por assim dizer, a identidade homossexual seria um acidente sistemático e, logo, estigmatizada como antinatural, abjeta e anormal em benefício às práticas de produção natural da heteronorma. Portanto, porque a heterossexualidade é uma tecnologia social e não uma origem natural fundadora, é possível derivar e inverter suas práticas na produção da identidade sexual.

Variante da sociologia do desvio, a teoria *queer* surge no final dos anos de 1980 como uma crítica cultural aos estudos de gênero, e não como uma proposta de solução aos problemas abordados nos estudos do corpo; o *queer* parte de abrir a perspectiva para as noções de heterossexualidade compulsória e da teoria da performatividade frente às práticas e saberes sociais. O termo *queer* pode ser traduzido do inglês como algo estranho, excêntrico, raro e extraordinário, como explica Louro (2003). As análises *queer*, com o objetivo de positivar

10 Se pudéssemos chamar de 'bio-história' as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de 'biopolítica' para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana. (Foucault, 1988, p. 134).

a conhecida forma pejorativa de insultar pessoas LGBTQ+,¹¹ buscam desconstruir categorias identitárias através do esmiuçamento dos processos histórico que as criaram. “Gênero e sexualidade são construídos através de inúmeras aprendizagens e práticas, empreendidas por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais, de modo explícito ou dissimulado, num processo sempre inacabado” (Louro, 2008, p. 17). Nesse sentido, a perspectiva transviada de Bento (2017) destaca que “um novo corpo conceitual foi acionado para interpretar dimensões da vida tidas como imutáveis, ahistóricas: performance, heteronormatividade, normas de gênero, paródia de gênero, dispositivo da transexualidade, heteroTerrorismo” (Bento, 2014, p. 50).

Na trajetória de Tica existe a formação de guetos, que Simões e França (2005) entendem como lugar de autoaceitação e reconhecimento. É o que se percebe quando Tica fala sobre a brincadeira de esconde-esconde na infância, “que era diferente”. “O que chamamos de ‘gueto’ é algo que só pode ser delimitado ao acompanharmos os deslocamentos dos sujeitos por lugares em que se exercem atividades relacionadas à orientação e a prática homossexual” (Simões; França, 2005, p. 310). Ou seja, lugares que performatizam, por meio itinerante, o desejo. No começo da adolescência de Francisca, a formação dos guetos se inscreve na rua, com os “entendidos” e as “monas”. Os pés de juá na Praça Padre Cícero eram espaços de subversão dos desejos e lugar de liberação da performatividade.

A Praça Padre Cícero após as 22 horas se assemelha ao que Butler (2001) chama de “zonas invisíveis e inabitáveis”, onde estão os corpos que não “importam” ao mesmo tempo que sofrem opressão, são pontos de resistência. “Paradoxalmente, é ali também que seus corpos se tornam ‘materializáveis’ e assim disciplináveis” (Miskolci; Pelúcio, 2007, p. 262). Nesse sentido, é possível tecer a noção de corpo abjeto que designa o lugar em que demarca “pessoas que não gozam do estatuto de humanos e, por isso, podem ser violentadas” (Colling, 2015, p. 125).

Quando Tica se assume como homossexual, há uma primeira ruptura. A identificação com a categoria acontece como forma de sair de um possível armário e ter a possibilidade de reivindicar uma identidade ou identidade

11 LGBTQ+ é a sigla de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros. O sinal positivo é utilizado para alcançar uma amplitude maior diante do movimento LGBTQ e ativismos *queer*.

alguma. Pois, como pontua Sedgwick (2007), o armário gay não é uma característica apenas das vidas de pessoas gays. O armário é tido como “dispositivo de regulação da vida de gays e lésbicas que concerne, também, aos heterossexuais e seus privilégios de visibilidade e hegemonia de valores” (Sedgwick, 2007, p. 19). Aos 18 anos, Tica sente vontade de transicionar de sexo, mas não concretiza o procedimento. Como destaca Bento (2014), a experiência transexual revela traços estruturantes das verdades para gêneros, para as sexualidades e para as subjetividades. Desmistificando o saber/poder médico, o qual afirma que as pessoas transexuais têm uma completa abjeção em relação aos seus corpos, Tica convive há 55 anos com um pênis e, segundo ela, “isso não a faz menos mulher”. Por estar na meia-idade, Tica já supera a expectativa de vida das pessoas transexuais no Brasil, que segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é de 35 anos.

O encontro de Tica com os Reisados possibilita uma *queerização* da cultura popular. O ativismo *queer* volta-se contra a legislação não voluntária da identidade e, nesse sentido, busca desvelar os mecanismos sociais que estabelecem imposições identitárias. O que o difere, como aponta Colling (2015, p. 240), do movimento LGBT, que, “através da afirmação de identidades, tenta forçar todas as pessoas não heterossexuais e não cisgênero a se enquadrar em uma das identidades do LGBT”. Logo, Tica abre uma perspectiva transviada para dentro da produção de corpo na narrativa do folguedo do Reisado no grupo Santa Helena. No figural de Rainha, Tica imita o gênero feminino

Ao dizer que o gênero não é só performativo, como também prostético, por se dar na materialidade dos corpos, Preciado (2004) entende a identidade sexual como um efeito de reinserção das práticas de gênero no corpo. Um exemplo disso é quando Tica veste o vestido branco do figural de Rainha na comemoração de oito anos de casamento e diz se sentir no dia das apresentações do Reisado na rua. “O ato de pôr uma roupa, escolher uma cor, acessórios, o corte de cabelo, a forma de andar, enfim, a estética e a estilística corporal, são atos que fazem o gênero, que visibilizam e estabilizam os corpos na ordem dicotomizada dos gêneros” (Bento, 2014, p. 60).

Assim, o papel que os figurais do Reisado inscrevem no corpo dos brincantes faz com que Tica vá além do corpo-mulher e imite a performance na rua como um espaço em que a dissidência sexual e de gênero é produzida no corpo, ou seja, em simulacro.

É a habilidade para fazer com que a personagem pareça crível para produzir o efeito naturalizado. Esse efeito é, em si mesmo, o resultado de uma corporificação de normas, uma reiteração de normas, uma encarnação da norma racial e de classe que é, por sua vez, a figura de um corpo que não é nenhum corpo em particular, e também o ideal morfológico que continua sendo o modelo que regula a atuação, mas de que nenhuma atuação pode aproximar-se. Significativamente, essa é uma representação que surte efeito, que produz o efeito de autenticidade, na medida em que não pode ler-se. Porque a “leitura” significa degradar alguém, expor o que não funciona no nível da aparência, insultar ou ridicularizar alguém. (Butler, 1993 p. 129, tradução nossa).

Ao aprender epistemologicamente com as práticas culturais e manifestações populares, se entende por que os estudos transviados na análise da performance da brincante desenvolvem agenciamentos localizados através da materialidade performativa. Com isso, a teoria consubstancialidade das relações sociais, desenvolvida por Kergoat (2010), aponta a interdependência dos conflitos de classe, de gênero e raciais. A posição de enunciação de Tica não só é marcada pela performance, mas também por uma estrutura econômica condicionada a uma classe social que demarca o corpo.

De acordo com Kergoat (2010), para compreender de maneira não mecânica as práticas sociais de homens e de mulheres frente à divisão do trabalho é necessário pensar sob o prisma do conceito de consubstancialidade e coexistência. A autora destaca que as relações sociais são consubstanciais e coexistentes, sobretudo, porque “as relações sociais de classe, gênero e ‘raça’ se reproduzem e se co-produzem” (Kergoat, 2010, p. 94). Assim, a análise antropológica de Tica à luz dos estudos transviados permite desatar os nós das práticas sociais que se originam na resistência da tradição. Nesse sentido, em Tica as práticas sociais contestam as relações sociais. “São as práticas sociais – e não as relações intersubjetivas – que podem dar origem a formas de resistência e que podem, portanto, ser portadoras de um potencial de mudança no nível nas relações sociais” (Kergoat, 2010, p. 95).

Na perspectiva da consubstancialidade é possível pensar que não é por ser transexual que Tica desempenha um papel subversivo, mas sim por imitar a Rainha e coletivizar a produção de sentido no simulacro do Reisado, principalmente por se transformar em um sujeito coletivo produtor de sentido.

Kergoat (2010) lembra que a subversão só pesa sobre as relações sociais se for coletiva e nesse ponto é possível retomar o entendimento de Barroso (2017) a respeito do rido do brincante no Nordeste e o seu caráter coletivo. “Destaca-se que o riso brincante é, principalmente, um riso coletivo. Um riso que se engendra em comunidade, que nasce da embriaguez comum, das relações íntimas e do contato corporal, entre brincantes e comunidade” (Barroso, 2017, p. 242).

Portanto, as relações a partir da performatividade na leitura de gênero passam pelo viés de classes populares, por vezes, não abordadas ou secundarizadas no contexto *queer*. É nesse sentido que o pensamento transviado invade a produção cultural no Reisado, ao realizar o movimento autorreflexivo e contínuo onde há resistência das realidades analisadas. Afinal, “a potência da teoria *queer* e seu não congelamento em teorias prévias e sem conexões com as histórias locais dependerá de sua capacidade de absorver essas experiências outras” (Pereira, 2012, p. 389).

Assim, a cultura popular e o folguedo do Reisado inventam novas formas de estar no mundo, atravessadas por noções de que o corpo é pensado na performance cênica da rua.

Há um tipo de agência que não se assemelha às ações reivindicatórias da linguagem dos movimentos sociais, mas que se envolve com determinadas formas de conhecimento e de fazer religioso, com mitologia e performances rituais, com teoria e códigos religiosos. (Pereira, 2012, p. 385).

Tica busca estabelecer uma relação com o Reisado, como se ser Rainha e ocupar um figural feminino justificasse sua sexualidade e sua própria feminilidade, assim como pontua Pereira (2012), ao citar as travestis e a sua relação com os santos de cabeça, para pensar a mitologia dos orixás, para pensar as transformações corporais e os desejos.

Tica sai de um espaço em que seu corpo é abjeto para outro em que seu corpo é legítimo. O figural de Rainha seria para Tica “tão mediador quanto a biotecnologia” (Pereira, 2012, p. 388). Nesse contexto, o seu corpo parece atravessar o espaço público com o ativismo e a devoção. Pelúcio (2012, p. 412) ao desmontar fronteiras sobre a produção de corpos, diz que não se pode esquecer de pensar nossas peculiaridades locais, por isso explica que

na geografia anatomizada do mundo, nós nos referimos muitas vezes ao nosso lugar de origem como sendo “cu do mundo”, ou a fomos sistematicamente localizando nesses confins periféricos e, de certa forma, acabamos reconhecendo essa geografia como legítima. E se o mundo tem cu é porque tem também uma cabeça. Uma cabeça pensante, que fica cima, ao norte, como convêm às cabeças.

Desse modo, apontamos que a performance de Tica como Rainha está próxima dos ativismos das dissidências sexuais e de gênero, nos termos de Colling (2018), e reflete uma produção própria do corpo a partir do contexto cultural na qual foi criado, ou seja, cogita que “os corpos são sucessiva e insistentemente afetados por instâncias, entidades, dispositivos e surgem como novas ontologias, novas formas de estar no mundo, novas formas de participação” (Pereira, 2017, p. 158). A poética do cotidiano de Tica se desvela na incorporação da Rainha na estética do Reisado.

A partir do pensamento de Mauss (1974) é possível dizer que Tica faz uma “imitação prestigiosa”, pois como indivíduo a brincante dentro da cultura constrói seu corpo, sobretudo, através das crenças e das tradições. A prática da dança de Reisado aparece como meio para a construção cultural do corpo. Reflete-se na possibilidade de o figural de Rainha, por meio do comportamento e dos usos do corpo, surgir na prática cultural de Tica como a imitação prestigiosa de uma performatividade feminina. Desse modo, a performatividade de Tica na performance como Rainha parece estar “entre ‘fazer o corpo’ e ‘entregar o corpo’, usar ‘encorporar’, com o sentido de materializar, construir, edificar, engendrar (trazer à existência) o corpo” (Pereira, 2017, p. 157).

O percurso dançado, as invenções em cena

Caracterizadas por serem substantivos femininos, as palavras “cidade” e “mulher” parecem estar indissociadas, mas ao longo da história outra palavra também da derivação substantiva feminina se aproxima mais da noção de feminino: “casa”. Apesar da casa estar dentro da cidade e ambas possuírem idiossincrasias complementares, a análise esmiuçada neste trabalho percorre os cômodos *de dentro para fora*, no intuito de compreender a relação entre o corpo feminino e o espaço urbano. A noção de cidade, pensada e construída por

homens, que durante séculos confinaram mulheres no espaço doméstico, como articula a abordagem de Risério (2015) sobre a tríade mulher, casa e cidade, aparece neste texto atravessada pela poética do cotidiano e pelo ativismo.

Risério (2015) discute a cidade como artifício humano que implica a *vida conversável*. A cidade, na abordagem presente, faz-se, em um primeiro momento, ao considerar a performance do Reisado na cultura popular regional como linguagem artística. Assim, busca compreender o espaço que o feminino, interpelado pela imitação performativa de Tica durante a encenação da tradição popular, ocupa na vida comum e na dinâmica conversável da cidade. O ato de conversar expressa uma cotidianidade que dentro da manifestação do Reisado se desdobra nos pequenos esquetes improvisados pelos grupos da dança. O conversável faz um diálogo com Barroso (2013) através da noção de teatro como encantamento durante o rito do Reisado.

Na abordagem de Barroso (2013), o Reisado pertence ao segmento da população que não escolhe serviço, portanto os brincantes aparecem inseridos em um extrato subalterno da população em que se refletem os acessos da cidade. No grupo Santa Helena, os brincantes vivem de reciclagem, de agricultura e das leis de incentivo à cultura fomentadas pela Secretaria de Cultura (Secult). Desse modo, inseridos na tessitura da cidade, esses grupos de Reisado, ao se visibilizarem nas apresentações, ocupam o lugar entre o público e privado, o que se pode chamar de um lugar visto como fora constitutivo. O corpo, como suporte da voz, dentro desse “entre lugar” que se constitui por meio da aparição, surge através de dois atos, o ato constitutivo e o ato performativo. Na lógica de Butler (2018), isso seria pensar uma performance construída pela cooperação de dois atos. Portanto, as aparições desses grupos de Reisado testam o funcionamento do limite, o que leva à noção de precariedade aliada à performatividade.

Desfazendo-se do pensamento de Gilberto Freyre sobre os negros escravizados que fugiam para as cidades, Risério (2015) destaca que distante do paradoxo vivido pelo êxodo do campo para a vida nas cidades, o papel do negro, apesar da condição degradante, também gozou da liberdade. Assim, destaca-se o cenário do Reisado que também pode ser contextualizado pela presença da população negra que saiu, em grande parte, dos sítios nas zonas rurais para as expressões das comunidades periféricas nos centros urbanos. “Mil vezes ser malandro do cais, capoeirista abrindo caminhos para os desfiles das

bandas de Recife, do que encher a pança na senzala de um engenho” (Risério, 2015, p. 25). O contraponto que Risério (2015) faz com Freyre propõe uma reflexão a partir do olhar da cidade a respeito da sociabilidade e da alegria, atravessada também pela performance do Reisado no riso do brincante (Barroso, 2017). Logo, a recriação estética da cidade passaria pela pluralidade da reação desses corpos que se fazem pela ação dos atos na encenação popular.

Corpos, inseridos em um recorte de região, borrariam as leis por meio da tradição. Através do pensamento de Butler (2018) sobre o eixo entre performatividade e precariedade, pode-se dizer que a constituição dos atos do enredo no Reisado, desde o ato de sair da casa e até o ato de aparecer na rua através de apresentações, enuncia uma política de coligação. Nos entrelaçamentos entre a tradição do Reisado e os acessos à cidade, estaria interpelada a noção de alianças brincantes que os corpos dissidentes performatizam no espaço público por meio do teatro encantado da dança religiosa. Portanto, a performatividade dos corpos brincantes na rua cria uma esfera de aparecimento em que designam a territorialidade. O recorte regionalista toca na religiosidade de Juazeiro do Norte. Desse modo, consideramos que a região, para Albuquerque Junior (2008), alcança uma territorialidade de “comando, domínio e poder”, e alça, sob uma perspectiva de soberania, operações estratégicas vinculadas ao referencial identitário.

A reflexão é tangenciada pela soberania exercida pela imagem de autonomia associada a uma “religião popular”, como aparece nas contribuições teóricas de Della Cava (1976) sobre a cidade. Para o autor, o Padre Cícero é fruto de dois movimentos frente aos “tempos de crise nacional, regional e local” (Della Cava, 1976, p. 36). A imagem do santo popular aparece, em um primeiro movimento, dentro do conjunto de transformações econômicas pelas quais passou o vale do Cariri entre 1855 e 1877, desde a expansão da agricultura impulsionada por demandas do mercado internacional até a chegada dos primeiros comerciantes a um pequeno desenvolvimento urbano, e em um segundo movimento surge dos esforços impulsionados no sentido de enquadrar a formação clerical e as devoções populares em um modelo romanizado de catolicismo.

No divisor de águas em que se estabelece a imagem do santo popular como legítimo, faz-se necessário relatar o milagre que se supõe ter ocorrido em Juazeiro do Norte em 1889. Segundo Della Cava (1976), antes da chegada do Padre Cícero, já estava sendo cultivada uma religiosidade heterodoxa e eivada de

“crendices” e de “superstições”. O Milagre da Beata na história da cidade permanece em segundo plano, assim como perpassa a construção da cidade de Juazeiro do Norte, inserida no recorte de região e disposta na ordem da dominação masculina, marcada pela figura do homem sacerdote e legitimada pelo poder institucional da igreja. A imagem da beata Maria de Araújo, descrita por Comblin (2014), como lavadeira, solteira e que residia com o Padre Cícero, é sujeitada por uma estrutura social cristalizada na perspectiva androcêntrica de organização social da cidade. O episódio do milagre aconteceu, pela primeira vez, no dia 1º de março de 1889,

ao receber a comunhão, a beata Maria de Araújo caiu por terra sem nenhuma explicação. No mesmo momento, a hóstia caiu-lhe da boca e ficou no chão. Ora, a hóstia estava tingida de sangue. O mesmo fato repetiu-se todas as quartas e sextas-feiras de Quaresma e, depois disso, a partir do Domingo de Paixão até o Dia da Ascensão voltou a recorrer 47 vezes. (Comblin, 2014, p. 70).

Risério (2015, p. 40) entende o papel da mulher através “de detalhes práticos do desempenho cotidiano a modos de conduta em ritos sociais”. A exemplo da imagética feminina dentro do recorte regional, coube à Beata na história de Juazeiro do Norte habitar, mas não construir. Como pontua Aguiar (2000), “o sistema religioso, portanto, é dominado por homens que estabelecem práticas de controle da sexualidade voltadas para a interdição do acesso e até mesmo da visão do corpo feminino” (Aguiar, 2000, p. 310). Não só na tessitura da cidade, mas também na narrativa cotidiana, a vida de mulheres, como a Beata, inseridas no contexto religioso de Juazeiro do Norte, reflete a precariedade de corpos que possuem validade e são passíveis de luto público. A Beata Maria de Araújo se torna um sujeito produzido para confirmar a norma, no caso, o milagre da benfeitoria do Padre Cícero, estando esquecida e secundarizada pela memória coletiva. Não obstante, a imagética discursiva da regionalidade em Juazeiro do Norte estaria centralizada no significado do Padre Cícero.

A reflexão sobre as práticas subversivas dentro do Reisado e a aparição dos corpos no espaço público durante os cortejos da dança são pertinentes para a análise para se pensar como se aliam e se coligam os corpos ilegíveis ou considerados supérfluos. O Reisado pode ser uma tradição religiosa do catolicismo

popular dentro do recorte espacial de Juazeiro do Norte, pois a manifestação cultural aparece atravessada pela fé dos brincantes no Padre Cícero. Nesse sentido, como pensar as transgressões performativas de gênero por meio da imitação subversiva de um corpo não em conformidade, lido pela heteronorma ainda hegemônica nas práticas da cultura popular?

Para Barroso (2013) o Reisado é uma caminhada que tem sentido, mas não uma rota determinada. O agir em coletivo de um grupo de Reisado condiciona o aparecimento de corpos com vozes para compor a narrativa constitutiva da cidade. Os grupos de Reisado compõem uma noção de pertencimento voltada para região, memória e religião. Como exemplo, Barroso (2013) destaca que nas cidades de Canindé e de Juazeiro do Norte, onde se brinca o Reisado em devoção, é reforçada a obrigação de que os filhos dos mestres de folguedos devem sucedê-los na cultura popular.

Principalmente, quando a brincadeira é resultado de uma promessa para São Francisco ou Padre Cícero, o que ocorre com frequência. Apesar de possuir grupos com seguidores de cultos afro-ameríndios e afro-brasileiros, a grande população que brinca Reisado é católica e possui um nome de santo popular católico na tradição. No Reisado Santa Helena, do Mestre Dedé, a santa homenageada vem sendo cultivada pela devoção do pai do Mestre. Logo, o papel da família, desempenhado na perspectiva de dentro para fora, ou seja, da casa para a rua, na estrutura da brincadeira de Reisado é importante para análise. Pois essas famílias

relacionam-se, na maior parte, com estruturas comunais ligadas a determinados locais, geralmente em sítios e pequenos povoados. Marcam laços de convivência e amizade combinados a laços de consanguinidade, valores e formas de organização social herdadas, talvez, tanto de antigas comunidades afro-brasileiras e ameríndias, quanto de corporação de ofícios europeias. (Barroso, 2013, p. 50).

José Amaro da Silva é o mestre do Reisado Santa Helena em Juazeiro do Norte. Morador no bairro Mutirão, ele conta que o grupo atua na cultura popular há mais de 30 anos. Para o Mestre Dedé, o Reisado veio do tempo do menino Deus, assim como na tradição cristã católica. Ao explicar sobre a origem da dança, o Mestre fala sobre o nascimento do menino Jesus, da passagem bíblica em que José e Maria ganham o filho no curral de uma fazenda, da Estrela Dalva,

e dos três Reis Magos Belchior, Baltasar e Gaspar – mencionados apenas no Evangelho segundo Mateus, onde se afirma que teriam vindo “do leste” para adorar o Cristo, “nascido Rei dos Judeus”. Dedé começou a brincar Reisado com o pai no Reisado São Sebastião – que aprendeu com Mané Cordeiro e Mané Cazuza –, e ainda menino ia trabalhar em São Paulo e voltava todo final de ano para tirar quilombos com ele. Hoje com 49 anos, possui seis filhos. Cresceu brincando com Mestre Pedro e Mestra Augusta, e de repente se deu a pensar na construção do seu próprio grupo.

Através da trajetória de Dedé, é possível perceber que a formação das famílias no Reisado aparece pelo viés comunitário, o que pode escapar dos moldes provedores masculinistas, apesar de algumas vezes os grupos aparecerem liderados por um único mestre que passa o comando do brinquedo para os filhos. Assim, Barroso (2013) pontua que a família de brincantes se diferencia da tradicional família patriarcal sertaneja, que é organizada em torno de um chefe absoluto, ou seja, da figura do masculina e rígida do pai. A perspectiva de Risério (2015), de dentro para fora da casa, permite traçar a noção de performance no espaço público. Butler (2016) tece a noção de gêneros inteligíveis em paralelo ao sentido de coerência e de continuidade. Ao retomar o elemento da aparição como deslocador de tensões de gênero, parte-se da premissa de que, apesar das apresentações de Reisado corresponderem às territorialidades e às regionalidades hegemônicas rituais, possuem um modelo performativo de reprodução da identidade que desmantela a noção de natural.

A performance do grupo de Reisado na rua, ao que percebe Barroso (2013), compõe um cenário caótico, comportando um sem-número de possibilidades, tanto na estrutura dos personagens como na quantidade e na qualidade dos entremezes. Os atos improvisados nas cenas dramáticas do Reisado produzem um efeito de performances repetidas, que no cortejo reatualizam discursos históricos e culturalmente rígidos, como no exemplo da imitação de Tica e do simulacro da Rainha. Ao entender o folguedo como elemento que enuncia a performatividade, é possível dizer que a brincante corporifica repetições que rompem com os contextos normativos de produção de identidades e explicita os mecanismos mesmos de sua produção, sobretudo, ao sobrepor determinada biologia com estilizações específicas do corpo (a linguagem incluída).

Barroso (2013), ao falar da performance cênica nas apresentações, geralmente realizadas na imersão na vida da comunidade, em rodas e espaços a céu aberto, define, segundo os princípios da cena tradicional, a construção codificada das personagens. Para o autor, os Reisados “utilizam expressões de culturas orais, utilizam linguagens mito-poéticas que, muitas vezes, não privilegiam a palavra no processo de comunicação” (Barroso, 2013, p. 307). Diante disso, a atuação ocorre por meio de hábitos incorporados, principalmente, em um conjunto de quadros autônomos com pequenas encenações baseadas não em uma imitação naturalista do cotidiano, mas em narrativas apoiadas na coletividade, que apresenta evidentemente traços místicos no imaginário social.

A posição dispõe de seis figurais de um lado, seis de outro, a Princesa e a Rainha na frente com o Príncipe e o Rei. Dedé conta que o figural ocupado por Tica é uma invenção sua, “tinha só a Princesa, aí inventei de botar a Rainha”. Ao todo são quase 20 brincantes. O embaixador fica no lado esquerdo, e outro embaixador, no lado direito; no meio ficam a Rainha, a Princesa, o mestre e os reis. Antigamente, havia até o contracoice ou contramestre, que tomava o posto do dono do Boi quando o mesmo cansava nas apresentações, e entregava o apito para um segundo, e em seguida para um terceiro, até o mestre recuperar o fôlego. Atrás, o cordão com as figuras. O mestre canta e os figurais repetem. Nas praças, o tempo da apresentação não permite que todos os bichos sejam apresentados. Mas caso todos entrem em cena, Dedé conta que o cortejo dura aproximadamente uma hora.

Para Maffesoli (2001), a cultura contém uma parte do imaginário, mas não se reduz ao imaginário. A cultura é descritiva, o imaginário, imponderável. A aliança desses corpos estariam no *entre lugar* da cultura e do imaginário. Ao fazer um paralelo com Butler (2016) sobre a identidade performativa, cabe a reflexão do que podem os corpos aliados para além da identificação e quais os efeitos que se desvelam na reapropriação dos discursos de produção do poder/saber. Tica imita o gênero na mesma medida em que subverte a tradição dentro do simulacro da Rainha no Reisado Santa Helena, a performatividade contestadora perpassa as noções de tradição e de cultura popular, ambas ainda pautadas no ideal de cabra macho, como explica Albuquerque Junior (1999), e marcadas pela hegemonia masculina no discurso popular. É possível dizer que a Rainha pode aliar corpos e promover uma reflexão sobre a poética do corpo na dança religiosa.

Considerações finais

Nosso último encontro com Tica ocorreu no dia 10 de março de 2019 no bairro Timbaúbas, em Juazeiro do Norte. Era domingo e ela estava em casa com o companheiro. A carroça estava do lado de fora. Aos 55 anos, ela ressaltou que pelo fato de estar mais velha não pode mais brincar como Rainha, e justifica isso ao me mostrar remédios, adquiridos pelo Sistema Único de Saúde (SUS), para combater o seu recente problema de anemia. Tica ainda brincou como embaixador nos cordões do Reisado Santa Helena na última terreirada¹² que o grupo apresentou, no Ciclo de Reis, entre os meses de novembro de 2018 e janeiro de 2019.

Ao apontar para a televisão de 14 polegadas, a brincante diz que o atual presidente da República, Jair Bolsonaro, fez um comentário homofóbico que saiu dias atrás em um telejornal. Confessa que por conta disso está com receio de se vestir como se vestia antes e sair na rua. Ela conta que recentemente novos vizinhos tiveram a mesma atitude homofóbica que viu nas palavras do presidente. Cícero abaixa a cabeça e diz também sentir muito pelo período político. Apesar de analfabeta, Tica parece estar ciente da atual conjuntura do governo e da ameaça do mesmo às questões de gênero e sexualidade.

Referências

AGUIAR, N. Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 15, n. 2, p. 303-330, jun./dez. 2000.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife: Massangana, 1999.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. O objeto em fuga: algumas reflexões em torno do conceito de região. *Fronteiras*, Dourados, v. 10, n. 17, p. 55-67, jan./jun. 2008.

BARROSO, O. *Teatro como encantamento: bois e reisados de caretas*. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2013.

12 Tipo de apresentação de Reisado que acontece no terreiro da casa do mestre, espaço localizado da porta para fora, geralmente situado na calçada ou na rua.

BARROSO, O. O riso brincante do Nordeste. *Rebento*, São Paulo, n. 7, p. 233-265, dez. 2017.

BENTO, B. O que pode uma teoria? Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. *Florestan*, v. 2, p. 46-66, 2014.

BENTO, B. *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2017.

BUTLER, J. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 152-172.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARLSON, M. O entrelaçamento dos estudos modernos da performance e as correntes atuais em antropologia. *Revista Brasileira de Estudos da Presença = Brazilian Journal on Presence Studies*, v. 1, n. 1, p. 164-188, 2011.

CAVALCANTI, M. L. V. de C. Drama, ritual e performance em Victor Turner. *Sociologia e Antropologia*, v. 3, n. 6, p. 411-440, 2013.

COLLING, L. *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA, 2015.

COLLING, L. A emergência dos ativismos das dissidências sexuais e de gêneros no Brasil da atualidade. *Sala Preta*, v. 18, n. 1, p. 152-167, 2018.

COMBLIN, J. *Padre Cícero de Juazeiro*. São Paulo: Pia Sociedade de São Paulo: Paulus, 2014.

DAWSEY, J. C. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, ano 14, n. 13, p. 110-121, 2005.

DAWSEY, J. C. Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos*, v. 7, n. 2, p. 17-25, 2006a.

DAWSEY, J. C. O Teatro em Aparecida: a santa e a lobisomem. *Mana*, v. 12, n. 1, p. 135-150, 2006b.

- DELLA CAVA, R. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- GOLDMAN, M. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.
- KERGOAT, D. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 86, p. 93-103, 2010.
- LOURO, G. L. Corpos que escapam. *Estudos Feministas*, v. 4, n. 4, p. 1-7, 2003.
- LOURO, G. L. Gênero e sexualidade: pedagogias contemporâneas. *Pro-Posições*, v. 19, n. 2, p. 17-23, 2008.
- MAFFESOLI, M. Michel Maffesoli: o imaginário é uma realidade. *Revista Famecos*, v. 8, n. 15, p. 74-82, 2001.
- MAUSS, M. *As técnicas corporais: sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU: Edusp, 1974.
- MISKOLCI, R. Do desvio às diferenças. *Teoria e Pesquisa*, v. 1, n. 47, p. 9-41, jul./dez. 2005.
- MISKOLCI, R.; PELÚCIO, L. Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. *Revista Gênero*, Niterói, v. 7, n. 2, p. 257-269, 1. sem. 2007.
- OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, R. C. de. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15: Unesp, 1988. p. 17-36.
- OLIVEIRA, R. J. de; FORTES, L. O tempo de exceção do riso no reisado: a cartografia da performance de brincantes transviados e o terreiro do mestre como espaço educativo. *Diversidade e Educação*, v. 6, n. 2, p. 53-61, 2018.
- OLIVEIRA JUNIOR, R. J. de. Tica nasceu de papo para cima: enunciados performativos na rainha do Reisado Santa Helena. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 55, e195523, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332019000100512&lng=pt&nrm=iso. Acesso: 15 jul. 2019.
- PEIRANO, M. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014.
- PELÚCIO, L. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 395-418, 2012.

- PEREIRA, P. P. G. *Queer nos trópicos. Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012.
- PEREIRA, P. P. G. As incorporações e suas poéticas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 137-171, jan./jun. 2017.
- PRECIADO, B. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2004.
- RISÉRIO, A. *Mulher, casa e cidade*. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ROHDEN, F.; RUSSO, J. A.; ROCA, A. Apresentação. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 23, n. 47, p. 9-26, jan./abr. 2017.
- SCHECHNER, R. Drama, script, theatre and performance. *The Drama Review*, New York, v. 17, n. 3, p. 5-36, Sept. 1973.
- SCHECHNER, R. Selective inattention: a traditional way of spectating now part of the avant-garde. *Performing Arts Journal*, Baltimore, v. 1, n. 1, p. 8-19, Spring 1976.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, 2007.
- SIMÕES, J. A.; FRANÇA, I. L. Do “gueto” ao mercado. In: GREEN, J. N.; TRINDADE, R. (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2005. p. 309-336.
- TURNER, V. Liminality and communitas. In: TURNER, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. New York: Cornell University Press, 1969. p. 94-130.
- TURNER, V. Introduction. In: TURNER, V. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. New York: PAJ, 1982. p. 7-19.
- TURNER, V. The anthropology of performance. In: TURNER, V. *The anthropology of performance*. New York: PAJ, 1987. p. 72-98.
- TURNER, V. Dewey, Dilthey, e drama: um ensaio em antropologia da experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, ano 14, n. 13, p. 177-186, 2005.
- TURNER, V. Liminal ao liminoide: em brincadeira, fluxo e ritual-um ensaio de simbologia comparativa. *Mediações*, v. 17, n. 2, p. 214-257, 2012.

Recebido: 11/03/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 3/11/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

How to become a fake celebrity: the resurrection of Hebe Camargo, the Brazilian godmother

Como se tornar uma celebridade fake: a ressurreição de
Hebe Camargo, a madrinha do Brasil

Louise Scoz Pasteur de Faria*

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brazil
louisescoz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2140-6523>

Ruben George Oliven**

** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brazil
ruben.oliven@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3556-6955>

Abstract

How is it possible to become a celebrity by impersonating one? This is the question we pose in this article by exploring ethnographically the digital life of @hebecamargo, a fake celebrity profile created by Victor Calazans, known for being a social media guru in the Brazilian advertising industry during the years of 2012 and 2013. The emergence of fake celebrity profiles in the social media landscape is crucial to reflect upon the ways in which subjects are engaged with digital technologies throughout their lives and its power effect in the productive chain of media and celebrity. Drawing from contemporary writings, we seek to stress the importance of fakes as a means to explore dynamics of late modernity relating to power, media and subjectivity.

Keywords: imitation; celebrity fake profiles; Hebe Camargo; Victor Calazans.

Resumo

Como é possível se tornar uma celebridade se passando por uma? Essa é a reflexão que desenvolvemos ao longo desse artigo, explorando etnograficamente a vida digital de @hebecamargo, o perfil falso da apresentadora Hebe Camargo criado por Victor Calazans, conhecido guru de mídias sociais entre os anos de 2012 e 2013. A emergência de perfis falsos de celebridades em plataformas de mídias sociais é um fenômeno crucial para pensar sobre os modos através dos quais nos envolvemos com tecnologias digitais e em seu poder de produzir efeitos na cadeia produtiva dos media. A partir de contribuições contemporâneas, buscamos ressaltar a importância de fakes como um meio de explorar dinâmicas latentes da modernidade tardia em relação a poder, mídia e subjetividade.

Palavras-chave: imitação; perfis falsos de celebridades; Hebe Camargo; Victor Calazans.

Introduction¹

Due to the overlapping of traditional and contemporary digital media, ordinary people can now achieve stardom and celebrity status by making themselves appealing to an audience in social networking sites. This process gives shape to a phenomenon called *internet celebrity*. Because of their overwhelming popularity and, above all, their capacity to influence online audiences, internet celebrities attract increasingly larger advertising investment and become signs of a new era: the age of digital fame.

Internet celebrities frequently tread a thin line between portraying facts and inventing fiction. They present us with the question of the blurred borders between the presentation of reality and the construction of fake. They thus pose us with the question of imitation and copy, a pivotal theme for the social sciences.

In this article, we seek to contribute to the debate on the issue of copy from an anthropological standpoint devoting our attention to a specific phenomenon: the production of a *Fake Celebrity Profile*. When fakes are successful, there is a relationship between power and authority worth exploring.

This bears the question: *how is it possible to become a celebrity by feigning to be one? What enables the emergence of this kind of celebrity? Fundamentally, can we begin to grasp the complexity of the media environment through the phenomenon of internet celebrity and fake celebrity profiles?*

This brings our reflection closer to broader discussions concerning the way contemporary subjects engage themselves with the issue of fake and digital media throughout their lives and in which way the boundaries of truth and false are constructed, maintained and negotiated throughout realms of experience. In particular, it is an opportunity to think about the ways through which we build ourselves amongst machines, networks, and digital imagery. Such critical issue defines the contemporary reflexive landscape of anthropological inquiry especially addressed by scholars situated within the field

1 The research for this article was funded by CAPES (Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel) and CNPq (National Council for Scientific and Technological Development).

of Digital Anthropology, since “the digital, as all material culture, is more than a substrate; it is becoming a constitutive part of what makes us human”. (Miller; Horst, 2012, p. 4). That is in resolute opposition to approaches that imply that technology and the digital world are forces of dehumanization, rendering us less human, less authentic or more mediated. The digitalization of everyday life is a new realm of human action, therefore, poses new questions regarding agency, hierarchy, and power structures.

@hebecamargo was one of the most prominent internet celebrity profiles in Brazil, rising to fame after great media controversy. In January 2010, Hebe Camargo, television presenter and central figure of Brazilian media establishment, was hospitalized in the Albert Einstein Hospital in São Paulo. The media coverage, to the surprise of many, focused on how she made an impressive rapid recovery to the point of organizing races and parties in the wards of the hospital. The story was a hoax created by Victor Calazans, at the time an advertising and marketing college student that had created Hebe's fake profile six months earlier as part of a joke with his friends. Overnight, Victor saw himself as center of a media whirlwind.

We seek to explore in this article @hebecamargo's conditions of production – what leap of the imagination does it entail for someone like Victor to take the perspective of a TV personality like Hebe Camargo – and its public reception – what made the profile provoke media controversy so effectively that made people ignore the fact that @hebecamargo was a fake.

We argue that the power of fake celebrities' profiles does not lie on the deception remaining undetected. Rather, the deception is still authoritative enough to have a social effect. What makes @hebecamargo particularly interesting is precisely its capacity to showcase new power structures within the media industry. The façade of playful mimicry reveals a powerful truth: new communication technologies are not making the world more transparent. In many cases, technology helps to fool us to believe in what we wish to be true.

The ethnographic fieldwork upon which this article is based was composed as a bricolage of virtual and face to face semi-structured and informal interviews with Victor Calazans and his coworkers from July 2012 to July 2013 and participant observation in the annual event *youPix*, that took place on July 2012 in São Paulo. We also collected data from @hebecamargo's social media profiles on Twitter, Facebook and Instagram during the same period.

We articulate our arguments in the following six sections. The first, “On being a celebrity”, discusses the relation between fame and celebrity and argues that the latter is a formation that accompanies individualism and is a result of modernity. The second, “The Brazilian godmother”, examines the role of Hebe Camargo as a founding figure in Brazilian television and a representation of underlying social structures of womanhood, kinship and domestic life. The third, “Enter Victor Calazans”, reflects upon the emergence of a new internet celebrity by exploring the media controversy that surrounded his role in reporting Hebe’s health condition in 2010. The fourth, “Media landscapes as tension-laden fields”, reflects ethnographically on the significance of internet celebrities in a context of changing power structures within media industries caused by emergent communication technologies and social networking platforms. Finally, the fifth, “What happens with a fake celebrity profile after the death of its muse?”, sheds light on the aftermath of Hebe Camargo’s death on her Fake internet Profile and the strategies Calazans had to put in motion in order to maintain his status of social media expert.

On being a celebrity

Celebrity is a phenomenon that is present in everyday life and has drawn growing attention of the social sciences and media studies. There are celebrities in different continents, and they are closely related to the media, mainly television. Fame is frequently seen as the starting point for thinking about the production of celebrity and the two terms are not mutually exclusive but keep a complex relation of interdependence. Inglis (2010) argues that while renown was in the past assigned to men of high accomplishment like jurists, clerics and scholars who brought honor not to them but to the office they occupied, celebrity is associated with glamour. For him, “The rise of urban democracy, the two-hundred-year expansion of its media of communication, together with the radical individualization of the modern sensibility made fame a much more transitory reward and changes public acclaim from an expression of devotion into one of celebrity” (Inglis, 2010, p. 5).

In analyzing the relation between fame and celebrity, the latter is seen as a formation that accompanies individualism, a landscape of renown that values

social mobility more than the adherence to traditional systems of status. Ortiz argues that celebrities are a result of modernity. For him

Celebrities would depend on a high visibility of its individualities, this would only be possible if the flow of information to the large public would be really intense. In this sense, the quality of the mass media, that is, its technological and communicational efficacy would be intrinsic to the phenomenon itself. The invention of photography and cinema, the proliferation of mass press, the appearance of modern advertisement, the advent of radio and television have become essential elements for the constitution of a celebrity culture. (Ortiz, 2016, p. 672, our translation).

Robert van Krieken (2012) in his proposition of a sociology of celebrity ascertains that the different visibility of groups and individuals from the presence of power, status and wealth, asymmetrically distributed, is not enough to explain such a phenomenon. Celebrity composes a certain landscape of renown, the product of an intersection of many historical developments, changeable mutations and distinct transformations. This triggering would be related to the formation of the modern State and the growing value attributed to individualism, the emergence of the public sphere, and the media as well as processes of democratization, growing differentiations and social density. For him, “Celebrities are in many respects *democratized aristocrats*, both the subjects and the objects of power relations” (Krieken 2012, p. 8, original emphasis).

Newspapers and magazines assume a crucial role of making faces and names circulate and contribute to produce the “frenzied rhythm” of the big cities, their atmosphere of novelty and cosmopolitanism. Celebrities are an essential aspect of the creation of cosmopolitanism. Their constant presence helps to institute a specific temporality, aesthetic, and narrative to urban living.

Thus, the media institutes its intimate relationship with celebrity. Without the frisson sparked by celebrities helping to create new audiences and diversify channels, media outlets would hardly survive. Digital media have complexified and amplified this process even more by dispersing its chain of production and creating new ways to interact with entertainment content. The relationship between celebrity, mass media and mimesis is of substantial importance to contemporary anthropological perspective on fakes.

The Brazilian godmother

Hebe Camargo is a name intertwined with the history of Brazilian television. Known as the “godmother of Brazilian television,” she began her career as a singer in the 1940s and became a television star in the 1950s when television was introduced in Brazil. She hosted her own TV show called “O Mundo é das Mulheres” (“The World belongs to Women”) in *Rede Tupi*, the first TV network of the country. The program was a hit and she became the greatest name of the network. Her star quality attracted attention of television networks that came after *Rede Tupi*. From then on, Hebe Camargo was seen on almost every television station in Brazil. In the 1960s, she presented “O Show da Hebe” (“The Hebe Show”) on *TV Record*, the highest rated TV show during the late 1960s and 1970s, when she debuted as an interviewer.

It wasn't until the 1980s that she established herself as the greatest female persona of Brazilian television with a talk show called “Hebe” broadcasted uninterruptedly for twenty-seven years on *SBT* and *Rede TV* networks. “Hebe” was one of the longest running TV shows and had a deep impact on primetime schedule airing on Monday's evenings. The show was cancelled in 2012 due to the death of Hebe Camargo at the age of 83.

The power of Hebe's image was intimately linked to her ability of appearing as an equal among her public. Lovable, supporting and always in good spirit, she was perceived as any traditional Brazilian housewife would like to see herself: a friend that doesn't demand anything more than a good chit-chat and lots of laughs. She was portrayed in television and celebrity magazines as “that neighbor to whom you ask for some salt or garlic. And, from a neighbor, nothing but a good talk is demanded, a good gossip, a good laugh”. She was “always laughing, the whole of Brazil, north to south, knows her good humor and her likability [...] simplicity, good humor, easy smile, empathy, warmth, gracefulness are some of the qualities which composed her exemplary public figure” (Miceli, 1972, p. 51-52, our translation).

Her show was designed especially for her “godchildren viewers” so they could feel free from the frustration of ordinary life, celebrating in a ritualist way an ideal of domestic life. Miceli considers that this was a strategy of “absolute appreciation of the emotional realm, translated into tenderness, warmth, optimism, love, hope [...] the language of the heart carries

out the naturalization of this social experience” introducing an “atmosphere of make-believe free from social tensions” (Miceli, 1972, p. 77, our translation).

Her popularity rendered her such proximity to the audience that she became part of the Brazilian family. Hebe was not simply a TV hostess but was instead commonly referred as the “Brazilian TV godmother”, an important and pivotal role.

The image of the godmother resonates deeply in Brazil. As in other countries, with a rooted Christian tradition, the figure of the godparent is very important. Many children are given godfathers and godmothers when they are born, and those symbolic relatives are supposed to protect their godchildren mainly when they are in hardship or danger. Being a godparent also entails taking the place of biological parents when they die.

Considering that the Brazilian State is frequently unable to fulfill its role in providing for services that are needed, having a powerful godparent is important for the less privileged. Politics and business are also frequently based on the idea of people who help and protect others through social networks (Hutchinson, 1966).

Religion is another area in which having protectors is very present in Brazil. Catholicism, the largest religion of the country, is strongly based on having a saint-protector. In popular Catholicism, it is common for an individual or even a community to establish a relation of alliance with one or more saints with whom they keep special obligations in order to count on them as their protectors. In critical or difficult situations, the relation with the saint protector can become contractual. Through it the believers commit themselves to carry out certain obligations, especially in exchange for the solution of specific problems. In this case, the resolution of problems is considered the grace attained, a blessing of the saint protector (Zaluar, 1983).

In the same vein, in African-Brazilian religions believers have their orixá, deity that guides and protects them. One of the tenets of African-Brazilian religions is the belief that people have a special bond with an orixá, considered an orixá de cabeça (“head orixá”) and orixá protector. The relation of the followers with their orixá is made up of constant obligations. In this way, they believe that they may count on their orixá protector to face and overcome all the moments of affliction that occur in their live (Rabelo, 2015).

Enter Victor Calazans

At the age of 81, Hebe Camargo was the center of great media speculation regarding her capability to carry on with her TV show on SBT network. The great issue was her medical condition. After a sudden hospitalization in January 8th 2010 (Hebe..., 2010a; Hebe..., 2010b; Prado, 2010; Soares, 2010), signs of her deteriorating health sparked alarming media reports. The official medical statement of Albert Einstein Hospital referred to a surgical procedure. However, rumors widely circulated among media professionals about the seriousness of her case without confirmation by the medical staff or her family.

Expectation grew as the public waited for novelties on Hebe's condition, prompting a wild competition among media vehicles. Professionals in search of new developments on her health didn't take long to detect a great startle on Twitter. Izilda Alves, a reporter working for *Jovem Pan Radio Station*, was at that time looking for news about Hebe in websites and social networks when she noticed an unusual activity regarding the case.

Many Twitter users were making direct references to a profile named @hebecamargo sharing her *adventures in the hospital ward*. The content of the tweets was clearly humorous. According to the story posted, Hebe Camargo was running wheelchair races at the Intensive Care Unit and having her intravenous serum watered with vodka.

The reporter took @hebecamargo as if it were Hebe's official Twitter profile, turning her hospital adventures into national headlines. This fantastic narrative did not make the journalist question its reliability. Izilda's article described Hebe Camargo *so well as to organizing races and parties* in the wards of the hospital. Different media outlets started to pick up on the story and broadcast it as if it were true.

The headline immediately drew the attention of the public, seduced by a story which bordered on fiction. But the farce was soon to be discovered. The journalist had been the victim of a prank, even if an unintentional one, of a fake celebrity profile. From a little more than 1,000 followers, the profile jumped to 62,000 in a few hours. The media's attention was now drawn to a parallel subject: *who was the brain behind the "Online Hebe"?* Articles in newspapers and television described the author as somebody *ill-intentioned, making money by playing Hebe*.

The story was a prank made up by Victor Calazans. By creating a hoax Victor became the center of a media whirlwind overnight. The event placed him among the Brazilian 'high social media', a term used as a reference to an elite composed by influent people with many followers. Today, @hebecamargo has over 65,000 followers on Twitter and 13,000 likes on Facebook. The profile remains one of the most successful fake celebrity profiles in the history of Brazilian social media.

The controversy around Hebe Camargo fake celebrity profile fueled a serious discussion about journalism in the digital era: how can we trust journalists to provide quality information if they are so easily fooled by an internet hoax? By taking advantage of the media speculation the creator of @hebecamargo raised up from anonymity and became a digital guru and internet celebrity. In little more than five months, Victor Calazans went from a social communication student to a social media specialist, invited to events and advertising agencies. He became a platform to advertise products and services to a younger generation no longer influenced by traditional media channels like television, radio, magazines and newspapers.

Media articles emphasized the apparent strangeness of internet fame: the relationship between @hebecamargo and its creator, the issue of public visibility and anonymity, the life of a celebrity inside and outside the digital world. Most of all what drew attention was the humoristic dimension of the profile that created, through parody, a reversed Hebe, one that is not sweet and approachable, but acid and tongue-in-cheek.

Victor, who became an internet star when he was 26-year-old, now enjoyed his new-found status. He had achieved a level of recognition that just few other professionals had throughout their whole careers. This ability seemed to be acquiring more and more market value in contemporary media industry. What we used to hear during fieldwork was that he possessed a rare expertise: he could attract the attention of an increasingly dispersive audience in many different media platforms. That was a rare expertise, in the sense of the formation of a sensibility and cognition incorporated to knowings and doings (Chevallier, 1991).

To Victor, his success was a product of his own efforts of creating a distinctive character and narrative involving such a high-profile media figure in Brazil. In his own words, he had created a different version of Hebe fit for internet

humor: filled with metanarratives, ironies, and references to pop culture playing with our own difficulty to separate real from fake in social media times.

Media landscapes as tension-laden fields

To understand the process through which an individual becomes famous we cannot make a hard distinction between deprecating rumors and high-flown compliments since both dynamics play an important role in establishing fame in mutual reinforcement. The tensions among different agents and political instability inherent to the ascent of @hebecamargo to celebrity status were constant throughout fieldwork. The reason why Victor had become such an interesting media character was due to the significant number of articles that either deprecated or complimented his story in similar proportion, rejecting or hailing @hebecamargo with a certain degree of exaggeration. The articles themselves seemed to compete for the public's attention, resulting in a distortion between fact and fiction that Elias and Scotson call *blame gossip* and *pride gossip*. The extent of the public image and status of individuals gossip depends on what those authors have called individual and shared self-image: "the more threatened and insecure they feel, the greater the probability that internal pressure and, as part of it, internal competition lead to collective beliefs and extremisms of illusion and doctrinaire rigidity" (Elias; Scotson, 2000, p. 125-126).

@hebecamargo and Victor became known to the public and the digital media market not because of their good name, but mainly for being ill-spoken of. It was the public's negative reactions and the attempts to link to their names deprecating aspects associated to digital media that have fed the curiosity and incited agents in his defense, producing a flow of rumors that has attracted many readers. Ultimately, one version of the story prevailed: the one that situated Victor as an important player in the digital media landscape.

Victor was recognized as one of the "new faces of a communicational revolution", not a menace to Hebe Camargo's public image. Camargo's managing team even embraced @hebecamargo as part of their online branding strategy aiming to target a younger audience that no longer was attracted to television or magazines.

However, being a digital celebrity was part of a controversial debate in the digital media industry. Many professionals we encountered during fieldwork expressed a contrary position to what they perceived as an ever-growing attention drawn by internet celebrities. They understood the growing interest in celebrities as a sign of the decrease of critical thinking in the public sphere manifested in their appetite for “empty humor” and “endless jokes”.

Victor himself had already expressed to us his views on the status of internet celebrity on many occasions. Victor used to say people were becoming more and more interested in digital celebrity in search of “easy fame” and were no longer preoccupied with creating “interesting and creative content”: they just “copied other internet celebrities” instead of “creating characters and narratives of their own”. Paradoxically, he was making use of the same argument posed against him in many other occasions: that he was a fake.

Victor participated at a round table on the influence of social media in Brazil that took place in 2011 at the Social Media Week, held at the Fundação Armando Álvares Penteado, a business and advertising college located in São Paulo. In that occasion, media professionals arrived at the conclusion that “Brazilian users have not yet learned how to use social media”. Instead of creating new content, they just wanted to “make fun of people and share comments on Big Brother”. The panel directed their critiques to “common people” who, like Victor, “used social networks just for fun” and ended up being idolized by a huge mass of followers.

Maybe, just as Victor, they had to deal with the perspective of technical obsolescence, which could not be dissociated from the fluctuation of their status and social position within the media landscape. Since the advent of social media, journalists experimented a feeling of displacement. New agents were coming into the media scene and competing for audiences. For Victor, what seemed particularly worrying was the realization of how short the media cycle of a digital celebrity was. He felt that soon enough he would be part of internet history given the amount of “new faces” emerging every single day.

This seems to be a starting point to understand an acute passage of Victor’s life narrative. A journalist from Record TV Network contacted the company in which he worked in mid-2011, asking for an interview on how to use technical resources from Twitter. Victor accepted the invitation, and the interview was recorded at his home. Without Victor’s knowledge, the journalist discovered

that he was the creator of @hebecamargo and kept this piece of information secret up to the moment of the interview. At the end of the conversation, when the journalist felt they had established a relationship of trust, she asked about the fake celebrity profile he had created. Victor confirmed that he was @hebecamargo, giving start to many other questions on internet, celebrity and his relationship with Hebe Camargo.

When the interview went on air the following day, Victor was baffled to find out the he had become the central character of a piece on internet crimes. Victor was being sponsored and this put him in a delicate position in face of Brazilian law, which sees this as false representation, since he would be profiting on someone else's public image while this person is still exercising their profession. In his recollection of events, this episode appears as if it was some sort of retaliation from the "traditional media" attacking a very sensitive aspect of how he saw himself: not as a fake, but as a creator.

The notion of fake was articulated by him with great moral weight. The accusation of having copied someone was very degrading for him, the creator of @hebecamargo, and to say that he was a fake meant that he would "surf any hype as long as it could render him more followers, more audience and sponsorship contracts" as he told us in an interview. Calling @hebecamargo a crime felt like a cruel attack since it put into question central aspects of his sense of self.

Tom Boellstorff (2008), in his ethnography of *Second Life*, noticed the centrality of notions of "role" and "screen name" in producing borders between the "online" and the "offline" selves. Such constructions operated as autonomous centers of action guided by their own rationalities, such as an actual and a virtual self.² A distance between the virtual and the actual is produced, which would be fundamental to the crystallization of a culture in online worlds. However, such distance wasn't insurmountable. The virtual and the actual *selves* interacted in his subject's daily lives. For many of his interlocutors, "This sense of permeable membrane between the self of the actual world and the self

2 Boellstorff (2008) uses the terms *virtual* and *actual* to account for the production of difference between what is within and what is outside virtual environments in an *ethnographic* sense, not ontological.

of the virtual world was experienced in positive terms. Their online lives could make their actual self more real” (Boellstorff, 2008, Kindle Location 2556). Boellstorff (2008) understands that the visual and textual substrate upon which action is possible in virtual worlds are the very modality from which the notion of self may be experienced.

However, the perspective of common people with no technical training occupying the social role previously reserved to media professionals could also sound problematic not only for this professional group, but it also implies profound changes in the media industry.

A consistent reflection on the establishment of the media in Brazil cannot escape an attentive analysis of how the media was intertwined with state policies in efforts to build a sense of belonging related to an idea of nation-state. This debate extrapolates the purpose of this article, but it is possible to reflect on the role of digital and social media in the rearrangement of power in the media industry.

During fieldwork we frequently heard from media professionals and journalists that digital media was damaging serious journalistic investigation. They told us that users of social media platforms didn’t have enough patience or focus to be able to read texts “over 140 characters” and that their hunger for novelty and lack of critical thinking made them prone to believe in fake news. This scenario would also be putting pressure on media professionals to increase the speed and number of daily publications, compromising the process of sourcing and double-checking information. Digital media, to many, was not making the world more transparent. It was rendering information even more opaque.

In relation to the modes of production in social communication, Lima Junior (2009) considers that much of what defines traditional media lies on the distance between media outlets and viewers as well as in an idea of journalistic authority historically situated from the 1950s and built on ideas of objectivity, impartiality, and neutrality. However, the internet not only brought these two spheres closer as it converted amateurs into creators and distributors of journalistic content. Its effects go even further.

The term “audience journalism” was frequently used among media professionals during fieldwork. Big newsrooms, news agencies, TV stations and press agencies demanded their professionals increasingly to use digital resources in

everyday processes. The term “digital” in that context did not relate solely as means of technical support in research, writing, distribution, and automation of news, but mainly as a growing preoccupation with the numeric performance of publications.

Their relevance would be based mainly on quantitative parameters: audience figures, number of visitors, replies, shares, comments, likes. Their qualitative relevance, that is, the capacity of a piece to condense and summarize a complex public debate from different perspectives was becoming more and more secondary and, in some cases, even dispensable.

Many of those media professionals used to tell stories about colleagues who had lost their jobs for not “meeting the goal of number of accesses, shares and likes defined by the editor.” These narratives lead us into thinking about the limits of technology. More than expressing dissatisfaction, these subjects showed a disposition in negotiating with technical devices themselves. How could it be possible to produce a less symmetrical relationship with technology and constructively absorb its effects? What are the frontiers between the machine and humanity? What is my role in an ever-changing world?

These were questions that could unite internet celebrities and journalists working under new conditions of information production. These subjects experienced traditional and digital media through a logic that privileged productivity, performance, numbers and the ongoing emergence of novelties that shape a new economy of attention. @hebecamargo would not exist without “audience journalism”.

It was the immense demand on news that prompted Izilda Alves to publish a piece without double-checking facts even faced with a story that seemed a bit too fantastic to be truthful. This dynamic is a product of growing instability, unpredictability and competitiveness within the media industry produced by a growing technological demand.

There is a relationship, more of complicity than analogous, between those distinctive spheres that compose the contemporary media landscape according to the narratives of media professionals. Both traditional and digital media produce new asymmetries and even reinforce old power structures that shape media industries. The emergence of fake celebrity profiles is only one possible manifestation of a wider phenomenon that situates falsity at the center of global forms of political practice and imaginary.

What happens with a fake celebrity after the death of its muse?

Hebe Camargo's health condition was subject of speculation since August 2010. Her managing staff and family faced with public demands for news found no way other than publicizing the truth about her illness. Hebe was diagnosed with peritoneum cancer. She received heaps of solidarity. Each hospitalization, each medical procedure, every single novelty on the case received extensive media coverage and was followed by immediate public reaction. As far as the public was concerned, her condition was improving. Only her family knew about her actual life expectancy. In July 2012, her medical team announced privately that Hebe should have no more than six months to live. Hebe and her team decided not to make this information public and to continue with her TV show despite her fragile condition.

Victor knew about Hebe's prognosis. According to him, her decision to maintain an aura of joy in face of hardship was coherent with the public image she had built throughout her career on television. Even so, nothing seemed to have prepared him for Hebe's death on September 29, 2012. He was taken by surprise. Everyone around expected her to outlive the 2012 edition of *Teleton* – a charity TV show aired on SBT station – in November of that same year. This was her way to give her audience “a proper goodbye”. Victor was invited to appear on the show side by side with Hebe as part of a comedy sketch. The plan was to introduce him as part of her legacy.

However, in the week prior to the event and due to the progression of the disease, Hebe decided to leave the hospital and go home to spend her last moments among family and friends in absolute secrecy. Hebe, after a life dedicated to the public, made her death a private event.

For much of our research relationship, Victor was discreet about his affection towards Hebe Camargo. He made every decision regarding the creation of his fake celebrity profile seem as if it was part of a calculated plan to explore falsity as a means to create a compelling narrative given her enormous popularity on television. Still, Hebe's death provoked in Victor not only a shock of consciousness regarding Hebe's role in the making of his own subjectivity, but a renewed awareness of how unpredictable social media audiences could be.

About 300 people attended Hebe Camargo's funeral procession on September 30th. Starting at Palácio dos Bandeirantes, headquarters of the government of the state of São Paulo, the procession ended at Gethsemani Cemetery, located in Morumbi. Victor was among those 300 people. He was not allowed by Hebe's family and staff to photograph or make any comment on social media regarding the ceremony. Yet, a huge wave of condolences took over Hebe's fake profiles, urging Victor to share at least a few discreet images of Hebe's wake along with remarkable moments of Hebe on TV. During the ceremony, Victor published old photos, striking lines, excerpts from her television program, statements from friends and admirers as if he were an official member of her managing team.

There was one thing that Victor feared that he couldn't admit at that point: the death of Hebe's fake celebrity profile. In the weeks after the event, those fears seemed to be true. He had not only lost his muse but found himself immersed in events beyond his control.

The network agreed to continue the production of Hebe's TV special after her death as a tribute to her memory but one week after Hebe's death Victor received a call from the stage coordinator of Teleton canceling his appearance on the show. Stunned, Victor found a way to negotiate with the producers of the show using his influence on the internet. When he announced that he would no longer be part of the TV Special, a wave of criticism on social networking sites compelled the network to reconsider the decision. "The one who disinvited you doesn't have a clue about social media" they said to him.

With support of his followers and influential people in the entertainment business who were also booked to participate on Teleton, Victor managed to revert this decision arguing that his presence would attract a new audience and amplify the impact of the show online.

However, this would not be an isolated episode. He would soon realize that the virtual life of @hebecamargo also was in jeopardy. His audience began to respond negatively to @hebecamargo. Just right after Hebe's death, his audience seemed moved by a nostalgic narrative, but not for long. As time went by, appealing to her memory was no longer a compelling storyline. In his own words:

The day she died I gained a thousand followers, since then the profiles have kept this monthly average. But it's been hard to generate buzz. I feel that people

don't know how to react to a fake celebrity profile after the celebrity's death. They haven't decided whether they like to see pictures, moments or remember one of her catchphrases or not. Now I could advertise the profile without any judicial restriction, but it's really complicated since I don't have a storyline anymore to make sense of it all. And there's a thing: the audience on Facebook behaves differently than the one on Twitter and on Instagram. On Instagram if I post any picture of her, I lose around 200 followers. They simply stopped following. I even talked to a friend of mine that is a metrics expert to try to understand this. I don't have an explanation yet. While they don't want to see pictures of her, they want to remember her jokes and special moments on Facebook or Twitter.

Faced with the incomprehension of his audience, Victor became increasingly skeptical about @hebecamargo's potential to survive his muse's passing. During our conversations, he constantly manifested his dissatisfaction with the life of a social media expert. He used to say that the main reason why he had lost interest in @hebecamargo was that he had "totally changed the storyline of my [his] profile."

Before Hebe's death, he articulated @hebecamargo's narrative as if it were the

Daily life of a living person. Morning, afternoon, night. One moment, she is commenting on something that happens in heaven. In another, she is focusing on what happens on earth. Those are two very different dimensions and are related to two distinct scales of events. I must know how to handle it. Before, I had plenty of material to work with: her TV show. The character is now an omnipresent being. She in heaven, she on earth, she's in Miami at the same time. I must study and come up with some way to ordain this kind of content.

However, not everything seemed lost. Victor was surprised to know that the market value of @hebecamargo had increased after it became a fake celebrity posthumous profile. Sponsors who had previously been careful to associate themselves with a fake celebrity profile now were not so reticent anymore mostly because they were no longer liable to legal process. Victor was not portraying a living person anymore, so technically he couldn't be accused of identity theft.

Beyond that, Hebe Camargo was still a powerful public figure, made even more influential after her death. It was profitable to associate brands with the memory of Hebe Camargo. The public responded well to such initiatives seeing it as a means to “keep Hebe’s memory alive”. Victor saw this as an opportunity to find a new storyline for @hebecamargo. The profile became increasingly nostalgic. His narrative was now organized around special dates in the life of Hebe Camargo and homages of dear friends, alongside with old pictures and excerpts from her TV show.

The definitive proof of @hebecamargo profile’s resurrection would come in March 2013. Victor signed a contract with one of the largest travel agencies in Brazil to sponsor a 30 days trip to seven European countries for the purpose of promoting the brand. The concept of the campaign was to take Hebe Camargo with him in this adventure through Europe, taking pictures and making videos alongside a mask portraying her face. This was the biggest advertising contract of his career. The impact of the campaign was greater than expected and the trip that originally would be completed in 30 days was extended to 70.

Victor felt a significant change in his status as creator of a *Dead Celebrity Fake Profile* in an increase of demand for sponsorship contracts and through professional opportunities. This gave him the opportunity not only to sign new deals of sponsorships with many nationwide brands, but also guaranteed him an important job prospect.

Within a week after his return to Brazil he received a job proposal from a large media company to become national director of social media. Nowadays, Victor still works as social media expert and is part of the social media team of one of the major Brazilian publishing covering celebrity news, keeping @hebecamargo active for old times’ sake.

Final considerations

Entities such as @hebecamargo emerge from a media landscape shaped by new communication technologies and social networking platforms and are increasingly competitive, overlapping, and opaque. @hebecamargo has only become an internet celebrity when she crossed the borders of digital media toward traditional media. This does not seem to have happened simply out of lack of

knowledge of digital media by the journalist who was involved in this particular case, but mainly out of the new demands imposed over the productive chain of communication as a whole regarding the velocity in which news should now be produced in order to achieve the best numeric performance as possible in terms of audience.

The controversy surrounding the event served as means to fuel this dynamic rendering the relationship between digital and traditional media more analogous than conflicting. The emergence of fake profiles in such context cannot be considered a byproduct of growing competitiveness but the very engine that produces the contemporary experience of being in the world marked by ambiguity and disjunction.

The force of @hebecamargo didn't lie solely on Victor Calazan's capacity to critically manipulate Hebe's public figure exposing the symbolic tension underlying her joyful and agreeable façade. Most of all, her rise to celebrity status sheds light on how contemporary media benefits from producing falsity. @hebecamargo is a humorous example of how fakeness is now a fundamental aspect of media practice. It is by exploring opacity, anxiety and empathy that media outlets instigate the audience and stimulate their response to news in the form of shares, likes, and numeric attention.

Victor has become skilled in handling the logics of a domain that is increasingly based on visibility, performance and effectiveness. This imposes considerable psychic and social demands on him. Victor made himself as a creator in an ongoing self-conscious process of creative manipulation of false and true, articulating his existence as a celebrity and social media guru amid contradictory relationships, grandiose and powerful affects.

References

BOELLSTORFF, T. *Coming of age in Second Life*: an anthropologist explores the virtually human. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CHEVALLIER, D. Des savoirs efficaces. *Terrain*, n. 16, p. 5-12, 1991.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

HEBE Camargo é internada em hospital de São Paulo. *GaúchaZH*, 8 jan. 2010a. Available at: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/noticia/2010/01/hebe-camargo-e-internada-em-hospital-de-sao-paulo-2772164.html>. Access: 30 Nov. 2013.

HEBE Camargo é internada em São Paulo. *G1*, 8 jan. 2010b. Available at: <http://g1.globo.com/Noticias/PopArte/O,,MUL1440337-7084,00-HEBE+CAMARGO+E+IN+TERNADA+EM+SAO+PAULO.html>. Access: 30 Nov. 2013.

HUTCHINSON, B. The patron-dependant relationship in Brazil: a preliminary examination. *Sociologia Ruralis*, v. 6, n. 1, p. 3-30, 1966.

INGLIS, F. *A short history of celebrity*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

KRIEKEN, R. van. *Celebrity society*. New York: Routledge, 2012.

LIMA JUNIOR, W. Mídia social conectada: produção colaborativa de informação de relevância social em ambiente tecnológico digital. *Libero*, v. 12, n. 24, p. 95-106, 2009.

MICELI, S. *A noite da madrinha*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MILLER, D.; HORST, H. A. The digital and the human: a prospectus for digital anthropology. In: HORST, H. A.; MILLER, D. (ed.). *Digital anthropology*. London: Berg, 2012. p. 3-35.

ORTIZ, R. As celebridades como emblema sociológico. *Sociologia e Antropologia*, v. 6, n. 3, p. 669-697, 2016.

PRADO, M. A. Hospital confirma previsão de internação de Hebe. *R7*, 8 jan. 2010. Available at: <https://entretenimento.r7.com/famosos-e-tv/noticias/hospital-confirma-previsao-de-internacao-de-hebe-20100108.html>. Access: 30 Nov. 2013.

RABELO, M. C. M. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, jul./dez. 2015.

SOARES, R. Hebe Camargo está internada em SP e deve ser operada. *Folha de S. Paulo*, 8 jan. 2010. Available at: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u676445.shtml>. Access: 30 Nov. 2019.

ZALUAR, A. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Recebido: 30/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/30/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Imagem, imitação, presentificação: ambiguidade e agência das imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos

**Image, imitation, presentification: ambiguity and
agency in the images produced by the technologies
of non-indigenous people**

Alice Villela*

*Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Em pós-doutoramento

licevillela@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4729-9412>

Resumo

Este trabalho parte da proposta de entendimento do modo como imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos, como as fotográficas e audiovisuais, são capturadas e compreendidas pelo pensamento dos Asuriní do Xingu, grupo indígena que vive no médio curso do rio Xingu, Pará, Brasil. A partir do reconhecimento de que a própria ideia de *imagem* pode ser problemática, procurei questionar seu uso na pesquisa e suas possibilidades tradutivas. Em vias de conhecer o que seja o domínio da imagem entre os Asuriní, investigo alguns conceitos nativos, especialmente a ideia de *ayngava*, que se refere à imitação, presentificação, termo empregado em alusão à fotografia e ao filme. Imitar, aqui, está longe de ser uma mera reprodução do que está ausente e aponta para um estatuto da imagem vivo em que o referente se presentifica ou é evocado. Por fim, trago a ideia de ambiguidade para pensar a relação dos indígenas com fotografias e imagens em movimento e também deles com seus outros, o que inclui os brancos.

Palavras-chave: imagem; imitação; ambiguidade; Asuriní do Xingu.

Abstract

The purpose of this work is to understand how the images produced by the technologies of non-indigenous people, such as photographic and audiovisual, are perceived and understood by the thought process of the Xingu Asuriní, an indigenous group living in the middle course of the Xingu River, in the Brazilian state of Pará. Starting from the recognition that the very idea of *image* can be problematic, I attempted to examine its use in research and the ways it can be translated. As a way of understanding the domain of the image among the Asuriní, I investigate certain native concepts, particularly the idea of *ayngava*, which refers to imitation, presentification, a term used in reference to photography and film. *Imitating*, in this context, is far from being a mere reproduction of that which is absent, and points to the status of the live image in which the referent becomes presentified or evoked. Finally, I introduce the idea of ambiguity in order to think about the relationship of indigenous people to photography and moving images, and also of themselves in relation to others, including to non-indigenous people.

Keywords: image; imitation; ambiguity; Xingu Asuriní.

Este artigo¹ trata da relação dos Asuriní do Xingu, povo tupi que vive na margem direita do rio Xingu no Pará,² com imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos, especialmente as fotográficas e audiovisuais.³ Do contato oficial, em 1971, até os dias atuais, as imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos são marcadas, da perspectiva asuriní, pela ambiguidade e iminência de produzir efeitos, muitas vezes nefastos. Questionados a respeito da presença da fotografia no episódio do contato, a resposta corrente dos Asuriní associou a captura de fotos às mortes e aos adoecimentos que ocorreram nos anos subsequentes. Os Asuriní não tinham memória das imagens em si, mas dos efeitos que a tomada de fotografias teria gerado no primeiro encontro com os padres católicos. O esforço em compreender o que eles estavam me apontando, ao dizerem que a fotografia tirou o *ynga* (princípio vital) das pessoas fotografadas, levou-me a explorar as relações que podiam ser estabelecidas entre *ynga* e *ayngava* (imitação, imagem), e à construção da ideia de fotografia como objeto patogênico dotado de agência (ver Villela, 2015, 2016, 2018).

Neste trabalho emprego o termo “agência” em referência à noção assim desenvolvida por Alfred Gell (1998). É importante salientar que a proposta de pensar a presença de imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos como imagens e objetos com agência veio ao encontro do que estava sendo expresso pelos indígenas, o que foi exemplar a partir do episódio da fotografia no contato oficial. Os efeitos deletérios das imagens fotográficas tiradas na ocasião do primeiro encontro dos Asuriní com os não indígenas colocam em relevo o que a

1 Este texto resulta da minha pesquisa de doutoramento intitulada *O negativo e o positivo. A fotografia entre os Asuriní do Xingu*, iniciada em março de 2011 e finalizada em dezembro de 2015 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil (ver Villela, 2016). Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – Fapesp pela bolsa de pesquisa concedida (Proc. Fapesp: 2010/19789-5), à Profa. Dra. Sylvia Caiuby Novaes que orientou este trabalho com generosidade e dedicação, e à Profa. Dra. Regina Müller, que me levou aos Asuriní pela primeira vez e permaneceu como importante interlocutora em diferentes etapas da pesquisa.

2 Os Asuriní somam cerca de 200 pessoas (dados de 2015, ver Villela, 2016, p. 27) e vivem na Terra Indígena Koatinemo; estão divididos atualmente em duas aldeias, Koatinemo e Ita’aka.

3 Trato aqui de “imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos” por vezes pontuando que são fotográficas e audiovisuais mesmo sabendo que a expressão pode apresentar problemas, principalmente por colocar numa mesma categoria tipos de imagens bastante diferentes e por desconsiderar as diferentes formas do desenvolvimento técnico da imagem (fotografia analógica, digital, cinema, televisão e vídeo). Quando for possível e/ou necessário, especificarei o tipo de imagem fotográfica ou audiovisual a que me reporto.

fotografia faz ou é capaz de fazer. É preciso reconhecer que a ênfase asuriní ao se referirem às imagens tecnológicas dos brancos recai, em grande medida, na ideia de ação e agência mais do que na noção de objeto propriamente. Seguindo as trilhas das traduções asuriní para essas imagens dos brancos, veremos que não estão falando de objetos, mas de algo que se situa entre as categorias de ação e coisa, ambas cabendo, por exemplo, na palavra *fotografia* (composta por *grafia*, ato de gravar, inscrever), que é tanto a prática de fotografar quanto o papel ou a tela com a imagem revelada (a fotografia impressa, no computador, etc.).⁴

O estatuto vivo da imagem não é exclusividade dos Asuriní; entre diversos povos ameríndios das terras baixas sul-americanas parecem operar concepções de imagem que a relacionam a um mundo outro, e que estendem a ela qualidades ou a essência do ser representado.⁵ Entre os Asuriní, existe uma relação intrínseca entre a noção de imagem (*ayngava*) e o princípio vital (*ynga*), fundamentada no xamanismo⁶ como ponto de vista privilegiado desse grupo e da figura do xamã como organizador e catalisador dessa visão.⁷ Tal concepção de imagem, relacionada ao princípio vital, não cria a oposição entre verdadeiro e falso, ou verdadeiro e ilusório. Como uma representação que partilha de forma metonímica a qualidade (ou “essência”) do representado, a imagem da pessoa estabelece uma relação metonímica com a pessoa, pois é constitutiva do ser. Narrativas e prescrições presentes no cotidiano asuriní indicam que nem tudo pode ser imitado sem efeitos, pois, aqui, estamos longe de uma ideia de representação como “imitação da aparência”; antes, a imitação está associada à partilha de qualidades e à evocação de propriedades do original. Objetos que

4 Agradeço ao parecerista ad hoc deste artigo por essa importante observação.

5 Por exemplo, os casos wajãpi (Gallois, 1988), kaxinawá (Lagrou, 2007), wauja (Barcelos Neto, 2008), dentre outros.

6 Nos rituais xamanísticos asuriní os xamãs viajam aos mundos dos espíritos ou entram em contato com eles na aldeia para a obtenção do *ynga*, princípio vital, ou do *moynga*, espécie de *ynga* suplementar que os Asuriní traduzem como “remédio”, para cura e fortalecimento dos pacientes (*imunara*). Para uma etnografia dos rituais xamanísticos asuriní, ver Müller (1993).

7 Refiro-me, aqui, à ideia de Carneiro da Cunha (1998, p. 12, 17) de que o xamanismo opera no sentido de “interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas” e apenas o xamã “[...] por definição, pode ver de diferentes modos, colocar-se em perspectiva, assumir o olhar de outrem [...]. E é por isso que, por vocação, desses mundos disjuntos e alternativos, incommensuráveis de algum modo, ele é o geógrafo, o decifrador, o tradutor.” Destaca-se que a definição apresentada pela autora se refere à teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002).

imitam, como o *tayngava*, boneco antropomórfico utilizado nos procedimentos de cura, são dotados de agência poderosa e por isso perigosa, e sua manipulação, restrita aos xamãs em contextos rituais.

A concepção da fotografia e de imagens audiovisuais como “coisa viva” não sustenta apenas a construção da ideia de objeto com ação patogênica capaz de produzir efeitos nefastos como o que aconteceu no momento do contato oficial em 1971. Na década de 1990, Müller (2000) descreve que os Asuriní avaliam como positiva a utilização de fotografias e vídeos na transmissão dos conhecimentos, especialmente ligados a práticas rituais que não são realizados com tanta frequência. Nos anos 2010, a circulação de fotografias produzidas nas décadas de 1970 e 1980 pelo fotógrafo Renato Delarole na aldeia evocaram lembranças e memórias dos parentes já falecidos; fotografias foram vistas e revistas, fizeram presentificar os *bava*, antigos, e reavivar vínculos de pertencimento.⁸ No entanto, o risco no trato com essas imagens é sempre iminente. Imagens fotográficas ou audiovisuais de parentes recém-falecidos não devem ser vistas pelo perigo de atrair o *anhynga*, espécie de espectro do morto, para perto da aldeia. Embora atualmente os Asuriní convivam com uma proliferação de imagens produzidas por diferentes equipamentos, e que eles mesmos tenham atuado intensamente nessa produção de imagens via aparelhos celulares, o perigo a elas associado permanece por perto e, se o produtor das imagens não é indígena, os riscos são ainda maiores.⁹

Como entender a presença dessas imagens entre os Asuriní e os modos de relação dos indígenas com elas? Este artigo segue as trilhas dos termos asuriní para se referirem às imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos, que apontam para noções ligadas à imitação, presentificação, evocação e agência, em vias de compreender o modo como fotografias, vídeos, filmes, imagens da televisão, dentre outras, são capturadas pelo pensamento asuriní. Inicialmente apresento conceitos nativos ligados ao campo da imagem elucidando

8 A etnografia da circulação do acervo de Renato Delarole está disponível no artigo “O retorno dos antigos: compartilhamento do acervo fotográfico de Renato Delarole com os Asuriní do Xingu”, publicado pela *Revista Mundaú* (ver Villela, 2017).

9 Embora o fenômeno da produção de imagens via celular pelos indígenas seja muito presente no cotidiano da aldeia, é também muito atual e era apenas incipiente no momento em que realizei pesquisa de campo (anos 2012, 2013 e 2015), motivo pelo qual, neste texto, trato apenas das imagens fotográficas e audiovisuais produzidas por não indígenas.

problemas e questões envolvidos nesta empreitada muitas vezes difusa que é pesquisar a temática das imagens em contexto e diálogo transcultural.¹⁰ Veremos como a palavra *ayngava*, traduzida pelos Asuriní como “imitação”, é empregada em diversos âmbitos da vida indígena, adquirindo, em muitos casos, o sentido de “tornar presente” e evocar o referente. Em seguida, passamos aos termos asuriní usados para se referirem às imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos – quase todos associados à raiz *ayng*, aos contextos em que são empregados e aos efeitos que os usos dessas imagens geram. Ao final do texto, trago a ideia de ambiguidade como noção filosófica operante na relação que os Asuriní estabelecem com a fotografia e o audiovisual de maneira geral, mas também na relação que estabelecem com os seus outros (espíritos e brancos).

A problemática da *imagem*: notas sobre possibilidades tradutivas em contexto ameríndio

O que seria *imagem* do ponto de vista dos Asuriní do Xingu? Com essa questão iniciei uma investigação que visava compreender o modo como as imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos – inicialmente fotográficas – são capturadas e entendidas pelo pensamento asuriní.

Logo no início da investigação me dei conta de que o termo *imagem* não se prestava a atuar como uma categoria de entendimento comum, mediando a compreensão entre indígenas e antropóloga. Empregar o termo *imagem* para fazer a passagem entre culturas e línguas diferentes se tornou complicado e obscuro, não era das mesmas imagens que Asuriní e eu estávamos falando. Eu deveria me concentrar em conhecer os conceitos nativos que são empregados para designar cópia, desenho, figura, reflexo na água, duplo, dentre outros, para posteriormente compreender o que seriam, da perspectiva indígena, fotografias, vídeos, filmes, etc.

10 Refiro-me ao diálogo transcultural e não intercultural ou multicultural porque não se trata de diluir as diferenças e de encontrar um denominador comum. A ideia é que o diálogo se funda justamente no contraste de visões de mundo. Para usos do termo “transcultural”, ver MacDougall (1998) e Garcia dos Santos (2013).

Na etnografia de Müller (1992, 1993, 2000), que aborda a arte gráfica e o xamanismo asuriní, apareceram três termos-chave: *ayngava*, traduzido pela autora como imagem, réplica, medida e figura, palavra sempre precedida de um possuidor, *ikwasiat*, utilizado em referência aos padrões gráficos, e *ynga*, que se refere ao princípio vital dentro do corpo, à sombra e também aos duplos (traduzido também pela autora por “alma”). Alguns desses termos são usados pelos Asuriní em menção às imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos; por exemplo, empregam *ayngava* precedido de um possuidor para se referirem às fotografias e aos filmes.

O termo imagem como categoria operadora da pesquisa criou ainda mais meandros à investida quando passei a considerar o sentido de imagem da perspectiva da antropóloga. De que *imagem* estava falando? Qual conceito e que ideias relativas a *imagem* levei ao campo na expectativa de obter uma tradução asuriní?

É, de certa forma, senso comum que a imagem representa ou substitui algo ausente ao reproduzir certos aspectos da aparência visível da pessoa ou do objeto. Wolff (2005) propõe tomar a ideia de representação ao “é da letra” e afirma que a imagem representa no sentido bem simples de que torna presente qualquer coisa ausente, ela representa o que ela não é. O autor chama atenção para a relação entre a imagem e aquilo da qual é uma imagem; imagens nos remetem à coisa ausente e nos possibilita vê-la, pensá-la, ou evocá-la. Assim, “uma imagem não é então, uma coisa, é uma relação com uma outra coisa. Toda imagem é uma imagem *de* alguma coisa” (Wolff, 2005, p. 21, grifo do autor).

É Vernant (1990) quem nos ajuda a entender historicamente as diferentes noções de imagem no Ocidente. Na Grécia Antiga, teríamos os ídolos arcaicos, objetos utilizados em contextos religiosos que operavam a figuração de mortos e deuses. O ídolo seria um símbolo por intermédio do qual uma força do além, isto é, um ser fundamentalmente invisível, se presentificava no mundo. Tais figuras, como é o caso dos *kolossói* e do *xoánon* analisados pelo autor, pretendem estabelecer com a força sagrada “uma verdadeira comunicação”, “um contato autêntico” ao torná-la presente. No entanto, na confluência dos séculos V e IV a.C. a teoria da mimesis, da imitação, esboçada por Xenofonte e sistematizada por Platão, marca, na cultura grega, o momento em que se concluiu a versão que conduz da “presentificação do invisível para a imitação da aparência” (Vernant, 1990, p. 318-319) em que:

O símbolo através do qual uma força do além, isto é, um ser fundamentalmente invisível, é atualizada, presentificada neste mundo, transformou-se em uma imagem, produto de uma imitação versada que, pelo seu caráter de técnica erudita e de processo ilusionista, introduz-se desde então na categoria geral do “fictício” – que nós chamamos de arte. A partir daí, a imagem depende do ilusionismo figurativo, tanto mais que não se aparenta ao domínio das realidades religiosas.

Contudo, embora segundo Vernant a imagem tenha deixado de encarnar o invisível, o além e o divino, constituindo-se como imitação da aparência, essa separação não parece ter sido tão clara e efetiva, pois as imagens, especialmente as técnicas, talvez pela completa identidade com aquilo que representam, continuam a provocar confusão e ambivalência.¹¹ Olhamos para a televisão e acreditamos ver a própria realidade, sem representação; o trabalho da produção da imagem não é mais visto na imagem, sendo a imagem o real (registrado); essa é a ilusão, segundo Wolff (2005, p. 44), que consiste em fazer crer que a realidade tem o poder de sua própria representação. Gonçalves (2010) afirma que a origem do que representa a imagem para a cultura ocidental não estaria no *eikon* (imagem propriamente dita), mas no *eidolon* (simulacro), pois a essência da imagem nos dias de hoje estaria relacionada àquilo que produz ambiguidade na percepção, o que coloca em relação concepções de originalidade e cópia, o que revela e o que engana. Debray (1992) vai dizer que vivemos um “arcaísmo pós-moderno” em que há convergências entre as imagens produzidas atualmente e os ídolos arcaicos; no entanto, embora a espiral das imagens nos faça repassar pelos mesmos pontos, não estamos no mesmo nível ontológico. Diz o autor que a imaterialidade do vídeo reativa aspectos do “colosso” arcaico: uma imagem sem autor e autorreferente se coloca, automaticamente, em posição de ídolo, e nós de idólatras, tentados a adorá-la diretamente (Debray, 1992, p. 411-421).

11 Uma referência fundamental para pensar a passagem às novas técnicas de reprodução de imagens é o clássico texto de Benjamin (1987) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, que apenas menciona dado o caráter sumário da discussão acerca da presença das imagens no *Ocidente* neste artigo. Se, para Benjamin, a reprodutibilidade técnica causou a deterioração da “aura” da obra de arte, o material asuriní analisado neste artigo nos permite restituir, de outra maneira, a “aura” e a vida às imagens técnicas.

Imagem, entre nós, pode ser muitas coisas: um quadro, uma fotografia, um filme, mas também uma imagem mental, uma lembrança, um sonho. Essa constatação, de certa forma intuitiva, encontrou eco em alguns estudiosos do tema. Hans Belting (2004, p. 17, tradução minha), no início da obra *Pour une anthropologie des images*, afirma: “[...] o discurso sobre as imagens se tornou um sujeito da moda [...] o termo ‘imagem’, que não cessa de emergir por todos os lugares, age como um narcótico que dissimula esta evidência de que não é sempre das mesmas imagens que nós falamos”.

Mitchell (1986), em seu livro *Iconology: image, text, ideology*, apresenta formulações interessantes sobre o fenômeno chamado “imagem” (*imagery*). A primeira consideração trata da variedade de coisas que correspondem a esse termo.

Nós falamos de pinturas, estátuas, ilusões óticas, mapas, diagramas, sonhos, alucinações, espetáculos, projeções, poemas, padrões, memórias, e ainda ideias como imagens, e a absoluta diversidade dessa lista de coisas torna qualquer entendimento sistemático e unificado impossível. (Mitchell, 1986, p. 9, tradução minha).¹²

Se, mesmo entre nós, não falamos da mesma coisa quando o tema é *imagem*, o que se passa quando projetamos essa categoria no universo ameríndio?

A questão da tradutibilidade dos termos é mais complexa do que parece. Por mais que os Asuriní utilizassem as palavras: *imagem*, *desenho*, *fotografia* e *vídeo* – o que eles faziam para traduzir seus próprios conceitos para o português –, não estavam se referindo às mesmas coisas que eu. Fotografias podem ter intencionalidade e agir, câmeras de vídeo captam o *ynga* das pessoas e mostram suas sombras ao reproduzir sua imagem. Tratava-se de referentes muito diferentes, aludidos por meio das mesmas palavras.

Referentes diferentes ou mundos diferentes remontam à discussão das ontologias, o que nos auxilia a compreender o estatuto da imagem ameríndia.

12 O argumento do autor se afasta da pretensão de definir imagem por sua natureza, e de uma maneira universal, para dar lugar à compreensão de quais são os tipos de imagens existentes. Assim, segundo Mitchell (1986, p. 10), as imagens podem ser: gráficas (como as pinturas, as estátuas e os desenhos); óticas (como os reflexos no espelho e as projeções); perceptivas (como as aparências); mentais (como os sonhos, as memórias e as ideias); e verbais (como as metáforas e as descrições).

Viveiros de Castro (2004) aponta para o fato de que o perspectivismo ameríndio coloca o problema da tradução de mundos. Em sua formulação a respeito do que seja a “equivocação” (ou o método da equivocação controlada), o autor chama atenção não para falhas no entendimento – entre índios e antropólogos, por exemplo, como procurei mostrar ao falar dos mal-entendidos em torno da tradução do termo *imagem* –, mas para a compreensão de que os entendimentos envolvidos em uma situação como essa são necessariamente diferentes, pois dizem respeito a diferenças nos próprios mundos que estão sendo vistos. De acordo com esse método, talvez, a questão mais pertinente seria a de saber, afinal, o que é uma fotografia para os Asuriní? Ou, o que está sendo expresso ao empregarem o termo “filme”?

Na Amazônia, o problema da imagem é geralmente um problema de objeto porque, na ontologia animista ou perspectivista (cf. Descola, 2005 e Viveiros de Castro, 2002), lá onde encontramos a separação de intencionalidades ou “almas” e formas físicas ou vestimentas corporais, as maneiras de transformação ou corporificação de seres podem esconder imagens que chamamos “objetos”. As imagens como objetos podem ter uma intencionalidade humana, da mesma maneira que os outros seres e imagens mentais (ou do sonho) podem ser o protótipo de objetos. Poderíamos dizer que é possível pensar objetos exteriores ao mundo asuriní (a fotografia, por exemplo) como envolvidos nas “redes personificadas de relação” – para utilizar um termo empregado por Cesarino (2012).¹³

Entre os Asuriní, há relação entre a imagem (*ayngava*) e o princípio vital compartilhado entre humanos e espíritos (*ynga*). Müller trabalha com a ideia de que, apesar de se tratar de uma diferença apenas morfofonêmica entre *ynga* e *ayngava*, pois designam coisas diferentes, o significado de uma constitui o significado da outra: *ayngava* (imagem) contém *ynga* (princípio vital). A conclusão de Müller (2000, p. 186) sobre essa relação (entre *ayngava* e *ynga*) “[...] é que, para os Asuriní, a ‘imagem’, ela própria, é constitutiva da pessoa (enquanto ser), distinguindo-se do princípio vital/substância, *ynga*, por sua reprodução

13 O autor propõe analisar a escrita e os desenhos aplicados aos corpos marubo como transformações de conhecimentos xamânicos. Cesarino fala de um processo no qual os “livros”, enquanto objetos utilizados nas escolas indígenas, se integram nas relações personificadas, e explica: “O pensamento personificante pode se estender potencialmente a tudo, assim prevendo agentes (e, quiçá, agentes dentro de agentes) lá onde encontramos apenas objetos” (Cesarino, 2012, p. 123).

plástica, mas igualmente princípio vital e não apenas reprodução, no sentido de representação de algo ausente”. Relações entre *ayngava* e *ynga* estão na base da ideia de que imagens, incluindo aí as fotográficas e audiovisuais, podem ter agência (cf. Gell, 1998).

O *ynga* é um daqueles termos de difícil tradução, pois se refere a uma gama abrangente de fenômenos diferentes, dificilmente traduzíveis por um único termo, mas, no esforço por compreendê-lo, acabamos empregando traduções tais como “princípio vital”, “alma”, “sombra”, “espírito”. Essa complexidade não é, nem de longe, uma novidade. Diversos etnólogos como Viveiros de Castro (1986, p. 495) e Garcia (2010, p. 96) já apontaram para os desafios envolvidos nesse empreendimento ao problematizar o uso frequente de termos como tradutores de ideias a respeito da separação da pessoa ameríndia e de enunciações a respeito da morte em uma única ideia.¹⁴

Em seus estudos acerca da arte gráfica e do xamanismo asuriní, Müller (1992, 1993, 1996) traduziu o *ynga* por princípio vital compartilhado entre seres viventes e manipulado pelos xamãs nos rituais xamanísticos. *Ynga* seriam, também, as manifestações desse princípio vital animado no corpo como a voz, a pulsação, as batidas do coração, além da sombra de alguém projetada no chão (Müller, 1993, p. 170). Nos rituais xamanísticos, os espíritos xamãs primordiais (Tivá, Apykwara e Karovara)¹⁵ são chamados para dançar e tomar mingau junto aos xamãs, transmitindo-lhes *ynga* que são aplicados aos pacientes que estavam ameaçados de perdê-los. No corpo do doente o *ynga* é introduzido e “guardado dentro” por intermédio de sopros, massagens, fumaça de tabaco e mingau ingerido.

14 Entre os Asuriní, quando uma pessoa morre suas partes constituintes se separam em três: *ynga*, ossos e *anhynga*. O *ynga* (princípio vital) vai para o céu; este princípio animado da pessoa vai para *mairakwera*, o caminho onde mora Maíra, herói criador que concebeu o mundo dando vida às coisas com baforadas de cigarro. Os ossos, (*gakynguera*, *ga* = dele, *kyng* = ossos, *era* = sufixo que indica passado, o que foi) são enterrados na *tavyve*, casa grande que se localiza no centro da aldeia. O espectro *anhynga* é liberado, segundo relatos, depois de mais ou menos três dias, fica por um tempo perambulando nas matas ou roças abandonadas, as capoeiras (*kafera*), e depois se dissipa. Para mais informações a respeito dos componentes da pessoa Asuriní e suas relações com a morte, ver Villela (2016, cap. 2).

15 Segundo Müller (1993, p. 189-190), os espíritos xamãs primordiais são espécies sobrenaturais que parecem reproduzir a sociedade humana em outros mundos e que, no passado mítico, desempenhavam funções de xamãs, associados à cura de doenças.

No entanto, o *ynga* não estaria apenas associado ao tratamento de doentes, mas também à caça e à agricultura, bem como à preservação da vida do guerreiro. Ao afirmar que os espíritos Tajaho (porco-do-mato) e Arapoá (veado), ligados à caça e à agricultura, respectivamente, também transmitem *ynga*, Müller (1993, p. 171) conclui que a noção de *ynga* trata do “[...] princípio vital existente, não só no corpo das pessoas e elemento constitutivo de seres vivos, humanos e espíritos, mas extensivo aos resultados das ações que estes seres executam sobre a natureza”. No caso do guerreiro que recebe *ynga*, ele não padece por conta da diminuição do princípio vital, como acontece com os doentes, mas, ao contrário, sofre pelo seu excesso: “[...] segundo os Asuriní, ele é tatuado para se tirar de seu corpo o sangue de sua vítima, que ‘fica na barriga, dói e pode lhe fazer mal’” (Müller, 1993, p. 170). O guerreiro tatuado nos rituais do Turé¹⁶ passa pelo processo de sangramento, como se pudesse ser retirado de seu corpo uma substância, que Müller se pergunta se seria o *ynga* da vítima.

Ayngava: imitação, presentificação e perigo

Ao descrever como se dá a “incorporação de personagens míticos” no ritual Turé, através da figura do corpo todo pintado de preto (pintura *ajemo’ona*) e decorado com penugem de gavião, Müller (1993, p. 111) diz que “receber a penugem de gavião requer muita concentração. Pode-se ter tontura e até ficar doente, sinal deste contato, perigoso principalmente para os jovens”. A pintura *ajemo’ona* e as penas de gavião são tecnologias de transformação do corpo no ritual. A figuração dos seres míticos permite investir os corpos dos *avá* (gente) de capacidades relacionadas aos espíritos, estabelecendo um contato, muitas vezes perigoso, entre a pessoa e estes seres dos quais se partilham as qualidades.

Contudo, não é apenas em contextos rituais que a aproximação aos espíritos pode apresentar riscos. Em alguns casos, justamente por não estar relacionada à atividade ritual, a partilha de qualidades adquiridas por imitação desses seres pode trazer ainda mais prejuízos. Ao me contar sobre o ensino de

16 O Turé é um complexo ritual que atualiza a cosmologia e as narrativas míticas, articulando diversas instituições sociais como a guerra, a iniciação dos jovens e a celebração dos mortos, além de ser o nome das flautas tocadas no ritual. Ver Müller (1993).

elementos dos rituais Turé e Tauva¹⁷ na escola indígena, o jovem professor Koa-tireí me disse que nas atividades em sala os professores podem contar as histórias relacionadas ao personagem Tauva, falar sobre os objetos usados no ritual, mas não podem ensinar os cantos que as *tauyva* (cantadoras que entram em contato com os espíritos) executam sob o risco de provocar reações descontroladas do espírito Tauva, que seriam sentidas pelas cantadoras. Como me explicou o jovem indígena, reproduzir o canto é uma forma de imitar (*ayng*) o movimento das *tauyva* que, ao cantar, estabelecem contato com os espíritos Tauva. Dessa forma, se alguém reproduz seus cantos, pode evocar os espíritos de maneira desgovernada.

A imitação de alguns animais como a coruja (*urukure'a*), o inhambu (*inamu*) e o *uru*¹⁸ em determinadas circunstâncias pode representar riscos. De noite na mata não se pode imitar a coruja (*nayngavi urukure'a*), pois ela se transforma em onça e vem atacar quem a chamou. A explicação para a interdição me foi fornecida pelo jovem xamã Parajuá, que diz “coruja já comeu gente” e recorre à história de Tivaruma¹⁹ para se fazer entender. No início da narrativa: “Tivaruma vai no mato com seus parentes. Os parentes dele estavam brincando, imitando coruja. A coruja veio na forma de todo tipo de onça e comeu os parentes de Tivaruma. Só ele sobreviveu pois estava virando pajé.” A história segue e Tivaruma, sozinho (sem parentes), passa por inúmeras peripécias até encontrar o caminho de Tivá.

Ao repetir a história de Tivaruma com mais detalhes, Parajuá utiliza o verbo “chamar” (*ejat*) em vez de “imitar” (*ayng*) a coruja. Os parentes de Tivaruma teriam chamado a coruja ao imitá-la. O perigo de imitar certos animais ou espíritos consiste no fato de que, ao imitá-los, estamos evocando-os, o que nos torna extremamente suscetíveis a suas ações predatórias. O espírito Tauva

17 O ritual Tauva é liderado por mulheres que cantam (*tauyva*) consideradas espécie de xamãs, e são acompanhadas pelas dançarinas que respondem o coro. Os ritos da tatuagem dos guerreiros, jovens iniciados (*kauiraô*) e o choro dos mortos na festa do Kawara são partes do Tauva. Para mais informações, ver Müller (1993).

18 Não pude obter o nome deste animal na tradução em português. Sei que se trata de uma ave aparentada ao inhambu, mas um pouco menor.

19 Tivá é um espírito que no tempo mítico era xamã. O Tivá vem nos rituais para tomar mingau e fornecer *ynga* e *moynga* aos doentes. Xamãs que “têm Tivá” trazem esses espíritos para a aldeia e também convivem em seus mundos, casando-se e tendo filhos com eles. Tivaruma é o que vai se tornar Tivá. O sufixo *ruma* corresponde ao futuro nominal, “o futuro Tivá” (cf. Müller, 1993).

não pode ser imitado (*nayngavi* Tauva) na beira do rio sob o risco de os peixes virarem todos Tauva. Caso alguém imite o inhambu ou o *uru* de noite eles vêm e viram *anhynga*, espectros dos mortos, aparecem em forma de pedaços de corpos de gente que já morreu. Não se pode imitar o espírito Karovara na beira d'água, sob o risco de ele cortar o corpo da pessoa por dentro, levando-a à morte.

Imitar na língua asuriní é *ayng*:²⁰ *jeaynga*, eu imito; *janejaynga*, nós imitamos; e *gauaynga*, ele imita; *tapy'ya ukanu uaynga*, índio bravo imitou gavião. Na palavra *ayngava*, à raiz *ayng* é acrescido o sufixo *av(a)*, que Müller (1993, p. 242) define como sufixo formador de nome de circunstância. Uma tradução um pouco diferente para o sufixo *av* é fornecida por Ruth Monserrat (1998), na publicação em que tece observações acerca da língua asuriní; ela define *av* como “nome de lugar ou instrumento”, e o complemento (*a*) é um outro sufixo nominal. Monserrat (1998, p. 35) cita alguns exemplos: a oração *ki je kiava* (aqui é meu dormitório, lugar de dormir) ou a palavra *kywava* (pente, objeto para pio-lho), ou ainda, *tevutiava* (banheiro, lugar de cagar). Dessa forma, uma tradução mais conveniente para *ayngava* poderia ser “objeto (ou instrumento) que imita”, ou “lugar da imitação”, para a acepção relacionada a lugar, que Müller também enfatiza ao propor falar de *av* como sufixo formador de nome de circunstância. Embora Müller (1993, p. 245) tenha traduzido *ayngava* diretamente por “imagem, réplica e representação”, creio ser importante recuperar a acepção da palavra “imitação”, raiz do verbo *ayng* presente no termo *ayngava*.

No entanto, empregar apenas a palavra “imitação” para tradução do verbo *ayng* pode ser uma armadilha por remeter a uma cópia que difere do original em essência e, embora os Asuriní tenham optado por traduzir *ayng* pelo verbo imitar, a palavra não dá conta dos vários e complexos sentidos que estão sendo acionados pelo termo. Opto, portanto, pela tradução do termo *ayngava* como “imagem, figura, réplica, imitação, presentificação, objeto que imita, torna presente”. Imitar, aqui, estaria mais próximo de noções de mimesis, de partilha de propriedades e de evocação das qualidades do protótipo – como desenvolvidas por Taussig (1993) ou por Vernant (1990), do que a mera imitação da aparência, o que comprovam as diversas interdições em se imitar espíritos ou animais descritas anteriormente.

20 Copiar seria referido como *peapai jave* (fazer igual).

Todavia, é preciso que se diga que não é em todos os contextos que imitar implica investir o objeto de capacidades do original. No uso cotidiano o termo *ayngava* pode ser empregado para designar uma reprodução ou uma réplica de qualquer objeto. Dessa forma, o desenho de um homem (*ava*) é *avarayngava*, ou a representação estilizada de um pássaro (*uirá*) é chamada *uirarayngava*. Um outro exemplo sobre os usos correntes do termo *ayngava* é a maneira como os Asuriní se referem às cédulas de dinheiro. Para identificar as diferentes notas de 2, 5, 10, 20, 50 e 100 reais eles se reportam às figuras representadas em cada unidade de papel. A nota de 100 reais, que traz o desenho do peixe tucunaré, é referida como *tucunarerayngava*; a de 5 reais, com a imagem da arara, é *ararayngava*; e assim por diante.

Tal constatação, exemplificada anteriormente, não enfraquece a ideia da imagem e imitação como partilha de capacidades e propriedades; pelo contrário, ela nos auxilia a circunscrever as ocasiões em que imitação e presentificação operam. Em situações rituais ou extrarrituais, em que são evocados seres e espíritos, tal noção parece se efetivar. De maneira semelhante, máscaras, efígies e miniaturas ameríndias que figuram o invisível não presentificam intencionalidades humanas a qualquer momento ou em qualquer situação; isso acontece, sobretudo, nos momentos rituais, o que não impede que esses objetos e imagens carreguem com eles a potencialidade de agir e de que, a qualquer momento, algo aconteça.

Imagens tecnológicas dos brancos

Ayngava com o sentido de “imagem, objeto ou instrumento que imita, torna presente” parece extremamente apropriado para pensar as imagens técnicas produzidas pelos brancos. Como me explicou o jovem Parajuá, *ayngava* pode ser utilizado para designar imagens fotográficas e filmicas porque “elas imitam de verdade”. Note-se, nesse comentário, a ênfase à ação de imitar, raiz do verbo *ayng* que compõe a palavra *ayngava*, a que os objetos se reportam. Portanto, trata-se menos de pensar *ayngava* como “nome de lugar, objeto ou instrumento” do que da indicação da ação ou dos efeitos que eles produzem ou aos quais estão associados. Agência e objeto, aqui, apresentam-se de forma inseparável.

As primeiras menções ao modo como os Asuriní se referem aos equipamentos e tecnologias de produção de imagens e sons dos brancos aparecem no artigo de Müller, “Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo”, publicado em 2000 pela *Revista de Antropologia*. A devolução de imagens em vídeo, registrando sobretudo rituais asuriní produzidas na década de 1990, bem como a exibição de filmes de ficção e de produções realizadas entre outros grupos indígenas,²¹ é o pretexto para a reflexão sobre o uso da imagem em movimento na pesquisa antropológica, transmissão de conhecimento através das práticas rituais no contexto intercultural e noções de representação e imagem na arte asuriní (Müller, 2000, p. 176).

Diante da câmera e da televisão, os Asuriní, diz Müller (2000, p. 175), “[...] reelaboram os conceitos *ynga* e *ayngava*, princípio vital e imagem, ‘alma’/sombra e desenho, bem como suas concepções sobre captação de imagem e morte/‘perda da alma’”. Além disso, os nomes dados pelos Asuriní à televisão, à imagem em movimento e à câmera de vídeo permitem algumas considerações sobre a experiência do contato dos indígenas com um instrumento tecnológico que, segundo Müller (2000, p. 184), logo incorporaram como meio de aprendizagem e transmissão de conhecimento.

A reelaboração de conceitos nativos diante das novas imagens tem por efeito alargar suas possibilidades tradutivas. Por exemplo, nos depoimentos de Marakauá e Apebu: “oreayngava onhynhyn” e “oreynga pupé”, cuja tradução apresentada é: “nosso desenho está entrando [na televisão]” e “nossa sombra fica dentro” (Müller, 2000, p. 175), os Asuriní traduzem *oreayngava* por “nosso desenho” e *oreynga* por “sombra” em comparação à sombra de um corpo no chão, como indicou Manduka. Mas a revisão dos termos não é esforço apenas dos indígenas, Müller (2000, p. 175) também reelabora suas próprias definições do que seja *ynga* e *ayngava* e apresenta uma outra equação para dar conta da construção *oreayngava onhynhyn* e *oreynga pupé*, que é a seguinte: “[...] entre o corpo e a imagem em movimento na TV há uma alma, desenho e sombra”. O termo “alma” aparece como alternativa de se traduzir o *ynga* por “sombra” – o que é evidenciado pela tradução de “televisão” no filme por “caixa da alma” – ao mesmo

21 Vídeos do projeto Vídeo nas Aldeias que, na época, integrava o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), ao qual o projeto de Müller estava vinculado.

tempo que agrega uma nova camada de sentido, pois a “alma” estaria na junção do “desenho” e da “sombra”.

Em minhas pesquisas (ver Villela, 2016), a televisão foi aludida por meio do termo *yngyrú*, claramente em referência à “sombra” (imagem em movimento que a TV projeta) e à fala reproduzida, índice da presença do *ynga*. Parajuá foi categórico: “Televisão é *yngyrú* porque a gente aparece e sai voz, a minha avó chamava assim.” O prefixo *yrú*, segundo me explicaram, refere-se à ação de “guardar”, colocar dentro (*pupé*); *jeryrú*, termo que utilizam para se referir à roupa, foi traduzido como “o que a gente usa para guardar o corpo”. Koatireí falou em “coisa que guarda a alma”, empregando a tradução de *ynga* por “alma”. Outro termo mais recentemente empregado para se reportarem à TV é *nhe'engyrú*, o que “guarda a fala dentro”, como me explicou o velho Kwati. CDs e DVDs, suportes de imagens e sons, também seriam *yngyrú*, com a diferença que o DVD guarda o *ynga* enquanto sombra (imagem animada) e voz, e o CD, apenas a voz (*ynga*). CDs também foram aludidos por outras pessoas como *nhe'engyrú*.

Até aqui, *ynga* aparece como princípio e substância vital que anima o corpo e que se manifesta por meio da voz, pulsação e coração, além de “sombra” e “alma”. Durante minhas incursões ao campo, interessada nos termos asuriní para as novas imagens e sons (fotografias, filmes, gravações sonoras), obtive outras traduções para o complexo conceito de *ynga*. As conversas com o jovem xamã Parajuá foram as ocasiões mais elucidativas nesse sentido. Ele afirmou que “[...] o *ynga* é dois: é sombra e para o pajé é outra coisa”. Sombra em relação à imagem que se movimenta na televisão ou à projeção do corpo no chão com a incidência do sol, como ele me mostrava gesticulando numa das situações, e que pode ser considerada como índice da presença do princípio vital animado no corpo. Parajuá continua ao explicar que, para o pajé, *ynga* também pode se referir a coisas diferentes: “[...] você dorme e sonha, esse aí que vai é *ynga*, ou então na festa de Tivá, Apykware e Karovara, de manhã, pega *ynga* para *imunara* [posição do paciente nos rituais terapêuticos], pega do espírito e passa para *imunara*”. Nos rituais xamanísticos, o pajé pega o *ynga* dos espíritos, põe diretamente no paciente, através de gestos e mensagens, ou o aplica no mingau e na farinha que serão consumidos pelos *imunara*. Manipulado nos rituais, “o *ynga* parece uma teia de aranha branca e só pajé vê [*pajé uesak*]”, disse o jovem xamã.

Parajuá trazia uma importante contribuição ao chamar atenção para o fato de que a perspectiva do xamã em relação ao que seja o *ynga* difere da dos

homens comuns. E, para além disso, apontava para uma acepção do termo que eu não conhecia até então, indo além do princípio vital manipulado nos rituais, ao se referir à sua circulação fora do corpo do xamã em momentos de sonho ou viagens ao mundo dos espíritos. Nesses casos, diz Parajuá, “[...] é *jeýnga* [meu *ynga*], que vai”. O *ynga* aqui, como ele mesmo me apontou, não é uma parte incompleta do xamã, mas é o próprio pajé, uma espécie de imagem corporal animada que se desloca aos mundos dos espíritos e se integra à vida “social” existente nesses mundos, recebendo nomes próprios, casando e tendo filhos.

O acesso às moradas dos espíritos se dá através de caminhos percorridos apenas pelos xamãs, no momento do sonho ou durante os rituais xamanísticos, na ocasião em que perdem os sentidos e “morrem um pouquinho”, como me explicaram alguns Asuriní.²² Müller afirma que os xamãs visitariam, também, a aldeia dos *avaeté* (*avá* = gente, *eté* = de verdade), onde vive Maíra e para onde vão os Asuriní após a morte. Não conto com informações a respeito da “aldeia dos *avaeté*”; o que ouvi frequentemente é que, quando alguém morre, seu *ynga* vai para o caminho de Maíra (*mairipé*), deixando imprecisa a informação se haveria ou não uma aldeia dos mortos nessas proximidades. O interessante aqui é que, como no caso do sonho do xamã, dizem que “a pessoa vai encontrar Maíra”, embora seja o seu *ynga* que viaje, o que nos permite apreender que o *ynga* é a própria pessoa e não apenas um princípio animado ou a “alma” dissociada do corpo. Outro aspecto importante é que, nos dois casos, ao se referirem ao *ynga* que aparece dissociado do corpo, o termo vinha precedido de um possuidor; Parajuá me fala em primeira pessoa “*jeýnga*” ou *gaynga* (*ga* = ele) para se referir ao *ynga* de um pajé no momento de suas viagens cósmicas. No caso da pessoa que morreu, também se referem ao *ynga* dele ou dela, nesse caso evitando dizer o nome.

Considero que a tradução de *ynga* por “alma” – nas situações em que este princípio é ejetado do corpo ou mesmo para se referir à sombra da televisão – não seja a mais adequada. Pois, nessas situações, “ele é a pessoa”, como me indicam os Asuriní, e não a “alma” em oposição ao “corpo”. Separado do corpo, o *ynga* se comporta mais como um duplo, na acepção trabalhada por Vernant (1990) ao

22 Os Asuriní interpretam o “transe extático” como morte. Müller (1993, p. 184) declara nunca ter obtido informações a respeito do momento preciso em que os Asuriní viajam aos mundos dos espíritos nem, tampouco, a respeito das relações entre o transe extático (morte dos xamãs durante os rituais) e as viagens a outras esferas cósmicas.

falar do substituto do morto na Grécia Antiga, o *kolossós*, do que como “alma”. A ideia de duplo, que será incorporada ao campo dos estudos ameríndios por Carneiro da Cunha (1978), figura uma categoria que pressupõe uma organização mental diferente da nossa.

Assim como a imagem da televisão foi referida pelos Asuriní como sombra, imagem animada e voz (*ynga*), fotografias podem ser entendidas nessa chave, não como *ynga*, mas em diálogo com essa complexa noção. Fotografias causaram mortes, pois o *ynga*, enquanto princípio vital, foi retirado do corpo da pessoa.

Müller (2000, p. 185) já havia notado que os Asuriní se referem à câmera filmadora e fotográfica (e também ao espelho) pelo termo *moresakava*, traduzido como “o que vê as coisas”, pois *mor* é prefixo de nome coletivo e sujeito indeterminado, *uesak* é ver, e *av(a)* é sufixo formador de circunstância. A tradução que Monserrat (1998) propõe para o sufixo *av(a)* como “nome de lugar ou instrumento” é bastante apropriada para pensar os termos associados às imagens técnicas, já que nessa acepção do sufixo há uma ênfase em nomear instrumentos e objetos. *Moresakava*, nome dado às câmeras filmadora e fotográfica e também ao espelho, poderia ser, dessa perspectiva, “instrumento ou objeto que vê” ou “aquela máquina ou objeto que vê”. Contudo, como me apontaram Parajuá e Muapé, embora o mesmo termo se refira ao espelho, entendido como “objeto para a gente se ver”, no caso das câmeras haveria uma inversão na relação entre quem olha e quem é olhado, o que levou a traduzirem *moresakava* como “aquela máquina que olha a gente”, semelhante à *oresakava*, “a máquina está olhando a gente”. A ênfase dos indígenas no movimento e direção do olhar pode ser entendida com dados etnográficos concretos. Em mais de 40 anos de contato, apenas nos últimos dez os Asuriní passaram, ainda que timidamente, a incorporar o uso de equipamentos de produção de imagens; até então, esses instrumentos pertenciam aos brancos e o olhar era sempre unidirecional, de fora para dentro, câmeras olhando para eles.

Filmes podem ser referidos genericamente pelo termo *morayngava* (*mor* + *ayngava*), que Müller traduziu por “imagem das coisas” e que proponho possa ser também “aquele que imita as coisas, torna presente”, ou ainda, como sugeriu o indígena Muapé, “o que vai imitar”. No caso de ser um filme dos Asuriní, eles diriam *janerayngava* (*jane* = nós). Os filmes nos suportes de DVD também podem ser referidos como *morayngava*, da mesma forma que fotografias (impressas ou digitais) de forma genérica. Fotos dos antigos Asuriní que já morreram (*bava*)

são *bavarayngava*, e, se a pessoa que fala aparecer no retrato, vai dizer *jerayngava* (*je* = minha, de mim, eu). Fotografias nas cédulas de identidade são mencionadas como *tayngava* (fotografia de gente, ser humano, como me explicaram), ou, então, *akyngueraingava*, para se referir à imagem da cabeça (*akynga*) separada do corpo (fotos 3x4 dos documentos), o que é indicado pelo sufixo *er*, que indica passado (ex-cabeça) ou o estado de separação entre cabeça e corpo.²³

A respeito das *bavarayngava* (fotografia dos antigos que já morreram) na ocasião do contato, narrativas afirmam seu caráter patogênico e perigoso. O indígena Takamuin, que tinha por volta de 20 anos quando os missionários católicos se encontraram com eles pela primeira vez, conta que “o padre Antônio tirou fotografia, pegou o *yinga* e o *yinga* ficou dentro da máquina”. Apebu também reiterou a informação ao afirmar que “a primeira foto que padre pegou tirou o *yinga*, aí homem morreu”. Em diversos trabalhos abordei extensivamente a ideia da fotografia como objeto patogênico, pela capacidade da câmera fotográfica de sugar o *yinga* (princípio vital) da pessoa fotografada ao reproduzir sua imagem, *ayngava*.²⁴

Embora atualmente o perigo da fotografia pareça ter praticamente desaparecido, a depender do momento e situação ela pode ter agência deletéria. A circulação do acervo fotográfico de Renato Delarole produzido nas décadas de 1970 e 1980 entre os Asuriní em 2015 foi bastante significativa para obter informações a esse respeito. Como descrevi anteriormente (Villela, 2017), a presença massiva de pessoas falecidas nas fotografias, ao contrário do que poderíamos supor, não causou incômodo algum; diziam sempre que aquelas pessoas “morreram faz tempo” e as memórias a elas associadas poderiam ser lembradas, bem como seu nome, sem prejuízos. Os Asuriní tradicionalmente trocam de nome com a morte de um parente; nesse caso, substituem seus nomes por outros que pertenceram a mortos mais recuados no tempo.²⁵ O tabu em relação ao nome do morto recente continua vivo, e o perigo existe, pois a desintegração da pessoa libera o espectro

23 *Er*, *per* ou *wer* são sufixos de passado nominal, empregados para se referirem aos pedaços do corpo do morto enterrados, indicando que não estão mais integrados à pessoa, por exemplo “ex-cabeça” (*akynguera*).

24 Ver Villela (2015) para uma discussão da eficácia ou o poder da imagem fotográfica entre os Asuriní pensada em termos da teoria da agência social de Gell (1998), que propõe que se trate “objetos como pessoas”. Ver também Villela e Grunvald (2016).

25 Ver Souza (1994), que estudou a nominação entre os Asuriní do Xingu e fez uma etnografia com material de campo de fins dos anos 1980 e início dos 1990.

anhynga. Nesse caso, pronunciar o nome do morto recente, assim como ver a sua fotografia ou simplesmente se lembrar dele, representa um risco iminente, pois o pensamento, o nome e a imagem podem atrair seu *anhynga* para perto da aldeia.

Sobre *morayngava* em referência aos filmes, comentários asuriní também enfatizam sua capacidade agentiva. Aproximações entre o audiovisual e o xamanismo foram sugeridas pelos indígenas pela primeira vez em 1997, na ocasião da exibição do filme *A guerra do fogo* (1981), que trata do embate de duas tribos de homens primitivos, uma delas de homens-macaco. Durante a sessão, um dos indígenas relacionou o filme que acabara de ver às narrativas xamânicas; segundo Müller (2000, p. 185), ele comentou que o filme faz o mesmo que o xamã quando conta suas viagens cósmicas: *faz existir como realidade* acontecimentos e lugares só conhecidos por eles. Assim, os relatos do xamã e a imagem em movimento seriam narrativas que fariam existir realidades virtuais, que se encontram no espaço e no tempo mítico. Segundo explicação dada pela antropóloga na ocasião da exibição, os homens-macaco seriam os “antepassados dos brancos”, ao que os indígenas concluem que o filme *A guerra do fogo* fazia existir o passado mítico do homem branco (Müller, 2000, p. 184-185).

Ambiguidade na agência das imagens produzidas pelos brancos

Ao chamar as imagens fotográficas e audiovisuais de “imagens tecnológicas dos brancos” não queremos apenas chamar atenção para o fato de que se trata de imagens produzidas pela mediação de equipamentos e máquinas provenientes do universo não indígena, mas, sobretudo, que as imagens em contexto asuriní que tratamos aqui foram todas produzidas por brancos, *akaraí*, no âmbito do contexto indígena, ou que são imagens produzidas fora das aldeias que entram, como os filmes de ficção. De qualquer modo, são trazidas pelos brancos, em última instância, sua agência a eles pertence.

Recuperando a presença da fotografia no contato oficial a partir dessa perspectiva, não se tratou apenas do primeiro contato com o aparato técnico da câmera fotográfica, tratou-se do primeiro contato com os brancos. No primeiro encontro com os padres católicos, a fotografia teria agido de modo patogênico, causando doenças e mortes, mas essa interpretação apareceu a posteriori,

quando o decréscimo populacional pós-contato fez diminuir progressivamente a população asuriní. No momento do contato com os missionários austríacos, os indígenas são retratados por eles em diversas situações de interação, com poses e sorrisos, conforme explicitarei em trabalho anterior (ver Villela, 2018).

Como os Asuriní demonstram em seus relatos, o contato com os brancos foi uma forma de pôr fim às guerras intertribais, consistindo em uma estratégia de sobrevivência. Portanto, mesmo que tenham desconfiado da fotografia desde o primeiro encontro com a câmera dos padres católicos, sua presença foi tolerada como prática inevitável e necessária ao convívio com os brancos. No episódio do primeiro encontro, quem manifestou medo e suspeitou do funcionamento da câmera e das intenções dos padres foi um xamã, mas teria logo sido advertido por outros indígenas para que não protestasse.

A ambiguidade inerente à relação com a fotografia reflete, em certa medida, a ambiguidade segundo a qual se relacionam com os brancos. Embora tenham deixado de ser chamados de *tapy'ya*, inimigos, passando a ser referidos como *akaraí*, com quem os Asuriní travam relações amistosas e de parceria, a desconfiança no trato com esses interlocutores está sempre presente. Como disseram alguns indígenas, “os *akaraí* estão mansos, mas estão ficando bravos de novo”. A fotografia e o audiovisual em diferentes suportes funcionam como objetos mediadores da relação com os brancos e, por consequência, o modo como essas novas imagens podem agir causando efeitos está atrelado ao tipo de relação que se estabelece com seus produtores, o que varia, não apenas de acordo com o momento histórico em que estão vivendo os Asuriní, mas também na dependência de quem são os *akaraí* com os quais dialogam.

As relações com os brancos não são unicamente produtivas e positivas nem apenas conflituosas e suspeitas; elas são tudo isso ao mesmo tempo; relações de amizade e parceria não se dão sem desconfiança e animosidade. Esse mesmo mecanismo é transposto para a relação que os Asuriní estabelecem com as imagens tecnológicas produzidas pelos brancos. A ambivalência da fotografia reside no fato de que pode capturar o *ynga* da pessoa retratada, tornando-se, assim, um objeto que contém uma fração da pessoa, e que, por isso, se coloca em relação de contiguidade com seu modelo, partilhando o seu princípio vital. No caso da imagem da televisão, do vídeo e do filme, a relação que se estabelece é com o *ynga* enquanto sombra e voz. A sombra de um corpo no chão é, de certa forma, um efeito projetivo do princípio vital animado; no entanto,

a sombra separada do corpo também pode remeter aos espectros *anhynga*, principalmente se a imagem em movimento for de uma pessoa já falecida. Voz e imagens (em movimento e estáticas) separadas do corpo apontam para estados de desintegração ou separação das partes que constituem uma pessoa, o que se vive em ocasiões de adoecimento, morte, ou pelos pajés nas ações rituais e durante os sonhos, momentos em que se deve ter muito cuidado e precaução para que consequências negativas não sejam sentidas.

Relações ambíguas são vividas também com os espíritos. O contato com eles durante os *maraká* é ameaçador, pois se comportam como animais – devem ser aprisionados, matam, agredem –, mas participam, também, das atividades da aldeia, dançando, fumando e tomando mingau. Dessa maneira, a relação tensa e conflituosa é, também, uma relação de troca: ao espírito se oferece tabaco e mingau, e ele fornece aos humanos o *ynga* e o *moynga*.

É ambígua a própria condição dos xamãs. Durante os rituais eles se metamorfoseiam nos espíritos e se tornam um deles, perdem os sentidos (“morrem”, dizem os Asuriní) nos *maraká* terapêuticos associados aos Apykwara, Karovara e Tivá, ou corporificam e os trazem para a terra, comportando-se como um deles durante os rituais propiciatórios ligados à caça e à agricultura, associados aos Tajaho e aos Arapuá. Outra situação que reafirma a condição ambivalente do xamã ocorre durante o sono, quando seu duplo (*ynga*) viaja aos mundos dos espíritos, locais em que o xamã é socializado: ganha um nome, casa-se, tem filhos.

O que estou chamando aqui de ambiguidade é referido por Müller como a relação de equivalência sem oposição, de *isso* e *aquilo*, que é operativa na relação dos Asuriní com os seus outros. A autora diz: “[...] se há a relação com o mundo exterior, fundamento da diferença como condição da sociedade, ela está na *concomitância*, simultaneidade de estados de alteridade” (Müller, 1993, p. 279, grifo da autora). Parece-me que, a respeito dessa noção filosófica, o xamanismo é um importante modelo; é da condição do xamã de ser, ao mesmo tempo, espírito e humano que deriva a ideia de par, *isso* e *aquilo* sem hierarquização. E, dessa maneira, diz Müller (1993, p. 279), “a par dessa função desempenhada pelo xamã, a representação estética também opera neste nível fazendo equivaler representação e realidade [...]”.

O que a noção de *ayngava* nos mostra é que a relação entre um modelo ou um referente e sua imagem vai além de ser somente a de representação do que está ausente, mas, antes, aponta para uma noção de imagem viva em que

o objeto que imita pode evocar e presentificar o modelo, estabelecendo uma relação de contiguidade com ele, ou simplesmente é parte do referente ou seu duplo. O que Müller (1993, p. 279) chama de “equivalência entre representação e realidade sem hierarquização” pode ser levado mais além, pois a imagem não apenas “equivale ao real”, mas o produz; ela “faz existir”. Narrativas fílmicas “fazem existir universos virtuais”, imagens fotográficas no contato estabeleceram relações potentes e perigosas com corpos das pessoas retratadas.

Como descritas por teóricos da imagem, imagens técnicas como as fotográficas e audiovisuais como formas que apresentam completa identidade com aquilo de que são imagens, ofuscando o trabalho da representação, provocam ambiguidade na percepção e geram confusão. Em contexto asuriní, como procurei mostrar, a ambiguidade também é uma chave para entender a presença dessas imagens que entram de fora nas aldeias indígenas; no entanto, ambiguidade aqui aponta para um sentido bastante diferente. Os Asuriní nos mostram que a agência das imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos nada tem a ver com o que Debray (1992) chamou de “arcaísmo pós-moderno”. Não se trata aqui de acreditar que a realidade tem seu próprio poder de representação, mas de perceber de maneira bastante sagaz que a agência das imagens produzidas pelos brancos em contexto ameríndio a eles pertencem, e que podem, como outras imagens e objetos no mundo asuriní, provocar efeitos, esconder intencionalidades e serem vetores de agência.

Referências

BARCELOS NETO, A. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp, 2008.

BELTING, H. *Pour une anthropologie des images*. Tradução de Jean Torrent. Paris: Gallimard, 2004.

BENJAMIN, W. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 165-196.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CESARINO, P. N. A escrita e os corpos desenhados: transformações do conhecimento xamanístico entre os Marubo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 75-137, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/47583>. Acesso em: 20 jan. 2019.

DEBRAY, R. *Vie e mort de l'image: une histoire du regard en Occident*. Paris: Gallimard, 1992.

DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

GALLOIS, D. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GARCIA, U. *Karawara a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GARCIA DOS SANTOS, L. *Amazônia transcultural: xamanismo e tecnologia na ópera*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

GONÇALVES, M. A. De Platão ao photoshop: as imagens e suas leituras. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, n. 298, p. 12-17, 2010.

A GUERRA do fogo. Direção: Jean-Jacques Annaud. Distribuição: Twentieth Century Fox. Tornhill: International Cinema Corporation, 1981. Filme (100 min), color.

LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

MACDOUGALL, D. *Transcultural cinema*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MITCHELL, W. J. T. *Iconology: image, text, ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MONSERRAT, R. *Língua asuriní do Xingu: observações gramaticais*. Altamira: Prelazia do Xingu: Conselho Indigenista Missionário, 1998.

MÜLLER, R. *Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asuriní do Xingu*. In: VIDAL, L. (org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Edusp, 1992. p. 231-248.

MÜLLER, R. *Asuriní do Xingu: história e arte*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

MÜLLER, R. *Maraká, ritual xamanístico dos Asuriní do Xingu*. In: LANGDON, J. (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 153-170.

MÜLLER, R. Corpo e imagem em movimento: há uma alma nesse corpo. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 165-193, 2000.

SOUZA, M. L. R. *Nomes e história do contato entre os Asuriní do Xingu*. 1994. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. New York: Routledge, 1993.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VILLELA, A. Quando a imagem é a pessoa ou a fotografia como objeto patogênico. In: CAIUBY NOVAES, S. (org.). *Entre arte e ciência: a fotografia na antropologia*. São Paulo: Edusp, 2015. p. 109-121.

VILLELA, A. *O negativo e o positivo: a fotografia entre os Asuriní do Xingu*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

VILLELA, A. O retorno dos antigos: compartilhamento do acervo fotográfico de Renato Delarole com os Asuriní do Xingu. *Revista Mundaú*, Maceió, n. 3, p. 70-86, 2017.

VILLELA, A. Fotografia e (des)encontro: a narrativa fotográfica do contato oficial dos Asuriní do Xingu e suas versões. *GIS – Gesto, Imagem e Som*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 159-176, jul. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/gis/article/view/142388/141954>. Acesso em: 5 jan. 2019.

VILLELA, A.; GRUNVALD, V. Alguns apontamentos sobre fotografia, magia e fetiche. In: BARBOSA, A. et al. (org.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016. p. 205-228.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v. 2, n. 1, p. 1-20, 2004.

WOLFF, F. Por trás do espetáculo – o poder das imagens. In: NOVAES, A. (org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Editora Senac, 2005. p. 16-45.

Recebido: 31/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/31/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Imitar y fabricar. Las naturalezaculturas de las agriculturas guaraní, colona y agroecológica

Imitation and manufacturing. The nature-cultures of the Guaraní, colonist and agroecological agricultures

Gabriela Schiavoni*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Posadas,
Misiones, Argentina
gacha@arnet.com.ar
<https://orcid.org/0000-0001-5931-2875>

Resumen

Considerando la imitación y la fabricación como procedimientos de vinculación con la naturaleza, nuestro artículo describe las prácticas agrícolas de las poblaciones locales y de los agricultores inmigrantes, en la provincia de Misiones (Argentina). El énfasis en los procedimientos permite establecer continuidades, y también fricciones, entre grupos juzgados como antagónicos. Descalificadas por el racionalismo, la imitación y la mimesis son valoradas aquí en términos de un enfoque materialista de la significación que discute la primacía otorgada a las representaciones simbólicas.

Palabras clave: materialidad; representaciones; técnicas; mimesis.

Abstract

Considering imitation and manufacturing as procedures of connection with nature, our article describes the agricultural practices of local populations and immigrant farmers in the province of Misiones (Argentina). The emphasis upon the procedures allows to establish continuities, and also frictions, between groups judged as antagonistic. Disqualified by rationalism, imitation and mimesis are valued here in terms of a materialist approach to meaning that discusses the primacy given to symbolic representations.

Keywords: materiality; representation; technique; mimetic.

Introducción

Nociones desacreditadas, tales como las de imitación y participación, son rescatadas por los enfoques materialistas que ponen en cuestión la idea de representación.¹ Siguiendo un procedimiento análogo al de las ciencias naturales, la labor del científico social consistiría en examinar flujos de fuerzas regidos por la imitación, el contagio y las semejanzas.²

La naturalización, considerada una trampa u ocultamiento por el constructivismo, adquiere aquí un sentido positivo. En efecto, naturalizar es remitir a un orden en el que los significados no están filiados exclusivamente a representaciones simbólicas, sino que se establecen en interacción con el ambiente, asociando por contigüidad, o mediante parecidos icónicos.

Así, los Runa de Ecuador, relatan por imitación, recreando los ruidos y visio- nes de la presa durante la cacería (Kohn, 2013). Este “memorando perceptual” (Carneiro da Cunha, 2009) es un formato de transcripción distinto de un discurso de autoridad que procede elaborando experiencias en bruto.

Una perspectiva de este tipo quita exclusividad a lo humano, tomando como eje las relaciones entre especies (etnografía multiespecie; cf. Kirksey y Helmreich, 2010). La domesticación deviene un proceso emergente de cohabitación, en el que las transformaciones son engendradas no solo a través de un diseño mental. Los ambientes dejan de ser un fondo homogéneo, estático, para un sujeto focalizado, y se vuelven complejas “ecologías de seres”, medios dinámicos en constante modelaje y remodelaje (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016), cuyo ensamblaje se efectúa por contigüidad, mediante series de identifi- caciones sucesivas, semejantes a las descritas por Lévy-Bruhl (1947) y retoma- das por Lévi-Strauss (1962, p. 297), a propósito del sacrificio.

La noción de naturalezaculturas describe este proceder que denominamos análogo porque asocia sin el recurso a un principio externo, guiándose por parecidos, simbiosis y contagios entre humanos y no humanos. Desde este

-
- 1 Los significados no constituyen un mundo aparte de la materia ni una prerrogativa humana que se procesa en la mente como operación racional. Los adquirimos por inmersión en el ambiente, a través de la relación con otros organismos.
 - 2 En tanto proceder de la materia subrepresentativa, la imitación es la propagación de un flujo, que exhibe puntos de contacto con la acción por contagio y la acción por semejanza, identifica- das como modos de hacer de la magia simpática.

ángulo, la agricultura se asemeja a la acción indirecta negativa de Haudricourt (1962) más que a un mecanismo de fabricación (Larrere, 2002). La técnica deja de ser el producto exclusivo de una operación intelectual para volverse un fenómeno amplio, basado en la cohabitación entre organismos.

El hecho de colocar el énfasis en los modos de obrar antes que en los caracteres, invita a repensar los esquemas dualistas que han mapeado los vínculos que mantienen con el ambiente las poblaciones de guaraníes y colonos en la provincia de Misiones, en el nordeste de Argentina (Cebolla Badie, 2000; Ferrero 2009; Wilde, 2008). Así, nos proponemos entrelazar formas de vinculación con la naturaleza juzgadas como contrapuestas, contemplando el aprendizaje ambiental de los colonos junto a las poblaciones indígenas, y sopesando el hecho que la agroecología remite en la provincia a ciertos devenires colonos. En efecto, en las últimas décadas del siglo XX, en la franja costera del río Paraná, colonos suizos y teuto brasileiros reaccionan frente a la pérdida de fertilidad del suelo y al monocultivo forestal, enunciando como tecnología un “plan que imita la naturaleza”, identificándose –en algunas versiones– con una “etnoecología” guaraní.

La concepción de la agricultura como imitación de la naturaleza se mantiene en fricción³ con la lógica estatal de fabricación. Así, los funcionarios que recorren el recién creado territorio nacional de Misiones, a fines del siglo XIX, subrayan como anómala la simbiosis del monte y el rozado (tierra desmontada para uso agrícola).

Si bien el enfoque multiespecie ha sido desarrollado en conexión con el estudio de sociedades indígenas, nuestro trabajo etnográfico en los frentes pioneros nos permitió apreciar las relaciones complejas que entablan con el ambiente los pequeños agricultores, otorgando pertinencia a esta perspectiva también para el caso de las sociedades campesinas no indígenas. En efecto, el habitar del ocupante imita el modo silvestre de expansión. A semejanza de las colonias vegetales, las colonias de humanos fruto de la ocupación espontánea, se propagan por multiplicación rizomática, fundadas en un compañerismo interespecífico. La familiarización con los productores ocupantes

3 En el sentido que le otorga Tsing (2005), es decir, interconexiones toscas y cambiantes, a través de la diferencia.

de los asentamientos no planificados de las tierras públicas vacantes de Misiones favoreció nuestra comprensión del carácter híbrido –naturalcultural– de la agricultura. Los datos provenientes del trabajo de campo realizado durante las dos últimas décadas en los frentes pioneros del nordeste provincial (departamentos San Pedro y Gral. Belgrano) conforman la principal fuente de datos de este artículo.

A su vez, el poblamiento dirigido de la colonización de Misiones no estuvo filiado completamente al Estado y a las empresas. La instalación agrícola de los ‘colonos de la selva’ se desarrolló en simbiosis con el ambiente y con la población nativa. Esta participación se escindió luego en un vínculo de oposición y lucha, tantas veces evocado por los relatos de los inmigrantes pioneros de la zona costera del río Paraná (departamentos Gral. San Martín y Montecarlo). Las memorias de estos colonos constituyen la segunda fuente de datos que utilizaremos.⁴

Imitaciones

Geertz (1970, p. 16, traducción propia) califica las prácticas de roza y quema en Indonesia como “una astuta imitación del paisaje natural”, “una agricultura que remeda la diversidad generalizada de la selva a la que reemplaza temporariamente”. En el caso de la agricultura de *coivara*⁵ en Misiones, no se trata de la imitación de productos sino de un proceder conjunto de humanos y vegetales. Esta simbiosis se expresa en la ‘capuera’, formación que resultó extraña a los viajeros y comisionados estatales que recorren Misiones a fines del siglo XIX. El mantenimiento del término nativo en las crónicas oficiales es un indicio de la dificultad para traducir la inscripción de la agricultura nativa en el proceder de la naturaleza, favoreciendo la cohabitación del monte y los espacios domesticados.

4 Los títulos que componen este corpus han sido editados mayormente por la Universidad Nacional de Misiones. Incluye las obras de Weyreuter (1992); Naujorks (1995); G. Müller (1995); Culmey (1998); y las compilaciones realizadas por Gallero (2008, 2014).

5 Tierras de cultivo abiertas en el monte mediante la quema de troncos, que luego vuelven a ser cubiertas por selva.

El agrimensor que mide el territorio a fines del siglo XIX, anota:

He usado la palabra *capoera*. Ella designa un viejo rozado en el que se ha dejado de plantar con el designio de dejar descansar la tierra. Esas *capoeras* que conservan casi siempre los grandes troncos de los árboles volteados para formar el rozado, se cubren, a la vuelta de poco tiempo, de una vegetación tupida, aunque salvaje, por lo cual hay que rozar nuevamente cuando se quiere volver a plantar. (Queirel, 1897, p. 402).

Observando las operaciones agrícolas en las proximidades de la localidad misionera de San Javier, Ambrosetti (1892, p. 33) –fundador de los estudios etnográficos en Argentina–relata: “Primero plantan maíz [...] y después de vuelto a rozar y quemar, plantan el poroto; después del poroto abandonan el rozado, que queda llamándose *capuera* y hacen otro”.

Un naturalista comisionado por el Estado nacional para efectuar el reconocimiento de Misiones, da cuenta de la agricultura nativa en términos análogos:

Los naturales acostumbrados a rozar, ejecutan esta labor con relativa facilidad [...] Si se abandona el sitio, se produce allí un enmarañamiento tal de cañas y malezas de toda clase, después de uno o dos años, que se hace impenetrable. A esto llaman los brasileiros *capoeira*. (Burmeister, 1899, p. 36).

También la caracterización del especialista enviado por el Ministerio de Agricultura de la Nación, se establece en consonancia con las opiniones que venimos reseñando. Afirma que:

Se entiende por rozar en el monte, abrir un claro dentro de él para dedicarlo a la siembra o a la plantación [...] Cuando un rozado de estos se abandona no tarda mucho en ser cubierto por un espeso matorral y entonces se transforma en los que se llama *capoera*. (Yssouribehere, 1904, p. 99).

Devenires humano-vegetales: “lo que viene [crece] solo”

Un fragmento del diario del explorador de yerbales Adán Lucchesi, incluido en las Cartas Misioneras de Peyret describe la mimesis entre el proceder humano

y el proceder de la naturaleza a propósito de una capuera. Así, en el recorrido que realizan desde Iguazú a Campo Eré:

[los expedicionarios] pueden observar un rozado de cuatro o cinco cuadras de forma redonda, que les hace pensar en alguna antigua capuera; pero dándose a estudiar más minuciosamente la vegetación inferior, no pueden observar señal de hacha o fuego en parte alguna. Creen entonces algunos que el rozado puede ser obra de algún fuerte remolino de viento [...] pero otros sostienen que es obra de gente, si bien de mucho tiempo atrás. (Peyret, 1881, p. 206).

En un estudio reciente realizado con pequeños agricultores en Misiones, el autor refiere que la pregunta acerca de las prácticas que fomentan el avance del monte sobre el campo “resultó graciosa a la mayoría de los informantes”. Las respuestas variaron en torno a que “el monte avanza solito”, o “sólo sacando la vaca nomás”. Se trata, en efecto, de una metamorfosis ejecutada por las propias plantas:

Cualquier planta de los montes, puede ser una planta de Kokú [*A. edulis*], de pitanga [*E. uniflora*], de aruera [*L. molleoides*]. Y viene viniendo toda esa planta, tomando cuenta del campo [...] Encapuera, primero de maderita, y de a poco va engrosando. (Stampella, 2015, p. 130).

En términos botánicos, el devenir vegetal de la capuera se explica así: “Los arbolitos pioneros, especialmente el ‘fumo bravo’ (*Solanum auriculatum*) y la chilca (*Baccharis dracunculifolia*), han creado el ambiente forestal necesario para que puedan germinar y progresar las especies selváticas, que en su juventud son umbrófilas. Al crecer éstas, terminarán por eliminar a los pioneros, que son marcadamente heliófilas, con lo que se habrá llegado al estado de ‘capuerón’” (Martínez Crovetto, 1963, p. 195).

La capuera está inserta en una serie de progresión y regresión, reflejada en la acepción múltiple del término, ya sea como chacra abandonada, como chacra en uso o como monte futuro.⁶

6 Tampoco los *hanunóo* de Filipinas “tienen un término general para agricultura *swidden*, sino que emplean un conjunto de términos que distinguen estadios de desarrollos de áreas *swidden*, potenciales, actuales o antiguas” (Conklin, 1954, p. 135, traducción propia).

En el guaraní colonial que registra Ruiz de Montoya (1639) se menciona que la chacra (*cog*) que ya no tiene uso agrícola se denomina *cocuera* y continúa siendo una fuente de recursos. Refiere la existencia de unos porotos denominados *cocuere-riba*, porque se dan bien en las chacras abandonadas (Ruiz de Montoya, 1639, p. 98).

Entre las obras de referencia del guaraní contemporáneo, el diccionario de Guasch y Ortiz (1993) no incluye el término capuera, consignando la palabra *kokuere* para indicar una chacra abandonada.⁷ A su vez, el vocabulario de Jover Peralta y Osuna (1950) reporta el sentido de capuera como chacra actual, acepción que también recoge Rengger.⁸

Al traducir el término plantación (*cogue*) como ‘lo que fue pradera’, el padre Müller suprime el pasado montaraz del rozado, justificando su interpretación en el hecho que “antes de que se importara el hacha de hierro europea, solían conformarse realizando plantaciones después de quemar la vegetación herbosa en la pradera” (Müller, F., 1989, p. 37).

La acepción de capuera como futuro monte⁹ obtendrá gran difusión a fines del siglo XX, de la mano del movimiento ecologista en la provincia. Finalmente, el diccionario portugués Michaelis (1987, traducción propia), en la entrada *capoeira* señala el origen tupí del término (*caá-puéra*), con el significado de “monte ralo de pequeño porte que nace donde se volteó la selva virgen”.

La cohabitación de plantas silvestres y cultivadas es ilustrativa de la condición naturalcultural de esta comunidad vegetal. Así, el enviado del Ministerio de Agricultura de la Nación consigna que el cultivo de yerba mate a gran escala se inició con plantas “abandonadas entre el monte y las capoeras altas”, mediante la adquisición de chacras poco explotadas de antiguos pobladores de la localidad de San Ignacio (Misiones). Y, continúa: “Varias de esas chacras, es decir, el monte y las capoeras de las mismas, han sido limpiadas a machete,

7 En Crivos et al. (2007, traducción propia) encontramos la siguiente definición: “Las ‘capueras’, que los Mbya llaman ‘kokuere’ (aquello que fue usado como chacra o ‘kokue’) [...] es el nombre dado a esas áreas despejadas, caracterizadas por la presencia de vegetación secundaria, arbus-tos y pequeños árboles”.

8 “En casi todas partes se dejan en pie, entre las chacras (capueras) no cercadas, pequeños bos-quecillos (islas) a fin de tener madera” (Rengger, 2010, p. 304). Y, también Cadogan (1990, p. 87): “A nadie se le ocurrirá buscar caballos en mi *kokuere* –parcela cultivada o en barbecho–”.

9 Martínez Crovetto (1963) de acuerdo a la siguiente etimología: kaá: monte /puà: crecer /ra: futuro.

poniéndose al descubierto no menos de quince mil plantas de yerba mate” (Yssouribehere, 1904, p. 82).

También Niklison, un inspector de trabajo que recorre los establecimientos madereros y yerbateros del Alto Paraná en 1914, documenta la plantación de mandioca en capueras, asociada a la cesión de pequeñas parcelas a los trabajadores para que lleven a cabo cultivos de subsistencia.¹⁰ En tiempos más recientes, los ocupantes de la frontera agraria de Misiones hacen referencia a la capuera como un espacio silvestre vinculado a lo doméstico a través de la frecuentación de los animales de cría. Así, una agricultora comenta: “la *peru* [pavo] pone huevos en la capuera”. En otro caso, una mujer refiere: “mi chancha blanca cuando sale va a las capueradas y sólo con los perros la traigo”.

Una de las raras menciones a la capuera encontrada en las memorias de los colonos de Misiones, es el relato de un inmigrante que cuenta sus experiencias a comienzos del siglo XX: “Y así yo tenía que meterme en las capueras y en la selva para encontrar comida para los animales. Para mí eso no era un problema. Después de todo era yo un hijo de la selva” (Naujorks, 1995, p. 20).

En fricción con este accionar humano de mimetización con la naturaleza, la agricultura de fabricación encarada por el Estado supondrá la ruptura con el monte y con los derechos móviles sobre la tierra, concomitantes del sistema de roza y quema.

Estudiando el fenómeno en Filipinas, en la década de 1950, Conklin (1954) señala que los rozados nuevos sólo excepcionalmente se hacen en el monte virgen, de modo que los campos cultivados continúan las huellas de antiguos barbechos. También el “derecho de capuera”,¹¹ documentado en la región amazónica, retiene el rastro del uso agrícola, conectando a los ocupantes con los espacios –ahora silvestres–, que cultivaron antes, convirtiéndolo en germen de apropiación de la tierra.

En nuestra zona de estudio, el carácter itinerante de la agricultura indígena que imita la naturaleza queda reflejado en ciertas formas de territorialidad, que es menester corregir con el fin de arraigar poblaciones. El comisionado agrícola

10 “Al rozado antiguo cubierto de malezas, se la da el nombre de ‘capoeras’ [...] la mandioca se planta en las capueras ya que la realización de un rozado en la capuera es más barata que en el monte virgen” (Niklison, 2009, p. 152-153).

11 Se ejerce sobre las parcelas ya utilizadas, en las que tiene prioridad quien las usó antes (Musumeci, 1988, p. 83).

observa que el incluso el arrendamiento, practicado por la población criolla, reviste en Misiones características móviles, diferentes a la versión pampeana, ya que: “El arrendatario aquí paga un tanto al año por lo que se llama el derecho de ‘morada’ o por ‘fogón’ para establecer la vivienda y sembrar un *alquer*¹² o dos cuando mucho” (Yssouribehere, 1904, p. 59-60).

La filiación de la naturaleza al trabajo humano supone el uso permanente del suelo, quedando supeditada, en Misiones, al poblamiento con colonos de ultramar. El especialista que venimos citando, lo expresa en estos términos:

El criollo está en evidente desproporción frente al elemento extranjero [...] Siembran por necesidad, pequeñas “rueditas” [...] término con que designa a los pequeños cuadros donde se ven muestras de cultivos indispensables para la subsistencia: maíz, mandioca, batata. (Yssouribehere, 1904, p. 52).¹³

El proceder humano-vegetal: afinidades y conexiones transversales

La propagación sin filiación, la multiplicidad que escapa al control humano, caracteriza el proceder de la naturaleza. Las memorias de un colono de Misiones relatan la amenaza constituida por estos devenires vegetales. Escribe:

Nuestro padre tuvo la mala suerte de haber comprado uno de los peores terrenos [...] Allí había yuyos que no existían en otra parte. Por ejemplo, había Backblätter [hoja para cocinar; *Canna paniculata*]. No tienen en balde esa denominación, pues las hojas se colocaban en los moldes para hornear pan como sustituto de grasa [...] Después de quemar un desbosque se llenaba la tierra de esa maleza. Si no se arrancaban las plantitas chicas, se perdía la batalla [...] Nuestros cultivos se ahogaban en ese mar de hojas. (Müller, G., 1995, p. 29).

Sin embargo, esta multiplicación no engendrada puede formar parte de un hacer humano que imite lo silvestre. Bertoni (1927, p. 456), el naturalista suizo

12 Medida de superficie equivalente a 2,4 ha.

13 Estas rueditas aluden a la forma circular de las rozas indígenas que aún en la actualidad desafiaban las convenciones técnicas estatales, orientadas al plantío en canteros rectilíneos que facilitan el cálculo de la cantidad de semillas y de los rendimientos.

que habitó la región desde fines del siglo XIX, recomienda utilizar malezas rizomáticas como cubierta verde: “[son] de multiplicación muy fácil, por trocitos. Se extienden rápidamente hasta ser molestas donde no sean necesarias”, y entre las que dan mejores resultados, menciona “las *Kaapuerava* o yerbas de santa lucía [...] que crecen en las tierras que fueron rozados”, recuperando así la conexión entre la capuera y el rozado.

La mimetización con la propagación silvestre, a través del auto engendramiento de repollos y mandiocas, facilitó la alimentación de los colonos. Una colona suiza cuenta: “la Sra. Scheifler nos dio cebollas, ajos y unos repollos que hacen clones *Zwacken* siempre hay plantines después de cortar las cabezas” (Gallero, 2008, p. 167). Y, también: “en el otoño unos colonos me contaron que existe un tipo de repollo, llamado “repollo eterno”, [...] desde el tronco nacen muchos repollos más pequeños, menos apretados. Esos tallos se pueden cortar y plantar sin raíz –y crecen y salen repollos–” (Gallero, 2014, p. 269). Con respecto a la mandioca, una colona recuerda: “Papá admiraba la planta de mandioca. [...] se arrancaba en el momento de usar, no se necesita semilla, sólo pedacitos de las ramas [...] no cuestan nada” (Gallero, 2008, p. 168).

Otro formato del proceder por imitación, lo proporcionan las afinidades entre organismos. Así, la consociación de poroto *avatyí* y maíz *pará* es consignada como una práctica habitual de los guaraníes contemporáneos en Misiones (Martínez Crovetto, 1968). Bertoní (1927, p. 456), por su parte, había identificado un “poroto-maíz”, “denominado *kumandá avatyí*, porque se acostumbra a sembrarlo junto con el maíz tardío, en plantación asociada que equivale a una rotación, y es muy ventajosa para conservar la fertilidad de la tierra”. La siembra *jopará*,¹⁴ estudiada por Boidin (2005) y observada por Schaden (1974) en poblaciones indígenas,¹⁵ inscribe el hacer humano en las afinidades naturales.

Estas asociaciones existen a contrapelo de la agricultura como mecanismo de fabricación. De este modo, los ocupantes del frente pionero, en interacción

14 Designa “la forma de plantar el *avatyí* primero y el *kumandá avatyki* después, para que no sufra con la helada. [...] el *kumandá* se ‘entremezcla’ con el *avatyí*, se guía por él e invade toda la chacra; o simplemente porque hace de abono” (Boidin, 2005).

15 Entre los kaiová y los ñandeva del sur de Mato Grosso, una de las épocas de cultivo de poroto coincide con la de maíz, plantándose “de mistura” en el mismo rozado (Schaden, 1974, p. 39).

frecuente con los rozados guaraníes, desaprueban las mezclas. Uno de ellos comenta: “El maíz de los aborígenes tiene granos de distinta clase, ellos mezclan todo, plantan todo junto. No saben mantener las variedades”. Aún así, hemos observado entre estos mismos agricultores la práctica de conservar juntas, en el mismo recipiente, las semillas de las distintas especies.¹⁶

En su crítica a la asimilación de la noción de participación a desorden, Mauss (1974) señala que la tolerancia a las diferencias es reveladora de una voluntad de asemejar. Afirma: “La ‘participación’ no implica solo una confusión de categorías, es [...] un esfuerzo para identificarnos a las cosas y para identificar las cosas entre sí” (Mauss, 1974, p. 131, traducción propia).

La alianza entre términos heterogéneos, asemejados por identificación, compete con la filiación como mecanismo de propagación.¹⁷ Así, observando que las mudas o retoños vegetales no se localizan próximos a la planta madre, un ocupante del frente pionero refiere:

Mirá el kokú [*A. edulis*]! Debajo de la planta no encontrás plantitas, pero si te vas a esos pinares donde defecan las palomas, hay muchas plantitas de kokú. Igual la yerba: en el yerbal tenés mucha semilla pero no vas a ver plantitas. Necesitan el calor de la digestión de los animales

Como veremos en la última sección, la utilización a sabiendas de las afinidades entre organismos caracteriza el vínculo con la naturaleza de la agroecología en general y de la biodinámica en particular. En este sentido, los preparados de fertilización son compuestos que mezclan estiércol animal con vegetales y minerales, y que, a semejanza de la siembra asociada de maíz y poroto, reciben el apelativo *jopará* en una finca biodinámica de Paraguay.¹⁸

16 Sirley trae su bolsa de semillas y enumera: “Esta es de sandía, una semilla criolla que compré en Brasil y dió muy bien. Esta es melón, también de Brasil, estas de sandía enana que me dio mi vecina. Este es maíz catete amarillo, antes se hacía este maíz, este marlo viene de Campo Viera, me lo dio Inés [vecina]. Se dejó de plantar porque es de harina. Ahora plantamos otras clases porque lo que hacemos es transformar maíz en carne”.

17 La naturaleza procede mediante “combinaciones que no son ni genéticas ni estructurales, inter-reinos, participaciones contra natura” (Deleuze; Guattari, 2004, p. 248).

18 Moringa Ygua, Piribebuy, Paraguay.

Fabricaciones

La territorialización de la agricultura promovida por la colonización de Misiones, con la consecuente subdivisión de la tierra, alteró la simbiosis del monte y el rozado. El devenir vegetal que imita el monte –la capuera– resultó incompatible con el carácter irreversible de la domesticación controlada por los humanos. La fabricación, según la cual las cosas son constituidas mediante la trasposición racional de formas preconcebidas sobre una sustancia inerte, sustituye el tejido de materiales activos que acompaña el proceder de la naturaleza (Ingold, 2013).

Nuestra argumentación considera la naturaleza como un proceder, que da cuenta de los procesos sin afiliarlos a representaciones simbólicas. Las asociaciones se establecen por contigüidad, mediante series de identificaciones sucesivas en las que participan vegetales, animales, humanos y entidades suprasensibles. La capuera ilustra una acción de este tipo, mientras que la agricultura intensiva constituye un formato que supone la operación de la mente.

La técnica del rozado sin quemar, combinada con estrategias de conservación de la fertilidad, tales como las cubiertas verdes,¹⁹ interrumpieron la serie de progresión y regresión del monte y el rozado. El ya mencionado naturalista suizo Bertoni (1927, p. 459), encaró la racionalización de la agricultura campesina de la región recomendando “la abolición de la antigua costumbre de quemar los rozados y los despojos, y la introducción de la costumbre moderna de mantener la tierra continuamente bajo cultivo”. Y, continúa:

El hecho que abunden todavía tierras de monte virgen y los buenos capueros [...] no basta para explicar lo poco que se ara. [...] nuestra clase rural no comprende el interés actual y para el porvenir, de meter arado en esos campos, en vez de meter hacha en el monte. (Bertoni, 1927, p. 82-83).

19 De acuerdo a Bertoni (1927, p. 445), “la cubierta del suelo en las plantaciones constituye la más importante reforma moderna de la agricultura de los países calientes. A medida que avanzaban los grandes cultivos en zonas tropicales se vieron efectos negativos de escardar (deshierbe). En Malasia se la llamó: rutina tráfuga de la agricultura europea. Se propuso como medio para combatir las mala hierbas, la cubierta verde, es decir el cultivo de plantas herbáceas útiles que cubran continuamente el suelo”.

Los ritmos vegetales y humanos fueron ordenados mediante la confección de un almanaque. Publicado en tres oportunidades (1903, 1926 y 1927), en las últimas ediciones bajo el nombre de *Agenda & Mentor agrícola. Guía del agricultor & colono con el calendario de todos los trabajos rurales*, este instrumento alcanzó una notable difusión.

El empleo del arado, reclamado por Bertoni con el fin de volver perenne la ocupación del suelo, también fue solicitado por el especialista agrícola enviado a Misiones por el gobierno nacional a principios del siglo XX, que objetó el uso generalizado del saracú (palo cavador), considerándolo “un resabio indígena” (Yssouribehere, 1904, p. 99).

En la tarea de fabricación de naturaleza, los agricultores provenientes de Europa se sirvieron de las mismas herramientas empleadas en sus lugares de origen, confeccionadas en Misiones por algunos compatriotas. Un colono refiere: “Encargamos un arado al viejo Pohluraun, oriundo de Berlín [...] lo pagamos en cuotas” (Weyreuter, 1992, p. 84-85).

Sin embargo, el carácter inerte de la naturaleza a domesticar no fue tal. Uno de ellos relata:

Lo que significa quebrar tierra virgen solamente lo comprende alguien que lo ha hecho [...] No se puede hablar de “arar”. Si se mira el trabajo hecho más bien parece que una piara de cerdos hubiera removido la tierra. Todo el suelo parece ser una raíz enmarañada. El tejido de las raíces de la tacuara, las más finas del tacuapí y las raíces de los árboles están unidas como un tejido. (Weyreuter, 1992, p. 84).

A pesar de los embates de funcionarios y especialistas contra el sistema de roza y quema, la instalación agrícola de los colonos se efectuó empleando esta práctica conocida, ahora desprovista de movilidad y capueras. Un colono suizo describe la génesis de su rozado en estos términos:

Sobre la tierra quemada quedan solamente los troncos más grandes y las ramas de los árboles. A estas un novato las querría también retirar, sin embargo un colono de la selva las deja en el suelo y planta entre medio de ellas su primer maizal en ese suelo virgen. Después de la primera cosecha los duros tallos y rastros del maíz, junto con los yuyos se acomodan al lado de los troncos y las ramas y se prende fuego nuevamente. Esto se sigue haciendo así y quemando

hasta que hayan transcurrido tres años [...] al tercero o cuarto año ya se puede pasar el arado por el nuevo terreno de cultivo. A partir de ese momento se comienza con una plantación de yerba o tabaco si el colono quiere comercializar productos, o plantará pastura si se va a dedicar a la cría de ganado vacuno. (cf. Gallero, 2008, p. 34).

En otro caso, el joven colono refiere:

No teníamos la más remota idea de cómo voltear un árbol, el sr. Gluchsberg se ofreció a enseñar a mi padre lo elemental. A la mañana siguiente partieron los dos armados de hachas y machetes. [...] Después de varios días pude ayudar a despejar el rozado, que era muy pequeño. Los palos verdes no quisieron arder y hubo que cortar todo en trozos con hacha y serrucho. Todo fue amontonado en enormes pilas para quemarlo. (Weyreuter, 1992, p. 27).

Otro colono alemán relata en sus memorias:

¿Qué sabía un novato del tratamiento que había que dar a los suelos de la selva virgen que no tienen ninguna similitud con los de nuestra vieja patria? Nuestros ejemplos de colono vinieron del Brasil, donde hicieron cultivos de empobrecimiento de la tierra. Al infertilizarse un terreno, ellos se mudaban a una colonia nueva y empezaban de nuevo. Pero nosotros queríamos hacer prosperar la tierra, y no cambiarnos después de algunos años. Esto nos obligó a proceder de otra forma. Aún hoy, después de 50 años se cultiva nuestra tierra con éxito. (Müller, G., 1995, p. 29).

Y, en otro caso:

Si bien mis padres eran hijos de agricultores suizos, carecían de experiencia para la agricultura tan distinta de la europea. Papá tuvo la suerte de encontrar unos amigos entre los colonos alemán-brasileños que le enseñaron muchas cosas útiles. Por supuesto, había que creerles. Supimos de colonos suizos que no tenían la más mínima idea de cómo trabajar la tierra. Como aquel –enseñado bien por un vecino, que la mandioca se planta con las ramas– que se burló, [...] plantó la mandioca con las raíces y se pudrieron. Perdió toda la cosecha. (Gallero, 2008, p. 183).

Es decir, la instalación de agricultores de ultramar, concebida como un modo de neutralizar la simbiosis con el monte de la agricultura nativa no pudo desligarse completamente de los procesos naturales y de las prácticas de las poblaciones indígenas. Así, un colono rememora: “El desmonte se inició con la ayuda de un Indio Tupí, quien por su trabajo les pidió la única arma que traían [...] a cambio de enseñarle a jugar al ajedrez, obtuvieron el hacha y las primeras experiencias en el monte” (Gallero, 2008, p. 188).

Filiaciones: engendrar naturaleza mediante trabajo humano

La actividad agrícola como fabricación comportó el uso duradero del suelo, privilegiando las plantas perennes (“plantas de raíz”) y forzando el desplazamiento hacia los márgenes de los grupos guaraníes. La fabricación estuvo encaminada a lograr plantaciones de una sola especie, destinadas a la industria (yerba, tabaco, citrus, té). Un colono relata la formación de su yerbal, a partir de mudas adquiridas en un vivero: “saqué las plantas del cajoncito, las puse en el agujero, apreté la tierra. Así planté cien, mil, dos mil plantas. Era un placer verlos, paraditos como soldados” (Gallero, 2014, p. 162).

Asentado sobre una matriz hilemórfica,²⁰ el proceder del colono filia la naturaleza al trabajo humano, proyectando un diseño sobre la materia. En palabras de la hija de un pionero: “verdaderos colonos, personas [...] que dedicaban íntegramente la vida a la lucha, y al trabajo [...] y lograban hacer realidad sus proyectos” (Culmey, 1998, p. 40). Metamorfosis del propio ambiente, tales como la capuera, y fenómenos derivados de la cohabitación entre organismos, significan la derrota del hacer humano basado en la fabricación. De este modo, el estudio de Eidt (1971) sobre la colonización en Misiones contiene solo una referencia a la capuera, en conexión con la calificación de suelos degradados.

La connotación negativa atribuida a los devenires vegetales que desafían el control humano esta presente en las referencias a la capuera y a los rozados guaraníes, registradas entre los ocupantes del frente pionero.

20 Del griego hyle (materia) y morfe (forma). Basada en la dicotomía entre una materia inerte a la que la mente humana le impone forma.

Si bien los conflictos por la tierra entre paisanos guaraníes y agricultores se volvieron más intensos a fines del siglo XX, la fricción entre la colonización y el régimen móvil de uso del suelo de los grupos indígenas marca la historia del poblamiento de la provincia, teniendo como consecuencia el despojo de los territorios originarios y el arrinconamiento de las comunidades (Schiavoni, 2018).

El sentido del término capuera como antigua chacra, que inscribe en el paisaje la presencia humana, documentando la ocupación, se transformará en la noción de capuera como tierra abandonada, susceptible de apropiación para la agricultura de renta.

Un lugar común de los relatos sobre el poblamiento agrícola espontáneo es la mención a la capuera como una señal que justifica la apropiación de la tierra. Los ocupantes rememoran: “Esto era todo monte, todo capuera cuando entramos”; “Había capuerón cuando entramos. Era capuera, abandonado”; “El que vendió la mejora, según yo compré por 8 ha de potrero, pero era capuerón. Estaba abandonado”.

La capuera amenaza la filiación de la naturaleza al trabajo humano. Así: “Perdieron el tabaco en la capuera. Corrió lluvioso y no se podía carpir. El tabaco ya llegó al tamaño de empezar el despunte y si la hoja está chiquita no recupera más de la capuera”. Y también: “Tenía un buen comienzo, tenía vaca. Ahora la chacra está todo capuera, *inçada* [*inços*: malezas], ya no se puede vencer la capuera”.

Los límites impuestos a la fabricación encarada por los colonos provendrán de la pérdida de la fertilidad del suelo. Bartolomé (1990) caracteriza en términos de agricultura intensiva las prácticas de los colonos del sur de Misiones en las primeras décadas del siglo XX. En efecto:

Una chacra típica de ese período tenía 10 ha cultivadas de un total de 25 ha [...] Sólo una y 2 hectáreas estaban en barbecho anualmente. Esto indica un desvío importante del sistema tradicional de tres campos. A pesar de que los nuevos suelos de la colonia reaccionaron bien inicialmente a ese tipo de explotación intensiva, el proceso de pérdida de fertilidad fue iniciado así y se abrieron las puertas a la erosión. (Bartolomé, 1990, p. 163, traducción propia).

El ambientalismo de fines de la década de 1970 en la provincia continúa el embate contra la agricultura de roza y quema, encarnada en la figura del

ocupante, que propaga el poblamiento sobre las tierras fiscales del nordeste provincial.²¹

Un colono suizo, considerado el primer ecologista de la provincia, junto con Bertoni, recupera el término capuera, ahora en su acepción de ‘futuro monte’. En cartas, dirigidas a Misiones, escribe en el año 1982: “las capueras no se deben machetear y quemar como antes, deben tratarse como bosques” (Roth, 1987, p. 77). La quema de materia orgánica es desaprobada y calificada como “el drama de las eternas capueras”. Así:

El que quiere sacar provecho de una capuera, debe estar convencido de que el fuego no es su amigo y aliado, sino su enemigo engañador. Esto, a pesar de que para un solo año la ceniza favorezca el cultivo de poroto o maíz, pero ¿qué significa en la vida de un colono o agricultor un año? (Roth, 1987, p. 77).

También Bertoni, citado en un documento oficial para pequeños productores, apela a la larga duración cuando advierte: “La ciencia dirá a nuestros campesinos que lo que están quemando con tanta pertinacia y obstinación, no son solamente los rozados, los campos, los rastrojos, sino sus futuras cosechas, su propio porvenir y el de la Nación misma” (Desarrollo..., 1998, p. 1).

En consonancia con esta ideas, una reconocida especialista en agroecología que visita la provincia a mediados de la década de 1990, vincula las prácticas de roza y quema y degradación de suelos con los derechos móviles sobre la tierra. En efecto:

Muchas veces los agricultores, principalmente los arrendatarios en agricultura itinerante o migratoria queman los pastos y las capueras. Y plantan en la ceniza rica en potasio, calcio y magnesio consiguiendo buenos resultados al principio. Sin el retorno de la materia prima, el suelo se empobrece haciendo disminuir la producción después de sucesivas quemadas. (*Boletín del Programa Social Agropecuario*, 1996, p. 3).

21 Concluida la colonización en la década de 1940, el acceso a pequeñas parcelas se llevará a cabo mediante la ocupación no planificada de tierras fiscales vacantes, una tendencia de larga duración en la provincia, que existió en forma simultánea a la empresa de colonización (Schiavoni, 1995).

Obras

La adopción de la biodinámica en Misiones reanuda la conexión con la metrópoli de colonos europeos, acuciados por las consecuencias de la artificialización de la agricultura.

Tributaria de las *Naturphilosophie* de principios del siglo XIX, esta concepción nace en contraposición al materialismo y a la imagen mecánica de los fenómenos de la vida. Formulada como un método a mediados de la década de 1920, en el momento en el que la agronomía está dominada por la química inorgánica de Julius Liebig y el papel determinante de los elementos minerales mayores en la fertilidad del suelo (nitrógeno, fósforo, potasio y calcio), la biodinámica rescata el “obrar de la naturaleza”, entendiendo como tal el efecto de los planetas y la acción de los minerales presentes en pequeñas cantidades en los seres vivos, soslayados por la química inorgánica. En este esquema, los humanos desempeñan el rol de mediadores en los intercambios cósmicos, ayudando a las plantas a recibir y acumular influencias.²² Entronca así con la filosofía de la naturaleza de Goethe y con ciertas prácticas campesinas tradicionales.²³

El relato biográfico de un colono de Misiones refiere la realización de un viaje a su lugar de origen con el fin de recabar asesoramiento acerca de la erosión, tomando contacto con la agricultura biológico dinámica. Así:

En 1938, Alberto y Gritli realizaron un corto viaje a Suiza. Allí una de sus preocupaciones fue cómo tratar los yerbales en el futuro, para lo cual visitó a su antiguo maestro, “el Señor von Meyenburg con quien hablé sobre los problemas del suelo. Fui a Dornach, al Goetheanum [...] miré los libros allí expuestos. Conocí a la señorita Riese, la directora de Agricultura Biológica-Dinámica, y compré el libro de Ehrenfried Pfeiffer *La fertilidad de la tierra*”. (Gallero, 2013, p. 65).

22 “El hombre se ha emancipado casi totalmente del cosmos, la vida animal algo menos, pero lo vegetal se halla sumido en alto grado en la vida natural [...] Y no habrá comprensión alguna [...] al menos que se considere que todo lo que está sobre la tierra es un reflejo de lo que ocurre en el cosmos” (Steiner, 1988, p. 39).

23 “La frase que extraigo aquí de la investigación antropológica: ‘En la economía de la Naturaleza, la planta da y el animal toma’ fue una vez [...] familiar dentro de un conocimiento clarividente instintivo de la naturaleza. Hay cosas que se mantuvieron vigentes en hombres especialmente sensitivos [...] Justamente en Goethe hallan un repetido uso de esta frase: ‘En la naturaleza, todo vive de dar y tomar’” (Steiner, 1988, p. 219).

Descola (2012) señala el carácter antropocéntrico de las filosofías ambientalistas, en las que el reconocimiento de las relaciones de interdependencia entre los componentes orgánicos y abióticos no resigna la centralidad de los humanos en la conservación del equilibrio.

A semejanza de las ontologías analogistas, la biodinámica fracciona lo real en una multiplicidad de esencias vinculadas a través de una red de analogías establecidas por los humanos mediante asociaciones no basadas en propiedades superficiales, en las que lo semejante produce lo semejante y la causa es similar al efecto.²⁴

De manera similar al proceder naturalcultural analizado en la primera sección, los procesos de simbiosis y afinidades entre especies son valorados por la agroecología a través de la noción de plantas compañeras. La referencia a propiedades y entidades suprasensibles (“la espiritualidad”) establece un lazo entre la biodinámica y la cosmología guaraní, en la que el obrar supone entablar relaciones con entidades suprasensibles como los dueños de las plantas, de los animales y de los elementos del paisaje. Sin embargo, en el caso de la agricultura biodinámica, son los humanos los que asumen la coordinación.

La actividad agrícola es encarada como un arte, inserto en una naturaleza ensanchada, que coincide con el cosmos. La representante de una Cooperativa biodinámica de Misiones describe así esta forma de producción: “se trabaja con las fuerzas de la naturaleza que están disponibles para tal o cual proceso” (Rotela, 2018, p. 12). En contraste con la fabricación, se trata de una actividad de pilotaje (Larrere, 2002), sensible al contexto que contempla la creación constante de técnicas, dando nacimiento a una “agricultura de autor”, basada en obras y no en mecanismos.²⁵

24 Las malas hierbas, cuya reproducción está fuertemente influenciada por la luna, se combaten juntando las semillas, quemándolas y esparciendo las cenizas en el campo de cultivo, ya que “tenemos concentrada en la ceniza la fuerza opuesta a la que se desarrolla por la atracción de la fuerzas lunares” (Steiner, 1988, p. 175). Del mismo modo, para exterminar al ratón de campo es menester incinerar un pellejo obtenido cuando el planeta Venus está en el signo de Escorpio y esparcir las cenizas en el campo: “En lo destruido por el fuego quedará ahora una fuerza negativa con respecto a la fuerza de reproducción del ratón de campo” (Steiner, 1988, p. 179).

25 El biofertilizante “supermagro”, difundido por la RAOM [Red de Agricultura Orgánica de Misiones] e incluido en el *Catálogo de tecnologías para pequeños productores de Argentina*, lleva el nombre de su autor: fue creado en Brasil por Edelvino Magro para transformar en orgánicos sus manzanas. La versión que se utiliza en Misiones se basa en un trabajo de adaptación llevado a cabo por el ingeniero Piamonte del Instituto Biodinámico de Desarrollo Rural, Botucatu San Pablo, Brasil.

Así, el “producir imitando a la naturaleza” deviene un imperativo moral para algunos colonos de Misiones. Uno de ellos relata:

No se necesita destruir para producir [...] yo estaba carpiendo mucho. [...] He visto la erosión en la casa de los vecinos que pasaban el tractor 5 a 6 veces porque el arado no tenía filo [...] pulvericé también por mi inconciencia [...] Y después dejé todo [...] uno ve ahora con este manejo de respeto a la naturaleza que la tierra tiene vida [...] Por eso ahora trato de producir imitando a la naturaleza. (*Boletín del Programa Social Agropecuario*, 1996, p. 5).

Alianzas y reafiliaciones: el trabajo humano asociado a la naturaleza

La apropiación de la agricultura biodinámica por parte de colonos de Misiones y del sur de Brasil ocurre en conexión con problemas productivos, y no a través de un compromiso con la filosofía de Steiner.²⁶ Se traduce en el uso de instrumentos, tales como el calendario lunar y los compuestos de fertilización.

La sistematización de la influencia de la luna sobre el crecimiento de raíces y hojas,²⁷ proporciona una dimensión cósmica a los procesos naturales, retomando un *savoir faire* extendido de los agricultores de Misiones, también presente en la agricultura indígena de la región.²⁸ Un colono de Misiones relata en sus memorias:

La influencia de la luna en la vida de las plantas es enorme [...] Después de una observación de muchos años, todos mis trabajos se reparten según las fases lunares [...] no es aconsejable replantar en luna nueva, pues la planta muere o

26 Volkmann (2011) refiere un itinerario de este tipo en el caso de Rio Grande do Sul, donde la agencia alemana de cooperación jugó un rol clave vinculando a la agricultura biodinámica a productores con suelos degradados. Una trayectoria similar es descripta por Pinheiro et al. (2018).

27 De acuerdo a la biodinámica, la menor individuación de las plantas con respecto al cosmos hace que su actividad reproductiva se encuentre sujeta a la influencia de la luna. De ese modo: “La influencia del cosmos sobre la tierra a través de la luna se ejerce en luna llena. Se lograría algo importante si se estudiara hasta donde se puede llegar utilizando la Luna, por ejemplo, en lo concerniente a la actividad de la semilla cuando la siembra, como lo han hecho desde antiguo los hindúes hasta entrado el siglo XX” (Steiner, 1988, p. 173).

28 En efecto, las fases de la luna regulan la siembra de los grupos guaraníes (no se siembra en luna nueva sino en menguante) y el inicio del calendario agrícola está fijado por la aparición de las Pléyades o *eichu* (abejas).

prende con dificultad. Los mejores éxitos con el replante de árboles se logran en luna llena [...] En ese tiempo también siembro todo lo demás. Las malezas se destruyen en tiempo de luna nueva. La mejor época para rozados nuevos es quemarlos 3 días después de luna nueva [...] Resumiendo, con luna creciente se labra la tierra y en la menguante se siembra y planta [...] Como colono, unido siempre con la naturaleza, observo las cosas diferente de quien vive en el pueblo. (Müller, G., 1995, p. 34-35).

Del mismo modo, un ocupante del frente pionero reconoce la influencia lunar a propósito del cultivo de tabaco, señalando: “El instructor [de la empresa] dice que el tabaco es la tierra y punto. Pero es cósmico: no hay que despuntar con creciente. También el maíz, si plantás con luna nueva crece demasiado, hay que plantar en creciente”. Otra agricultora ocupante refiere: “El suegro se guiaba mucho por la luna: todo lo que va arriba de la tierra hay que plantar en creciente y lo que va abajo en menguante”.

A su vez, el problema más acuciante de la agricultura colona que es la pérdida de fertilidad del suelo recibe una solución natural de parte de la biodinámica. El conocimiento de sustancias que actúan en pequeñas dosis (micronutrientes) y el manejo de reacciones producidas por los seres vivos (fermentaciones, captación orgánica de nitrógeno, etc.) están en el origen de los compuestos o biofertilizantes que distinguen esta práctica.

La mirada multiespecie también está presente en el enfoque de sistemas agroforestales, que se difunde en Misiones a principios de la década de 1990, con el fin de combatir el desmonte y la erosión.

El fundamento de esta tecnología apela a las asociaciones entre organismos, tratando de “optimizar interacciones positivas entre componentes y entre éstos con el ambiente físico para obtener mayor productividad total, más diversificada y más rentable de modo perdurable” (Salvador, 1993, p. 8). La innovación permitirá contrarrestar la “perjudicial agricultura migratoria que produjo la lenta desaparición de relictos de la selva misionera” y “evita la tentación de anuales: soja, maíz”. La genealogía de esta innovación se remonta a los colonos. En efecto, el ingeniero forestal que la difunde afirma:

A este panorama trágico de degradación debemos oponerle la acción del colono, que también vislumbró la necesidad de planificar y producir en su chacra

cultivos alternativos, organizando asociaciones de árboles, cultivos anuales y perennes, pasturas y otros, naciendo así el concepto de cultivos asociados con árboles (yerba y Pino Paraná, por ej.). (Salvador, 1993, p. 8).

La “agroforestería”, entonces, “es una palabra nueva que designa la vieja práctica de cultivar especies leñosas junto a cultivos agrícolas y/o ganado en una misma tierra” (Araucaria Producciones, 1994, p. 7). La utilización de procesos llevados a cabo por los seres vivos que habitan el monte está en la base de esta innovación. En una nota dirigida a los agricultores “como investigadores de los sistemas agroforestales” se menciona que: “En las raíces de árboles leguminosos se produce el fenómeno de fijación simbiótica de nitrógeno y otras asociaciones (mycorrizas) que favorecen la absorción de nutrientes del suelo” (Lacorte, 1991, p. 7).

La difusión del enfoque de los sistemas agroforestales en Misiones adjudica al componente forestal el rol decisivo en el mantenimiento de la fertilidad. El documento oficial sobre desarrollo sostenible para pequeños productores ya citado, recuerda que: “El mejor plaguicida es el monte con todas sus plantas y animales”, y recomienda: “Recuperar las capueras plantando en ellas las especies de árboles nativos de mayor valor económico”.

Así, esta rea filiación de la agricultura a la naturaleza estabiliza el significado de la capuera sólo en su acepción de monte futuro. La simbiosis del monte y el rozado es absorbida por uno de sus polos. Como concluye en sus memorias uno de los colonos: “A veces me pongo a pensar y llego a la conclusión de que esta tierra de Misiones, para lo que está hecha es para ser selva y no para todas estas explotaciones que, por una u otra razón, a la larga terminan en un fracaso” (Gallero, 2008, p. 154).

Conclusiones

El constructivismo, y las perspectivas racionalistas en general, colocan en la mente humana el motor de la acción. La imitación queda relegada a un momento anterior, previo a la identificación de un mecanismo o a la elaboración de una representación simbólica. Reñida con la invención, la imitación corresponde a la formulación de modelos miméticos, basados en semejanzas

superficiales. Así, Bachelard, citado por Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1975), afirmaba que la máquina de coser se inventó sólo cuando se dejó de imitar los movimientos de la costurera.

En cambio, el argumento que desarrollamos en este artículo asigna un papel decisivo a la materialidad no procesada simbólicamente en la acción cultural. Inmersos en el ambiente, en conexión con otros organismos, seguimos algunos cursos de acción, imitando el hacer de los no humanos. La domesticación deja de ser un diseño de la mente para convertirse en un proceso emergente de la cohabitación entre especies.

A través de una reflexión arraigada en la provincia de Misiones, nuestro artículo recorre la secuencia de operaciones que va desde la imitación y el acompañamiento de los devenires vegetales por parte de los humanos, pasando por la imposición de un diseño sobre la materia inerte –la agricultura como fabricación de naturaleza–, hasta la transformación de los procesos naturales en objetos técnicos, vía la agroecología y la biodinámica.

Entrelazamos en nuestra argumentación las acciones sobre el ambiente vinculadas a las poblaciones originarias y a colonos inmigrantes, describiendo fricciones y convergencias en torno a la noción de capuera.

La significación subrepresentativa revierte la descalificación de la imitación en la producción, ya que le atribuye la capacidad de propagación de flujos. Mediante mezclas y participaciones, este proceder extiende la acción a partir de los propios elementos de un dominio, sin recurrir a un principio externo. En el caso que nos ocupa, lo que se propaga mediante la imitación es la serie de progresión y regresión del monte y el rozado, fundada en un vínculo de continuidad entre naturaleza y cultura y expresada en la condición híbrida de las comunidades vegetales resultantes, tales como la capuera.

La actividad agrícola como fabricación, a su vez, segmenta esta continuidad, estableciendo una oposición a partir de la cuál filia la materia a las representaciones simbólicas. Mediante la identificación de mecanismos, con efectos repetidos y previsibles, produce multiplicidad a través de la reproducción por aplicación de un molde. Desde esta perspectiva maquinal de clonación, las acciones conjuntas de vegetales y humanos representan abdicaciones de los humanos. La noción de la capuera como un espacio abandonado e improductivo, desconociendo la actividad de los vegetales y las inscripciones humanas pretéritas, resulta compatible con este esquema.

Finalmente, la inscripción de lo técnico en lo orgánico, a partir de la consideración de la tecnología como un fenómeno biológico general, y no exclusivamente como una operación intelectual, constituye una conjunción de las fuerzas de la naturaleza y las fuerzas de la cultura. La orientación hacia lo múltiple y repetitivo es sustituida por la obra creadora de humanos que duplican la naturaleza utilizando las semejanzas, contagios y asociaciones entre organismos con fines de producción. Esta copia detiene la serie de progresión y regresión del monte y el rozado, asignando al primero una primacía distintiva, conservando el significado de la capuera sólo en su acepción de futuro monte.

En síntesis, imitar a la naturaleza no consistiría en replicar un producto (el monte, la selva) sino adoptar un proceder, mimetizándose con las afinidades y devenires vegetales.

Referencias

AMBROSETTI, J. *Viaje a las Misiones argentinas y brasileras por el Alto Uruguay*. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo, 1892.

ARAUCAARIA PRODUCCIONES. Tecnología para ganar. Diversificación con todo y para todos. Sistemas agroforestales: Una solución posible. Un ejemplo reciente: proyecto de INTA Cerro Azul. *El Territorio*, Posadas, p. 7, 29 jul. 1994.

BARTOLOMÉ, L. *The colonos of Apóstoles: adaptative strategy and ethnicity in a Polish-Ukrainian settlement in Northeast Argentina*. New York: AMS, 1990.

BERTONI, M. *Agenda y mentor agrícola: guía del agricultor y colono*. Puerto Bertoni: Ediciones Ex Sylvis, 1927.

BOIDIN, C. Jopará? Jehe'a?. El mestizaje de las palabras, de las plantas y de los cuerpos en Paraguay. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Bibliothèque des Auteurs du Centre, 2005. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/598>. Acceso: 10 dic. 2018.

BOLETÍN DEL PROGRAMA SOCIAL AGROPECUARIO. Eldorado, n. 9, 1996.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, C.; PASSERON, J. C. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

BURMEISTER, C. *Memoria sobre el Territorio de Misiones*. Buenos Aires: Peuser, 1899.

CADOGAN, L. *Extranjero, campesino y científico: memorias*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1990.

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

CEBOLLA BADIE, M. Colonos y paisanos. Indios y Jurua Kuery. Relaciones interétnicas y representaciones sociales en Colonia La Flor-Misiones. *Avá*, Posadas, n. 2, p. 129-142, 2000.

CONKLIN, H. An ethnoecological approach to shifting agriculture. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, New York, v. 17, n. 2, p. 133-142, 1954.

CRIVOS, M. et al. Pathways as 'signatures in landscape': toward an ethnography of mobility among the Mbya-Guarani (Northeastern Argentina). *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2007. Disponible en: <https://ethnobiomed.biomedcentral.com/articles/10.1186/1746-4269-3-2>. Acceso: 10 dic. 2018.

CULMEY, T. *La hija del pionero*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2004.

DESARROLLO sostenible de pequeños productores rurales de Misiones. Buenos Aires: Ministerio de Salud Pública; Ministerio de Asuntos Agrarios; Ministerio de Ecología y Recursos Renovables, 1998.

DESCOLA, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

EIDT, R. *Pioneer settlement in Northeast Argentina*. Madison: University of Wisconsin Press, 1971.

FERRERO, B. La lucha contra la selva. Percepciones y usos de la naturaleza entre los colonos misioneros. *Avá*, n. 15, p. 145-159, 2009.

GALLERO, C. (comp.). *El llamado del oro verde*. Buenos Aires: Araucaria, 2008.

GALLERO, C. Entre la selva paranaense y el cultivo de la yerba mate: el aporte de Alberto Roth (1901-1985) a la historia ambiental de Misiones (Argentina). *Revista Latino-Americana de História*, v. 2, n. 8, p. 53-74, 2013.

GALLERO, C. (ed.). *Querida Misiones, hermosa! a través de las memorias de Alberto Roth*. Buenos Aires: Araucaria, 2014.

GEERTZ, C. *Agricultural involution: the processes of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press, 1970.

GUASCH, A.; ORTIZ, D. *Diccionario castellano-guaraní – guaraní-castellano*. Novena edición. Asunción: CEPAG, 1993.

HAUDRICOURT, A. Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. *L'Homme*, Paris, t. 2, n. 1, p. 40-50, 1962.

INGOLD, T. *Marcher avec les dragons*. Bruxelles: Zones Sensibles, 2013.

JOVER PERALTA, A.; OSUNA, T. *Diccionario guaraní-español y español-guaraní*. Buenos Aires: Tupá, 1950.

KIRKSEY, E.; HELMREICH, S. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, Washington, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KOHN, E. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

LACORTE, S. El agricultor como investigador en los sistemas agroforestales. *El Territorio*, Posadas, p. 7, 24 nov. 1991.

LARRERE, R. Agriculture: artificialisation ou manipulations de la nature?. *Cosmopolitiques*, Rennes, n. 1, p. 158-173, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVY-BRUHL, L. *La mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

MARTÍNEZ CROVETTO, R. Esquema fitogeográfico de la provincia de Misiones. *Bonplandia*, Corrientes, t. 1, n. 3, p. 171-223, 1963.

MARTÍNEZ CROVETTO, R. Notas sobre la agricultura de los indios guaraníes de Misiones (República Argentina). *Etnobiológica*, Corrientes, n. 10, p. 1-11, 1968.

MAUSS, M. *Oeuvres: tome 2: représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris: Minuit, 1974.

MICHAELIS. *Dicionário prático da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 1987.

MÜLLER, F. *Etnografía de los Guaraní del Alto Paraná*. Rosario: Escuela de Artes Gráficas del Colegio Salesiano San José, 1989.

MÜLLER, G. *Memorias de Heiner Müller: pionero de Montecarlo*. Posadas: Editorial Universitaria, 1995.

MUSUMECI, L. *O mito da terra liberta: colonização “espontânea”, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental*. São Paulo: Vértice, 1988.

NAUJORKS, A. *Infierno verde Alto Paraná: memorias de un pionero de Montecarlo*. Posadas: Editorial Universitaria, 1995.

NIKLISON, J. *Vida y trabajo en el Alto Paraná en 1914*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2009.

PEYRET, A. *Cartas sobre Misiones*. Buenos Aires: Imprenta de la Tribuna Nacional, 1881.

PINHEIRO, S. P. et al. Tramas agroecológicas na colônia de Pelotas. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 93-122, 2018.

QUEIREL, J. *Misiones*. Buenos Aires: Taller Tipográfico de la Penitenciaría Nacional, 1897.

RENGGER, J. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Asunción: Tiempo de Historia, 2010.

ROTELA, M. Productores coparon la plaza 9 de Julio. *El Territorio*, Posadas, p. 12, 17 oct. 2018.

ROTH, A. *Naturaleza y hombre*. Posadas: Montoya, 1987.

RUIZ DE MONTOYA, A. *El tesoro de la lengua guaraní*. Madrid: Juan Sánchez, 1639.

SALVADOR, A. "Tecnología para ganar". Técnica, económica y ecológicamente convenientes. Sistemas agroforestales. Primera Jornada Regional. *El Territorio*, Posadas, p. 8, 12 dic. 1993.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHIAVONI, G. *Colonos y ocupantes: parentesco, reciprocidad diferenciación social en la frontera agraria de Misiones*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones, 1995.

SCHIAVONI, G. Habitar y medir el territorio. Los vínculos con la tierra de colonos, ocupantes y guaraníes en Misiones. *Corpus*, Mendoza, v. 8, n. 1, 2018.

STAMPELLA, P. *Historia local de naranja amarga (citrus aurantium rutaceae) del Viejo Mundo asilvestrada en el corredor de las antiguas misiones jesuíticas de la provincia de Misiones (Argentina) desde una perspectiva interdisciplinaria*. 2015. Tesis (Doctorado en Biología) – Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2015.

STEINER, R. *Curso sobre agricultura biológico dinámica*. Madrid, 1988.

TSING, A. L. *Friction: an ethnography of global connection*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

VAN DOOREN, T.; KIRKSEY, E.; MÜNSTER, U. Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade. *ClimaCom*, Campinas, ano 3, n. 7, p. 39-66, 2016.

VOLKMANN, P. *Práticas organizacionais na produção agrícola biodinâmica*. 2011. Dissertação (Mestrado em Administração) – Escola de Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

WEYREUTER, H. *Ardua fue la lucha: destino de los colonos alemanes en la selva*. Posadas: Editorial Universitaria, 1992.

WILDE, G. Imaginarios contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente. In: ALVARADO, G. et al. *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, 2008. p. 193-225.

YSSOURIBEHHERE, P. *Investigación agrícola en el territorio de Misiones*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1904. (Anales del Ministerio de Agricultura, v. 1, n. 9).

Recebido: 31/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/31/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

“Agro é tudo”: simulações no aparato de legitimação do agronegócio

“Agribusiness is everything”: simulations in the agribusiness legitimating apparatus

Caio Pompeia*

* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

Em pós-doutoramento

caporine@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1692-1985>

Resumo

Este artigo analisa simulações relacionadas à proposição “agro é tudo”, estratégia destacada de legitimação de agentes do agronegócio. Elas são produzidas por meio de operações para que se confundam partes com totalidades, ou, mais especificamente, para que se tomem esses agentes pelo amplo perímetro de funções agroalimentares abrangidas no conceito de agribusiness. É por essa razão que essas operações são tão mais eficazes quanto mais indistintas as dimensões analíticas e políticas do campo do agronegócio. Contrastando o conceito, de um lado, e o conjunto de atores políticos desse campo, de outro, o texto analisa os agenciamentos e os efeitos dessas simulações em três casos empíricos envolvendo, a saber, a agricultura familiar, estatísticas macroeconômicas e campanhas midiáticas. As fontes são 35 entrevistas com atores relacionados ao agronegócio, obras contendo suas justificações, documentos com seus pleitos, peças publicitárias, materiais da imprensa e discursos presidenciais.

Palavras-chave: agronegócio; simulação; legitimação; agricultura familiar.

Abstract

This article analyzes simulations concerning the proposition that “agribusiness is everything”, a prominent strategy for legitimating agribusiness agents. These simulations occur through operations in the public sphere by which parts are used to refer to the whole, or, more specifically, by these agents being put for the broad perimeter of agrifood functions covered in the concept of agribusiness. It is for this reason that such operations function better when the analytical and political dimensions of the agribusiness field remain indistinct. By contrasting the concept, on the one hand, with the set of agribusiness political actors, on the other hand, the paper analyzes the mobilization and the effects of these simulations in three empirical cases involving family agriculture, macroeconomic statistics, and media campaigns. The sources are 35 interviews with actors related to agribusiness, books with their justifications, documents with their claims, propaganda, journalistic materials and presidential speeches.

Keywords: agribusiness; simulation; legitimation; family farming.

Introdução

Este artigo¹ investiga simulações relacionadas à proposição “agro é tudo”. Fazendo confundir o conjunto de agentes do agronegócio com o perímetro de funções abrangido no conceito de agribusiness, essas simulações são tecnologias políticas operadas para superestimar a representatividade efetiva desses agentes e ampliar a eficácia de seus pleitos, o que tem resultado em sérias consequências para os direitos de agricultores familiares, povos indígenas e populações tradicionais (Almeida, 2010; Carneiro da Cunha et al., 2017; Heredia; Palmeira; Leite, 2010; Pompeia, 2018; Sauer, 2008).

Argumenta-se no texto que há notável diferença entre, de um lado, o conjunto de funções agroalimentares que são consideradas no conceito englobante de agribusiness/agronegócio e, doutro lado, a representatividade mais limitada dos núcleos políticos que agenciam a proposição e dela auferem benefícios. A despeito desse déficit, os líderes desses núcleos simulam, como mencionado, a representação de *tudo* que é incluído na noção de agronegócio.

Nesse sentido, o agenciamento da ideia de sinédoque política é instrumental. Como explica Cândido (2006, p. 132), a sinédoque é tropo “pelo qual fazemos conhecer mais ou menos do que significam as palavras em seu sentido próprio”. Segundo Rocha Lima (2011), um dos principais casos da sinédoque – que ele considera um tipo de metonímia – é o do emprego da parte pelo todo. Um exemplo desse caso é “completou 15 primaveras”, com essa estação remetendo a “anos” (Rocha Lima, 2011, p. 603). Em caráter mais propriamente político, a sinédoque manifesta-se no campo do agronegócio quando se concebe uma “parte” (conjunto de agentes políticos do agronegócio) como se fosse o “todo” (amplo perímetro de funções contidas na noção de agronegócio).

Ao projetar na esfera pública indistinção entre as dimensões conceitual (totalizadora) e política (menos abrangente) desse campo, o que se procura fazer por meio da sinédoque, portanto, é simular uma representatividade ampliada aos olhos da opinião pública e do Estado. As simulações, que se iniciam com

1 Este trabalho é financiado pela Fapesp (processo 2018/17886-5), à qual agradeço o apoio. Sou grato à professora Manuela Carneiro da Cunha e aos professores José Maurício Arruti e José Eli da Veiga pelas sugestões e críticas que me ajudaram a desenvolver o argumento contido neste texto. Falhas e omissões são de inteira responsabilidade minha.

o agenciamento da sinédoque, desdobram-se no simulacro – ideia de núcleos do agronegócio com super-representação (Baudrillard, 1991). Resulta, pois, da sinédoque, um hiper-real que se projeta sobre (ou antecede, nos termos de Baudrillard) a efetiva abrangência política dos agentes do agronegócio.

Esse hiper-real é componente essencial de um aparato de legitimação (Boltanski; Chiapello, 2005), conjunto de proposições que, fundamentando imaginário relacionado ao agronegócio no Brasil, contribuem para justificar seus agentes e encorajam, por desdobramento, endosso de parcela da opinião pública às suas pautas políticas e apoio do Estado a elas.

Diversos pesquisadores têm chamado atenção para esse aparato. Sauer (2008, p. 15), Almeida (2010, p. 101-113) e Delgado (2012, p. 117-127) abordam a importância de narrativas fundamentadas em ideias-força como “produtividade”, “eficiência”, “modernidade”, “competitividade” e “segurança alimentar”. Por outro lado, Heredia, Palmeira e Leite (2010, p. 164, 173), Mendonça (2013, p. 53), Oliveira (2016, p. 108) e Carneiro da Cunha et al. (2017, p. 405) aludem ao uso de estatísticas macroeconômicas relacionadas fundamentalmente ao Produto Interno Bruto (PIB), aos empregos e à balança comercial. Como também mostram esses autores, tal aparato tem – especialmente em situações de controvérsias públicas (Montero, 2012; Montero; Arruti; Pompa, 2012) – contribuído decisivamente para justificar (Boltanski; Chiapello, 2005; Boltanski; Thévenot, 2006) os pleitos e a agenda de líderes políticos do agronegócio.

A análise apresentada no artigo teve como principais fontes 35 entrevistas com agentes relacionados ao agronegócio, obras que estabelecem as justificações de seus líderes, documentos que apresentam seus pleitos, peças publicitárias, materiais da imprensa e discursos de presidentes da República.

O texto parte da desagregação entre o conceito e o âmbito político do agronegócio para, em seguida, concentrar-se em três casos concretos de simulações, relacionados respectivamente à agricultura familiar, a estatísticas macroeconômicas e a campanhas midiáticas. Tais simulações implicam dois procedimentos: (1) explorar os simulacros para, então, (2) lançar luz, em cada um deles, sobre a diferença entre noção e organização política do agronegócio. Dessa forma, inverte-se, para fins analíticos, a ordem temporal de mobilização metonímica, na qual o simulacro é consequência da sinédoque.

Agribusiness: noção totalizadora

O caráter englobante da categoria agronegócio não é uma recente criação brasileira: o conceito de agribusiness já nasceu como conjunto totalizador nos Estados Unidos (EUA) dos anos 1950 (Davis, 1955). Instalados na Harvard Business School por indústrias de alimentação que precisavam avançar na racionalização de suas crescentes relações com a agropecuária (David, 1950), os pesquisadores John Herbert Davis e Ray Allan Goldberg criaram o termo pensando em abranger e mensurar “todo o sistema de alimentos” (informação verbal, tradução minha).²

Efetivamente, o primeiro anúncio público do neologismo explicou-o utilizando os termos “todos”, “todas” e “total”:

[...] agribusiness significa a soma de todas as operações da fazenda, mais a manufatura e a distribuição de todos os insumos de produção agrícola providos pelos negócios, mais o total das operações realizadas em conexão com a manipulação, estocagem, processamento e distribuição de commodities agrícolas. Em suma, agribusiness refere-se à soma total de todas as operações envolvidas na produção e distribuição de alimentos e fibras. (Davis, 1955, p. 5, tradução minha).³

Como se pode notar, Davis e Goldberg foram muito além de focar as relações entre a agropecuária e as indústrias de alimentação, pois seu recorte compreendia amplo conjunto de funções situadas a montante e jusante⁴ da agropecuária, incluindo ela própria. Para isso, os criadores do conceito precisaram pressupor homogeneidade na base técnica da agricultura norte-americana (Muller, 1989) – assumindo que todos os representantes dessas funções

2 Ray Goldberg (entrevista em 16/03/2017). No original: “the whole food system”.

3 No original: “[...] agribusiness means the sum of all farming operations, plus the manufacture and distribution of farm productions supplies provided by business, plus the total of all operations performed in connection with the handling, storage, processing, and distribution of farm commodities. In brief, agribusiness refers to the sum-total of all operations involved in the production and distribution of food and fiber.”

4 As funções a montante da agropecuária são aquelas vinculadas ao fornecimento de máquinas e insumos para ela; as funções a jusante dela são relacionadas à armazenagem, ao transporte, à industrialização e ao comércio de itens com origem na agropecuária.

estariam razoavelmente conectados economicamente – e abstrair dos conflitos políticos e distributivos entre vários deles.

Sendo conceito que nascia com pretensões políticas, além de analíticas, a promoção inicial de agribusiness teve como primordial sua relação com a economia dos EUA, em termos das contribuições que esse subconjunto poderia oferecer para os “objetivos econômicos nacionais” (Davis, 1955, p. 4, tradução minha).⁵

Não fortuitamente, estatísticas relativas à macroeconomia foram anunciadas desde o início ao lado do conceito. Logo após apresentar o termo ao público em 1955, Davis argumentou que o agribusiness seria o maior componente da economia dos EUA, responsável por 40% do PIB e pelo mesmo percentual dos empregos naquele país (Davis, 1955). Em trabalho posterior, Davis e Goldberg (1957) dariam amplo destaque, por meio da mobilização da matriz insumo-produto de Wassily Leontief,⁶ ao trabalho com dados quantitativos relacionados às conexões entre a agricultura e a indústria.

A categoria totalizadora no Brasil

Após alguns anos de esforços isolados para chamar atenção, no Brasil, para a ideia de agribusiness, em 1990 uma empresa de genética animal e vegetal, a Agrocere, publicou a obra (Bittencourt de Araújo; Wedekin; Pinazza, 1990) que mudaria a história da mobilização dessa noção no país. Com o livro, influenciar-se-ia, de maneira decisiva, o que viria a se constituir, anos depois, naquilo que Delgado (2012) caracterizou, com precisão, como pacto de economia política do agronegócio, ou seja, uma relação estratégica entre os agentes privados e o Estado nesse domínio.

Destacava-se no trabalho – em grande medida uma cópia da obra de Davis e Goldberg (1957) – um projeto fundamentado na ideia de agribusiness. Esse projeto defendia a proposta de que a agropecuária não deveria mais ser vista de forma compartimentada, mas por meio de suas ligações com os outros setores

5 No original: “national economic goals”.

6 Teoria do economista russo que foca as relações intersetoriais e possibilita a mensuração dos insumos de uma determinada cadeia produtiva até a constituição dos produtos finais. Para uma análise dessa teoria, ver Guilhoto (2009).

da economia (Bittencourt de Araújo; Wedekin; Pinazza, 1990). Advogando essa perspectiva, apresentavam-se, de maneira articulada, números públicos (Neiburg, 2007). Segundo os autores escreveram, o PIB do agribusiness representaria aproximadamente 35% do PIB do Brasil (Bittencourt de Araújo; Wedekin; Pinazza, 1990, p. XVII).

Essa divulgação, por meio de linguagem matematizada, do que seriam as contribuições do agribusiness para a economia nacional trouxe definitivamente ao país a forma totalizadora para contabilizá-lo. Tal característica englobante do conceito seria mantida quando ele passou posteriormente a constituir-se mais propriamente como uma categoria, dada sua adoção por um coletivo político que se fortalecia (Pompeia, 2018). Exemplos de agenciamento desse sentido amplo do termo não faltam. Citam-se abaixo três dentre os mais relevantes.

Ao ser fundada, em 1993, a então chamada Associação Brasileira de Agribusiness (Abag) deu destaque a esse traço totalizador, citando, para fundamentar suas proposições, a ampla definição original de Davis (Associação Brasileira de Agribusiness, 1993, p. 9). Quando, no começo dos anos 2000, a Abag contratou pesquisadores de órgãos públicos para calcular o PIB do agronegócio, a metodologia empregada baseou-se na obra de 1957 de Davis e Goldberg (Rodrigues, 2001).

Atualmente, o exemplo mais importante dessa forma abrangente de definição da categoria é o do Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (Cepea), da Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz” (Universidade de São Paulo), principal órgão de pesquisas quantitativas sobre o agronegócio no Brasil. O coordenador desse centro, Geraldo Sant’Ana de Camargo Barros, confirmou a utilização de noção totalizadora para os cálculos.⁷ Em detalhamento metodológico para sua quantificação do PIB do agronegócio, o Cepea explica que este abrange, sem distinguir volume de produção e uso de tecnologia, a

[...] renda gerada de forma sistêmica na produção de insumos para a agropecuária, acrescida da renda gerada na produção primária e se estendendo por todas as demais atividades que processam e distribuem o produto ao destino final. (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, 2017, p. 4).

7 Informação verbal de Geraldo Sant’Ana de Camargo Barros, coordenador do Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (entrevista em 13/06/2017).

A concertação política do agronegócio: parte do “tudo”

Para delimitar o perímetro dos agentes políticos do agronegócio, utiliza-se a noção de concertação política do agronegócio. Ela remete a uma arena de convergência intersetorial e privado-estatal consolidada durante os anos 2010 no campo do agronegócio.

Em âmbito privado, associativo e nacional, compõem o campo do agronegócio três formas principais de representação: (1) entidades por produtos agropecuários, (2) associações sindicais e/ou tradicionais da agricultura patronal e (3) núcleos intersetoriais envolvendo, além desses agentes do setor primário, representantes das indústrias a montante e jusante.

Quanto às entidades por produtos agropecuários, têm proeminência aquelas vinculadas às principais commodities, como a Associação Brasileira dos Produtores de Milho (Abramilho), o Conselho Nacional do Café (CNC) e a Associação Brasileira dos Produtores de Algodão (Abrapa). Elas abrangem, nacionalmente, os atores restritos à agropecuária em cada um dos produtos, nesses exemplos milho, café e algodão, respectivamente.⁸

Dentre as associações sindicais e/ou tradicionais da agricultura patronal, destacam-se a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), associação que oficialmente responde pela agricultura patronal em âmbito nacional, e a Organização das Cooperativas Brasileiras (OCB), na qual as grandes cooperativas agrícolas têm predominância. As demais entidades patronais, como a Sociedade Rural Brasileira (SRB) e a Sociedade Nacional da Agricultura (SNA), têm atuação menos saliente, seja por meio de sua inserção em outros núcleos políticos ou da visibilidade de seus líderes na esfera pública. Além delas, vale chamar atenção para a União Democrática Ruralista (UDR), que recentemente conquistou relativa influência no governo.⁹

8 Informações verbais de Alysson Paolinelli, presidente da Abramilho (entrevista em 09/10/2017); Silas Brasileiro, presidente do CNC (entrevista em 13/02/2019); Márcio Portocarrero, diretor-executivo da Abrapa (entrevista em 13/02/2019).

9 Informações verbais de Roberto Rodrigues, coordenador do Centro de Agronegócios da Fundação Getúlio Vargas (entrevistas em 06/06/2017 e 04/10/2017); João Martins, presidente da CNA (entrevista em 13/06/2019); Marcelo Vieira, presidente da SRB (entrevista em 04/04/2019).

Em anos recentes, essas duas formas de atuação do setor primário solidificaram suas relações políticas com indústrias a montante e jusante, consolidando núcleos intersetoriais ampliados que constituem a manifestação por excelência da concertação política do agronegócio. Nessa terceira – e dominante – forma de representação, sobressai-se, com maior poder dentre todos os atores no campo, o Instituto Pensar Agropecuária (IPA), atuante na retaguarda da Frente Parlamentar Mista da Agropecuária (FPA).

Além de agregar associações da agropecuária, o IPA abrange entidades a montante – como a Associação dos Misturadores de Adubos do Brasil (Ama Brasil), a Associação para o Fomento à Pesquisa de Melhoramento de Forrageiras (Unipasto) e o Sindicato Nacional da Indústria de Produtos para Saúde Animal (Sindan) – e a jusante – a exemplo da Associação Brasileira de Frigoríficos (Abrafrigo) e a Associação Brasileira de Laticínios (Viva Lácteos).¹⁰

Criado pela CNA com inspiração no IPA, o Conselho das Entidades do Setor Agropecuário (Conselho do Agro) também é intersetorial e bastante importante no campo – agregando inclusive algumas representações que não financiam o instituto, como a Federação dos Plantadores de Cana do Brasil (Feplana) –, embora, por outro lado, tenha participação menos representativa de indústrias.¹¹ Em seguida ao IPA e ao Conselho do Agro podem ser citados como fóruns intersetoriais relevantes a própria Abag e o Conselho Superior do Agronegócio da Federação das Indústrias do Estado de São Paulo.¹²

Embora haja uma série de conflitos e competições no campo do agronegócio, dos quais devem ser salientados, por um lado, os intersetoriais

10 Instituto Pensar Agropecuária e Frente Parlamentar Mista da Agropecuária (2019); informações verbais de Carlos Eduardo Florence, diretor-executivo da Ama Brasil (entrevista em 05/04/2019); Pierre Patriat, presidente da Unipasto (entrevista em 05/04/2019); Élcio Inhe, presidente do Sindan (entrevista em 23/04/2019); Péricles Pessoa Salazar, presidente da Abrafrigo (entrevista em 21/03/2019); Marcelo Costa Martins, diretor-executivo da Viva Lácteos (entrevista em 22/02/2019).

11 Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (2019); informações verbais de João Martins, presidente da CNA (entrevista em 13/06/2019); Alexandre Lima, presidente da Feplana (entrevista em 04/04/2019).

12 Informações verbais de Luiz Carlos Corrêa Carvalho, ex-presidente da Abag (entrevista em 30/06/2017); Roberto Rodrigues, coordenador do Centro de Agronegócios da Fundação Getúlio Vargas (entrevista em 04/10/2017); Antonio Carlos Costa, gerente do Departamento do Agronegócio da Fiesp (entrevista em 04/12/2017).

– como aqueles distributivos entre pecuaristas e frigoríficos ou entre sojicultores e *tradings* – e, por outro, a concorrência entre a CNA e o IPA pela liderança na representação desse subsistema econômico diante do Estado, agentes do referido campo atuam de forma coordenada, como concertação, em inúmeras ações, e especialmente em questões políticas amplas, como a indígena e a ambiental (Pompeia, 2018).

Tal concertação será utilizada como padrão na análise dos casos concretos, cabendo sublinhar, entretanto, que as operações de sinédoque política nesse campo ganham tanto mais intensidade quanto mais baixa é a capacidade de representação dos atores que as agenciam em controvérsias na esfera pública (Montero, 2012; Montero; Arruti; Pompa, 2012). Por exemplo, sendo uma entidade como a UDR a fazê-lo, ganha maior relevo a disjunção entre sua representatividade e as informações que mobiliza com base na ideia de que o “agro é tudo”.

Antes de se iniciarem as análises dos casos empíricos, apresenta-se abaixo contraste mais detalhado entre as funções agroalimentares previstas na noção de agribusiness/agronegócio e o perímetro de representação da concertação.

No âmbito da agropecuária, as entidades vinculadas aos trabalhadores não participam da concertação; as indústrias processadoras integram-na de forma parcial, sobretudo por meio das corporações mais diretamente ligadas às commodities, como as de óleos vegetais, açúcar/energia, carnes e papel/celulose; na distribuição, afora algumas dessas empresas vinculadas às commodities, que também atuam nessa função, grande parte dos atores tampouco a integram; as redes de supermercados não se interessam em compô-la; finalmente, os restaurantes e outros estabelecimentos que preparam e servem alimentos definitivamente não estão relacionados à concertação (Associação Brasileira das Indústrias da Alimentação, 2018; Associação Brasileira de Bares e Restaurantes, 2019; Associação Brasileira de Supermercados, 2019; Associação Brasileira do Agronegócio, 2019; Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, 2019; Instituto Pensar Agropecuária; Frente Parlamentar Mista da Agropecuária, 2019).

Estando contrastados os perímetros dos dois conjuntos – categoria agronegócio e concertação –, passa-se à análise das simulações em três casos concretos. Como indicado acima, apresentar-se-ão os simulacros para então examinar as operações de sinédoque política que os engendram. Inicia-se pela agricultura familiar.

“Agricultura familiar é agro”: manipulação classificatória e favorecimento dos produtores patronais

Um dos mais relevantes desdobramentos da mobilização da proposição totalizadora do agronegócio relaciona-se aos pequenos agricultores. O argumento nesse caso é derivado do caráter englobante do conceito de agribusiness: sendo o “agro” “tudo” o que está ligado à agropecuária, ele inclui também a “agricultura familiar”. Entre os pesquisadores, Neves (2016) tem sido um dos principais a defender esse posicionamento.

Mobilizando esse argumento por meio de sinédoque política (ação para fundir conceito e concertação), agentes políticos do agronegócio constroem um simulacro (imagem da concertação com super-representatividade), no qual envolvem, portanto, todos os tipos de produção agropecuária. Escamoteando que não há união política entre a concertação e a maioria da agricultura familiar, eles podem promover, valendo-se do prestígio social dessa categoria, ações políticas que, no entanto, frequentemente são prejudiciais à maior parte dos produtores não patronais.

Dentre os casos com maior impacto de utilização do argumento de que a “agricultura familiar” é “agronegócio” estão aqueles relacionados às disputas pelas prioridades de pesquisa na Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) entre 2003 e 2005. Trata-se do período de gestão do então diretor-presidente Clayton Campanhola, que tinha assumido a posição procurando fortalecer, na empresa, pesquisas voltadas para parcelas da agricultura familiar pouco apoiadas no processo de industrialização da agropecuária (Kageyama et al., 1990), além de defender uma atitude mais cautelosa em relação aos transgênicos.¹³

Houve uma reação contrária muito forte de atores centrais do agronegócio¹⁴ – principalmente da bancada ruralista, de entidades da agricultura patronal e de multinacionais de insumos, como a Monsanto – a essa nova orientação. A eles juntar-se-iam setores da grande imprensa, críticos aos novos rumos propostos pelo diretor-presidente.

13 Informação verbal de Clayton Campanhola (entrevista em 22/09/2017).

14 Embora a ampla arena de relações que aqui se define como concertação ainda não estivesse conformada nos anos 2000, os agentes que disputavam a orientação de tais pesquisas agropecuárias seriam, em grande parte, os responsáveis por consolidá-la na década seguinte.

No início de 2005, o que se pode chamar de projeto de democratização da pesquisa na Embrapa foi derrotado, com a destituição de Campanhola. O editorial de *O Globo*, por sua vez, anunciou um “fim do pesadelo” na empresa, que teria consistido na priorização da “agricultura familiar” em detrimento do “agronegócio” (Fim..., 2005). Desautorizando essa classificação, o então ministro da Agricultura, Roberto Rodrigues (2003–2006), apressou-se na ocasião para argumentar que a “agricultura familiar”, segundo ele inserida no “agronegócio”, continuaria tendo prioridade na empresa (Rodrigues, 2005, p. B6). Frise-se que, a partir da saída de Campanhola, a predominância da agricultura patronal na empresa foi aprofundada.

Rodrigues posteriormente inflexionaria essa linha classificatória. Ao deixar o Ministério da Agricultura no ano seguinte, após desentendimentos com a cúpula do governo, ele preferiu singularizar produtores não patronais, reclamando que “a agricultura familiar é a mais privilegiada pelo nosso governo” (Rodrigues, 2006, p. B7).

Quando atores dominantes no campo estavam lutando pelo orçamento público ou pelo direcionamento das pesquisas para os grandes empreendimentos, eles argumentavam que os agricultores familiares também estariam sendo beneficiados, pois os esforços seriam para contemplar o “agronegócio” como um todo, que incorporaria a “agricultura familiar”; quando os conflitos se agudizavam, com possibilidades de maior distribuição de recursos, no entanto, enfatizavam a especificidade da “agricultura familiar”, dizendo que não se deveriam privilegiar os produtores familiares, ou, ainda, preterir o “agronegócio”.

Recentemente, outro efeito relevante relacionado ao agenciamento da classificação que insere a “agricultura familiar” no “agronegócio” foi a extinção do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) – instância governamental específica para aquele público – pelo então presidente interino Michel Temer. Ele atendia à “Pauta Positiva” (Instituto Pensar Agropecuária; Frente Parlamentar Mista da Agropecuária, 2016), documento de pleitos prioritários cobrados pelo IPA e pela FPA em troca de apoio a esse chefe do Executivo. Posteriormente, Temer acataria outras dessas propostas enquanto se equilibrava no mandato diante de grave denúncia da Procuradoria-Geral da República contra si. Com o governo Bolsonaro, a proposta discursiva de inclusão da “agricultura familiar” no “agronegócio” implicou a inserção subalterna da estrutura administrativa

e técnica de políticas desenhadas para os pequenos produtores em ambiente ministerial de hegemonia da concertação.

Embora o conceito de agronegócio de fato abranja, em seu amplo modelo contábil, a agricultura familiar, a concertação política relaciona-se mais diretamente apenas a porção menor dos 4.367.902 estabelecimentos familiares identificados pelo Censo Agropecuário de 2006¹⁵ (França; Del Grossi; Marques, 2009): justamente aqueles que estão mais bem inseridos nos complexos agroindustriais (CAIs) (Kageyama et al., 1990), sobretudo os contratados por indústrias (como a BRF) ou associados a grandes cooperativas agrícolas (a exemplo da Coamo).

Esse déficit de representação da concertação em relação aos produtores não patronais guarda coerência com a seletividade da narrativa que acompanhou o lançamento do conceito de agribusiness nos EUA e a promoção, no Brasil, de projeto político-econômico baseado na categoria. Isso porque Davis (1956) lançara, ao lado do neologismo, uma proposta, copiada em larga medida pela Agrocere (Bittencourt de Araújo; Wedekin; Pinazza, 1990), de seleção entre *family farmers*¹⁶ que estariam aptos ou não a serem integrados nos CAIs – por conta do tamanho de suas áreas e da incorporação de avanços tecnológicos e gerenciais. Para aqueles produtores, Davis propunha apoio estatal; para estes, sugeria a procura por trabalho parcial ou integral em outras atividades fora das unidades agrícolas. Dessa forma, havia nas propostas originais de agribusiness não exatamente uma oposição entre “agricultores familiares” e “agronegócio”, e sim uma seleção entre distintos grupos daqueles agricultores, com vistas ao aprofundamento de um projeto excludente de desenvolvimento rural.

Não por acaso, a maioria dos agentes da concertação não atribuem prioridade às políticas para a agricultura familiar. Se tratam delas em suas cartas políticas e agendas, é antes de forma fragmentada, subsidiária à sua orientação principal de apoio à agricultura patronal e às indústrias, ou voltada especificamente aos estabelecimentos familiares mais bem soldados aos CAIs (ver, por

15 Os resultados do Censo de 2017 para a agricultura familiar ainda não estavam publicados quando da elaboração deste artigo.

16 Usa-se a expressão *family farmer*, em inglês, tratando do contexto norte-americano, para guardar as diferenças em relação à categoria “agricultor familiar” no Brasil, sobretudo no que se refere à limitação ou não do tamanho das unidades produtivas (Brasil, 2006; United States Department of Agriculture, 2019).

exemplo, Instituto Pensar Agropecuária; Frente Parlamentar Mista da Agropecuária, 2016; Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil, 2018). Além disso, líderes patronais frequentemente disputam com agricultores familiares orçamento público e ações estatais, como bem mostra o exemplo da Embrapa.

Não é por outra razão que as instâncias mais representativas da agricultura familiar e de pequenos produtores, como a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, a Confederação Nacional dos Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura Familiar do Brasil e o Movimento dos Pequenos Agricultores,¹⁷ não participam de nucleações políticas do agronegócio. Trata-se, portanto, de sinédoque a mobilização, por líderes desses núcleos, da proposta classificatória que inclui a agricultura familiar no agronegócio, já que, se este conceito a inclui, a concertação apenas muito frágil e parcialmente a representa.

O próximo tópico aborda outra forma de manifestação das simulações, que ocorre por meio do uso de dados quantitativos.

“O PIB e os empregos do agronegócio”: legitimação do apoio estatal e justificações às críticas

A mobilização de estatísticas macroeconômicas agregadas relacionadas ao agronegócio tem tido implicações imprescindíveis para o aparato de legitimação a serviço de atores da concertação. Lançadas nos anos 1980, mas obtendo maior aceitação ao longo da década seguinte (Pompeia, 2018), essas quantificações com fundamento intersetorial têm sido empregadas para ampliar a importância atribuída aos agentes políticos do agronegócio. Ao evidenciarem a participação do agribusiness (como noção) na economia nacional, muito superior àquela da agricultura tomada separadamente, esses atores têm conseguido angariar credibilidade perante parte da opinião pública, e, com isso, obter maior potencial de convencimento e pressão sobre o Estado.

Entretanto, deve ser salientado que esse imaginário de agronegócio é um simulacro construído pela mobilização de sinédoques. Isso porque, se

17 Para uma análise sobre essas e outras organizações não patronais, ver Schneider e Cassol (2013).

o “tamanho” do agronegócio na economia é medido com base no conceito, os dividendos dessa mobilização são auferidos, substancialmente, por núcleos da concertação, a qual, como manifestação política, inexiste com tal perímetro de funções previstas na noção. Se o agronegócio como conceito é “tudo”, sua dimensão política é somente parte dele.

Para funcionar, por conseguinte, a operação de sinédoque precisa fazer confundir a representatividade política da concertação com as funções abrangidas na categoria que as nucleações agenciam. Isto é, necessita que não seja percebida diferença entre as dimensões analítica e política no campo do agronegócio. Como estratégia de neorrealidade (Baudrillard, 1991), essa operação de simulação tem influências poderosas.

Exemplo categórico dessas influências é seu uso por presidentes da República, que remetem a esses simulacros para justificar adesões de seus governos ao pacto de economia política do agronegócio. Em mensagem presidencial ao Plano Plurianual 2008–2011, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores, 2003–2010) argumentou que “a competitividade e sustentabilidade do agronegócio exigem investimentos contínuos” (Brasil, 2007, p. 107). Logo antes dessa afirmação, ele tinha exposto sua justificação: o “agronegócio” corresponderia a “cerca de 28% do PIB” e a “37% dos empregos” (Brasil, 2007, p. 107).

Em abril de 2017, a ex-presidente Dilma Rousseff (PT, 2011–2016) declarou que o “agronegócio” seria “importantíssimo” para o país, dadas suas contribuições macroeconômicas (informação verbal).¹⁸ Em suas gestões, houve, em determinadas áreas, aprofundamento do referido pacto, do qual uma das principais evidências foi a quase paralisação das demarcações de Terras Indígenas (Pompeia, 2018).

Em 2016, o presidente em exercício Michel Temer, do Movimento Democrático Brasileiro (2016–2018), afirmou que “O agronegócio aqui no Brasil responde por [...] 25% dos empregos e por cerca de 20% do PIB” (Michel Temer..., 2016). Seu governo, levando a relação estratégica público-privada a patamar ainda mais elevado, foi marcado pelo atendimento de uma série pleitos de núcleos da concertação, como a extinção do MDA (apontada acima), a redução

18 Dilma Rousseff (entrevista em 21/04/2017).

de dívidas previdenciárias de empresários rurais e a tentativa de modificação do conceito de trabalho análogo ao de escravo (Pompeia, 2018).

No começo de 2019, o presidente Jair Messias Bolsonaro (então no Partido Social Liberal, 2019–) afirmou em evento da bancada ruralista que se sentia honrado por estar na presença de pessoas “em grande parte responsáveis pelo nosso PIB” (Discurso..., 2019). Dentre outras medidas em seu início de mandato, Bolsonaro atendeu a várias das principais reivindicações de atores políticos do agronegócio, com destaque para o desmonte de políticas ambientais e indigenistas (Brasil, 2019).

Efetivamente, o agenciamento de estatísticas sobre as participações do agronegócio no PIB e nos empregos se constituiu como um dos elementos-chave do que Almeida (2010, p. 110) chamou de “visão triunfalista dos agronegócios”. Importante salientar que esses dados macroeconômicos são operados na esfera pública com base em convenções coletivas do bem comum (Thévenot, 2001), como se beneficiassem a toda a população. Nesse sentido, eles detêm grande potencial de legitimação. Perspectivas conservadoras têm-nos utilizado no âmbito de controvérsias públicas para argumentar que esses benefícios supostamente para “todo mundo” – ou, ainda, para o “Brasil” – superariam problemas causados pelo agribusiness, como aqueles relacionados ao meio ambiente e aos povos indígenas.

É precisamente no âmbito de controvérsias como essas que as justificações desses agentes desempenham seu mais relevante papel. Elas estão inseridas em situações específicas nas quais setores em disputa se veem provocados a fundamentar suas posições. Para argumentarem com eficácia, esses agentes precisam remeter a determinadas regras de aceitabilidade, chamadas pelos autores de ordens de grandeza, ou, ainda, lógicas (Boltanski; Chiapello, 2005; Boltanski; Thévenot, 2006).¹⁹ No domínio de controvérsias que envolvem o agronegócio, porta-vozes dos agentes patronais procuram responder a lógicas de justificação baseadas nos direitos humanos ou na distribuição fundiária, por exemplo, com agenciamento de simulacros macroeconômicos.

19 Há um distanciamento no artigo no que diz respeito à teoria das justificações, visto que aqui se remete antes ao conceito de “ordens de grandeza” e a seus possíveis desdobramentos analíticos relacionados ao agronegócio no Brasil que às seis ordens específicas que Boltanski e Thévenot (2006) criaram ao apresentá-lo.

Dois exemplos são elucidativos: reagindo em 2004 a denúncias da Organização Internacional do Trabalho sobre trabalhos forçados na agricultura do país, João Almeida Sampaio Filho, então presidente da SRB, argumentou que o fundamental a ser levado em consideração no caso seriam as estatísticas do agribusiness, com destaque para os empregos criados. Segundo ele, o “agronegócio gera 18 milhões de empregos, o que corresponde a 30% da população economicamente ocupada do país”. Tais números deveriam, de acordo com Sampaio Filho (2004, p. 21), ser suficientes para colocar “por terra as denúncias” realizadas. Em 2008, Cesário Ramalho da Silva, naquele momento presidente da SRB e diretor de agropecuária do Departamento do Agronegócio da Fiesp, contestou a política nacional de reforma agrária, afirmando que ela seria realizada para atrapalhar o “agronegócio”, que, segundo ele, “[...] segura as contas do País, com efeito multiplicador de gerar riqueza, emprego e renda para a indústria e os serviços” (Silva, 2008, p. A3). Foi justamente ao longo da segunda metade dos anos 2000 que, em grande medida por pressão de atores patronais, a questão agrária foi perdendo centralidade na agenda do Estado brasileiro (Pompeia, 2018).

Em seguida se analisam as sinédoques relacionadas ao PIB e aos empregos. Para isso se remete, em parte, aos próprios números usados pelos agentes da concertação política do agronegócio.²⁰

Produto Interno Bruto

De acordo com cálculos publicados pelo Cepea (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, 2018a), o PIB-renda do agronegócio brasileiro, somando aproximadamente R\$ 1,45 trilhão em 2017,²¹ compreenderia 21,6% do total do PIB do Brasil. Essa fração estava dividida entre 4,4% em “insumos”, 25,2% na “agropecuária”, 28,9% na “indústria” e 41,5% em “serviços”, conforme mostra o Gráfico 1.

20 O intuito, nessa direção, é usar parte desses números agenciados por líderes da concertação para identificar a existência de sinédoques, e não os tomar como tradução objetiva dos fenômenos a que aludem. Para análises históricas críticas sobre relações de estatísticas com o mundo material e seu uso como tecnologia política, ver Mitchell (2002) e Hacking (2004).

21 Em valores de 2018, segundo o Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (2018a).

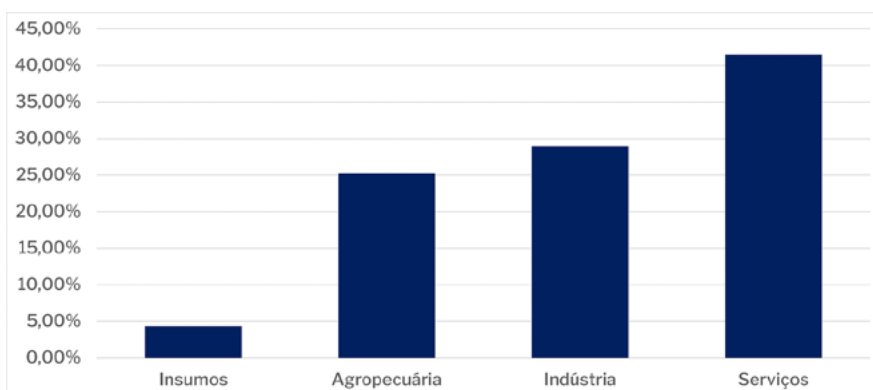


Gráfico 1. Participação relativa dos segmentos no PIB-renda do agronegócio no Brasil.
Fonte: Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (2018a).

Esta divisão quadripartite é inspirada no conceito original de agribusiness (Davis; Goldberg, 1957), tendo apenas uma inflexão a jusante, isto é, dividindo-se esse segmento em dois: indústria (principalmente processamento, energia e papel/celulose) e serviços (sobretudo distribuição, comércio e estabelecimentos que servem refeições) (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, 2018a).

O déficit de representatividade da concertação em relação às funções agrupadas pelo Cepea em “serviços” é o mais proeminente. De fato, no segmento que esteve relacionado, segundo o centro de pesquisa da Esalq, a 41,5% do PIB-renda do agronegócio em 2017, a representação da concertação é muito frágil, acima de tudo porque supermercados e restaurantes não querem aproximar-se de seus núcleos e grande parte dos atores de transporte estão em disputa distributiva pública com seus líderes.

No que tange à “indústria”, nota-se cenário marcadamente dividido: de um lado, os segmentos dela que atuam com as principais commodities, como óleos vegetais, carnes, açúcar, etanol, celulose e lácteos, estão inseridos na concertação; outros segmentos, a exemplo das massas, biscoitos e chocolates, estão mais bem representados em uma entidade que tem agenda própria, não se enxergando na concertação, a Associação Brasileira das Indústrias da Alimentação (2018); por fim, as indústrias têxteis somente em sua minoria

estão ligadas ao lobby do agronegócio. Resulta que os aproximadamente 29% do PIB do agronegócio na “indústria” decresceriam de modo expressivo se “descontadas” as indústrias que estão apartadas da concertação.

Com 25,2% do PIB do agronegócio, a produção da “agropecuária” identificada pelo Cepea leva em conta, com base no conceito de agribusiness, a participação tanto de unidades da agricultura familiar quanto da patronal. Segundo Guilhoto et al. (2006), situa-se em torno de um terço a participação da agricultura familiar no PIB total do agronegócio. Esse um terço é representado apenas parcialmente pela concertação, pois, como mostrado anteriormente, os líderes políticos do agronegócio têm relação mais estreita apenas com parte específica (e menor) desses agricultores familiares.

O segmento “insumos”, amplamente representado em núcleos da concertação, tem, entretanto, pequena participação relativa – pouco mais de 4% – no PIB do agronegócio.

Embora não esteja nos objetivos deste artigo realizar cálculos sobre o PIB que estaria representado na concertação, pode-se, com base nas próprias quantificações do Cepea, e por cotejamento entre a noção de agronegócio e sua dimensão política, dizer com segurança que ele é substancialmente menor que os R\$ 1,45 trilhões que foram anunciados para o ano de 2017 (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, 2018a). Por último, é importante reforçar que, se levada em conta somente a CNA na mobilização desses números, entidade da agricultura patronal que financia essas quantificações do Cepea, a simulação é mais intensa, dada sua menor representatividade quando comparada àquela do conjunto de atores da concertação.

Empregos

Segundo o Cepea, havia entre abril e junho de 2018 um total de 18.093.831 empregos no agronegócio no Brasil, o que significaria, à época, 19,8% do total de pessoas ocupadas no país (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, 2018b). Diferentemente do caso do PIB, em que o segmento “serviços” é predominante, no que tange aos empregos, a “agropecuária” vem em primeiro lugar, com 45,8%, seguida de “serviços”, “indústria” e “insumos”, com respectivamente 31,7%, 21,3% e 1,2% (ver Gráfico 2). É com a “agropecuária”, portanto, que se começa a análise.

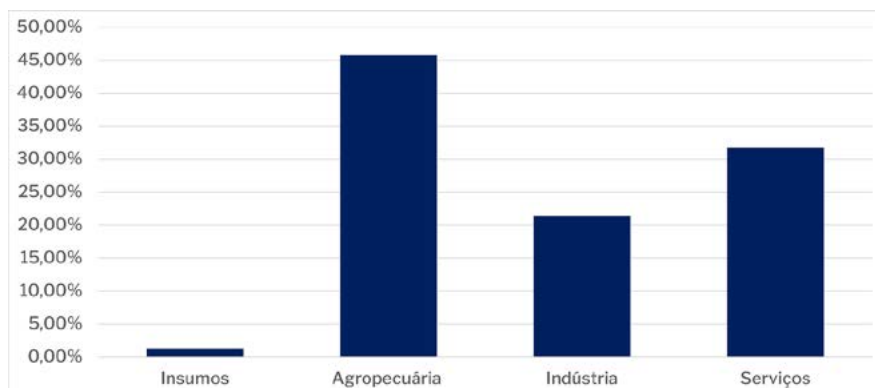


Gráfico 2. Participação relativa dos segmentos nos empregos do agronegócio no Brasil.
Fonte: Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (2018b).

Para o Cepea, todas as famílias residentes em domicílios rurais, independentemente de suas relações com os CAIs, e desde que tenham alguma produção agrícola contabilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, são levadas em consideração no segmento “agropecuária”.²² Levando em consideração que, de acordo com Mattei (2015), aproximadamente 70% do emprego agrícola no país está relacionado à agricultura familiar, que, como analisado no artigo, está sub-representada na concertação, pode-se notar que a mobilização dos números desse segmento por líderes políticos do agronegócio ocorre como simulação. Um exemplo, dentre vários existentes, são as mais de 3,3 milhões de famílias que vivem em domicílios rurais na situação de extrema pobreza ou pobreza (Brasil, 2014), as quais, pouco ou nada ligadas aos CAIs, e não representadas na concertação, contribuem para dilatar os números de “empregos do agronegócio” agenciados por agentes patronais do campo do agronegócio, que o fazem em proveito próprio.

Para os “serviços”, responsáveis por 31,7% dos empregos do agronegócio segundo o Cepea, vale a mesma constatação realizada para o caso do PIB: há diminuta representatividade dessas funções nos núcleos da concertação. No que concerne à “indústria”, relacionada a 21,3% das ocupações do agronegócio,

22 Informação verbal de Geraldo Sant’Ana de Camargo Barros, coordenador do Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada (entrevista em 13/06/2017).

também cabe o raciocínio feito para o PIB, ou seja, há uma série de funções abarcadas na contabilização para esse segmento que não estão contidas no conjunto de nucleações políticas do agronegócio. Finalmente, o pequeno percentual em “insumos”, 1,2%, remete ao único segmento no qual a representatividade da concertação é mais ampla.

O próximo e último tópico trata de simulações em campanhas publicitárias.

De “tudo é agro” a “agro é tudo”: paroxismos nas sinédoques

Campanhas midiáticas idealizadas e/ou financiadas por agentes da concertação perfazem o terceiro caso empírico analisado neste artigo. Serão abordadas as duas principais propagandas responsáveis por anunciar, na televisão aberta, as proposições totalizadoras de que “tudo” seria “agro” (*Sou agro*), ou, inversamente, de que “agro” seria “tudo” (*Agro: a indústria riqueza do Brasil*) (Agro..., 2019; Nova/SB, 2019).²³ Mobilizadas por atores políticos do agronegócio para sedimentar imagem de super-representatividade deles próprios, essas peças publicitárias são ingrediente central da produção de hiper-realidade, e, por desdobramento, de influências materiais.



Figura 1. “Agro é tudo” na campanha *Agro: a indústria riqueza do Brasil*.
Fonte: Agro... (2019).

23 Por estratégia de marketing, essas peças incorporavam uma modificação realizada na categoria agronegócio entre o final da década de 2000 e começo da seguinte, que consistia em priorizar, em agenciamentos na esfera pública, o termo “agro”, sem “negócio” (Pompeia, 2018).

Construída em 2011 pela agência Nova/SB sob encomenda da Fiesp, da União da Indústria de Cana-de-Açúcar e da Bunge, e financiada por um conjunto mais amplo de entidades participantes de núcleos da concertação (União da Indústria de Cana-de-Açúcar, 2011), *Sou agro* teve como um de seus objetivos primordiais apoiar, como identificou Bruno (2014), o lobby então em execução para debilitar instrumentos de proteção ambiental do Código Florestal. Já *Agro: a indústria riqueza do Brasil* foi criada em meados de 2016, dentro da Rede Globo – empresa associada à Abag (Associação Brasileira do Agronegócio, 2019) –, como estratégia de negócio no ramo publicitário. Seus patrocinadores são a Ford e a JBS (Agro..., 2019; Schmidt, 2017). Desde então, essa campanha da Globo tem operado para dar sustentação ideológica à intensificação do pacto de economia política do agronegócio nos governos Temer e Bolsonaro.

Ambas as campanhas procuram fortalecer a percepção intersetorial – baseada na noção original de agribusiness – de que alimentos, roupas e combustíveis, dentre outros produtos, fazem parte do agronegócio. Agentes da concertação esperam que, com base na ampla divulgação da proposição de que o agronegócio abranjeria esses produtos, eles possam comunicar com maior eficácia, para a opinião pública, a ideia de que seriam responsáveis por *todo* esse conjunto.

Levando-se em conta, portanto, que atores da concertação têm financiado propagandas que apresentam visões totalizadoras do agronegócio, e que, por meio de sinédoques políticas, procuram fortalecer um imaginário (simulacro) no qual se apresentam como encarnação desse agribusiness superabrangente, contrastaram-se os contornos dos “agronegócios” mostrados nas duas campanhas com a representatividade da concertação. Nessa direção, podem-se encontrar diferentes níveis de simulação.

Segundo um dos pôsteres de *Sou agro*, o agronegócio estaria “no papel, nos tecidos, na carne, leite, manteiga, queijo, margarina, sucos, saladas, frutas, no etanol do seu carro” (Nova/SB, 2019). Por cima de imagens ilustrativas, o narrador de *Agro: a indústria riqueza do Brasil* afirmava em parte de um de seus vídeos que o agronegócio se manifestaria

nas máquinas que colhem os grãos, que se transformam em ração, que alimenta animais, que geram leite, carne, lã. Lã e algodão geram roupa, roupa tá na moda. Moda gera lucro, que gera emprego e investimento, que volta para o campo, aumentando a produção de trigo, milho, cana. (Agro..., 2019).

Com foco nas principais commodities agropecuárias, que, como se demonstrou, estão bem representadas em entidades componentes da concertação, pode-se afirmar que esses dois primeiros trechos das peças publicitárias operam apenas sinédoque menos saliente, relacionada sobretudo a tecidos e roupas (visto que as indústrias de têxteis são pouco ligadas aos núcleos políticos do agronegócio).

Todavia, pode-se perceber na campanha da Globo um segundo nível de sinédoque. Ao citar funções contidas no agronegócio, outro vídeo dessa empresa inicia com a agricultura para, em seguida, mencionar processamento, transportes, armazenagem e comércio (Agro..., 2019). Conforme apresentado previamente no artigo, no conceito de agronegócio há a previsão de todas essas funções a jusante da agropecuária. Ocorre que a concertação está em larga medida distanciada politicamente da maioria delas: no processamento, ela engloba principalmente as corporações ligadas às commodities, tendo notáveis déficits no amplo leque de indústrias associadas à Abia; nos transportes, com a exceção de empresas que verticalizaram essa função, grande parte dos atores não a compõem; na armazenagem, ela detém alguma participação, em especial por meio das *tradings* e grandes cooperativas; no comércio, seja o varejista ou o atacadista, a relação política é praticamente nula.

Há ainda um terceiro nível de sinédoque nas campanhas midiáticas no qual as estratégias publicitárias levam a narrativa do “agro é tudo” a paroxismos, extrapolando o sentido já abrangente do conceito criado na Harvard Business School e posteriormente adotado no país. No mesmo vídeo da Globo apresentado no parágrafo anterior, chega-se a mencionar o consumidor como parte do agronegócio. Em outra peça de *Agro: a indústria riqueza do Brasil*, o agronegócio “tá em tudo o que o Brasil faz. Tá em tudo o que o Brasil consome” (Agro..., 2019). Ao aparecer em um dos vídeos de *Sou agro* veiculados na televisão aberta, a atriz Giovanna Antonelli lê discurso que sugere equivalência entre o “agro”, de um lado, e o Brasil e os brasileiros, de outro:

Você sabia que no Brasil todo mundo tem uma fazenda? É, uma fazenda. A minha fica bem aqui, na cidade, bem no meio da minha cozinha. É só abrir a geladeira. Lá eu tenho o meu pomar, o meu gado de corte, a minha soja. Aqui eu tenho a minha floresta plantada. Até a roupa que eu visto vem da minha fazenda. Da minha plantação de algodão. Na minha fazenda tem até canavial. E eu amo essa fazenda chamada Brasil. Sou agro. Agrobrasileira. (Nova/SB, 2019).

Considerações finais

Este artigo analisa simulações relacionadas à proposição “agro é tudo”. Elas caracterizam-se como tecnologia política mobilizada para superestimar a representatividade efetiva de atores do campo do agronegócio e ampliar a eficácia de seus pleitos, o que tem resultado em sérias consequências para os direitos de agricultores familiares, povos indígenas e populações tradicionais.

Usando a noção de sinédoque política, o trabalho investiga modos pelos quais esses agentes operam para que se confundam totalidades com partes, ou, mais especificamente, para que prevaleça indistinção entre o amplo perímetro de funções agroalimentares abrangidas no conceito de agribusiness e a concertação política do agronegócio, que remete a um conjunto de núcleos que, a despeito de conflitos, atua frequentemente de modo orquestrado.

O produto das sinédoques, a ideia de nucleações do agronegócio com super-representação, é apreendido no texto como simulacro, uma hiper-realidade que se projeta sobre a efetiva abrangência política dos agentes do agronegócio. Esse hiper-real, por sua vez, é componente basilar de um aparato de legitimação mais extenso, um conjunto de proposições essencial para justificar e dotar de eficácia as reivindicações de líderes da concertação.

Contrapondo, portanto, a categoria agronegócio à concertação, o artigo aborda criticamente tais simulações em três casos empíricos, relacionados à agricultura familiar, a estatísticas macroeconômicas e a campanhas midiáticas.

No primeiro caso, trata-se do argumento de atores da concertação de que a “agricultura familiar” faz parte do “agronegócio”. Agenciando, pois, o caráter englobante do conceito de agribusiness (que, sendo totalizador, inclui os agricultores familiares), esses agentes inserem-se na esfera pública como simulacro que envolve todos os tipos de produção agropecuária. Ao esconder que não há união política entre a concertação e a maioria do público da agricultura familiar, esses líderes conseguem aproveitar-se do prestígio social dessa categoria para avançar ações políticas que frequentemente são prejudiciais à maioria dos produtores não patronais. Dentre efeitos materiais da mobilização desse simulacro, aponta-se para prejuízos aos pequenos produtores envolvendo pesquisas na Embrapa e às estruturas administrativas customizadas para eles.

No segundo caso, analisa-se o agenciamento de estatísticas sobre a participação do agronegócio no PIB e nos empregos do país. Chamando atenção para a importância do agribusiness (como noção) na economia nacional, muito superior àquela da agropecuária tomada separadamente, agentes da concertação têm conseguido obter maior eficácia em seus pleitos. Mostra-se que esse imaginário abrangente, mobilizado para justificar adesões ao pacto de economia política do agronegócio e para responder a críticas na esfera pública, é também um simulacro construído pela mobilização de sinédoques. Isso se dá porque o “peso” do agronegócio na economia é medido com fundamento no conceito, enquanto os dividendos dessa mobilização são capturados por núcleos da concertação, a qual, enquanto conjunto político, inexistente com tal perímetro de funções estabelecido pela noção. Se, por um lado, o agronegócio como conceito é “tudo”, por outro, sua dimensão política é somente parte dele.

Por fim, trata-se, no terceiro caso, de campanhas publicitárias as quais anunciam que o “agro é tudo”. Ao alimentarem, sob idealização ou financiamento de agentes da concertação, a imagem de um agronegócio totalizador, essas propagandas servem a eles em seu trabalho para apresentar como distintas as dimensões analítica e política do campo do agronegócio. Por meio de sinédoques, esses atores fortalecem um imaginário (simulacro) no qual são encarnação de um agronegócio superabrangente. De suas consequências são indicadas a importância como sustentação ideológica para modificações legislativas caras aos interesses desses agentes e a relevância para o aprofundamento das relações estratégicas deles com o Executivo.

Referências

AGRO: a indústria-riqueza do Brasil. G1, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/agro-a-industria-riqueza-do-brasil/playlist/videos-agro-a-industria-riqueza-do-brasil.ghtml>. Acesso em: 5 mar. 2019.

ALMEIDA, A. W. B. Agroestratégias e desterritorialização: os direitos territoriais e étnicos na mira dos estrategistas dos agronegócios. In: ALMEIDA, A. W. B et al. *Capitalismo globalizado e recursos territoriais*: fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Lamparina, 2010. p. 101-143.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DAS INDÚSTRIAS DA ALIMENTAÇÃO. *Relatório anual*. São Paulo, 2018.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE AGRIBUSINESS. *Segurança alimentar: uma abordagem de agribusiness*. São Paulo, 1993.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE BARES E RESTAURANTES. [website]. 2019. Disponível em: <http://www.abrasel.com.br/>. Acesso em: 5 mar. 2019.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SUPERMERCADOS. [website]. 2019. Disponível em: <http://www.abrasnet.com.br/>. Acesso em: 5 mar. 2019.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DO AGRONEGÓCIO. *Associados*. 2019. Disponível em: <http://www.abag.com.br/institucional/associados>. Acesso em: 7 mar. 2019.

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BITTENCOURT DE ARAÚJO, N.; WEDEKIN, I.; PINAZZA, L. *Complexo agroindustrial: o "agribusiness brasileiro"*. São Paulo: Agrocere, 1990.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *The new spirit of capitalism*. New York: Verso, 2005.

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *On justification: economies of worth*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

BRASIL. Lei 11.326, de 24 de julho de 2006. Estabelece as diretrizes para a formulação da Política Nacional da Agricultura Familiar e Empreendimentos Familiares Rurais. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, p. 1, 25 jul. 2006.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Secretaria de Planejamento e Investimentos Estratégicos. *Plano plurianual 2008-2011: mensagem presidencial: volume I*. Brasília, 2007.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Perfil das pessoas e famílias no cadastro único do governo federal – 2013*. Brasília, 2014.

BRASIL. Medida Provisória Nº 870, de 1º de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, p. 1-13, 1 jan. 2019.

BRUNO, R. Movimento 'Sou Agro'. Marketing, habitus e estratégias de poder do agro-negócio. *Composição*, Campo Grande, n. 14, p. 85-101, 2014.

CÂNDIDO, A. *O estudo analítico do poema*. 5. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, M. et al. Indigenous peoples boxed in by Brazil's political crisis. *HAU*, v. 7, n. 2, p. 403-426, Autumn 2017.

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM ECONOMIA APLICADA. *Metodologia: PIB do agronegócio brasileiro: base e evolução*. Piracicaba, 2017.

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM ECONOMIA APLICADA. *PIB do agronegócio brasileiro*. 2018a. Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/pib-do-agronegocio-brasileiro.aspx>. Acesso em: 27 fev. 2019.

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS EM ECONOMIA APLICADA. *Mercado de trabalho do agronegócio brasileiro*. 2018b. Disponível em: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br/mercado-de-trabalho-do-agronegocio.aspx>. Acesso em: 27 fev. 2019.

CONFEDERAÇÃO DA AGRICULTURA E PECUÁRIA DO BRASIL. *O futuro é agro: 2018-2030*. Brasília, 2018.

CONFEDERAÇÃO DA AGRICULTURA E PECUÁRIA DO BRASIL. *Conselho do agro*. 2019. Disponível em: <http://www.conselhodoagro.org.br/>. Acesso em: 11 jul. 2019.

DAVID, D. K. *Baker Library special collections*. Boston: Harvard Business School Press, 1950.

DAVIS, J. H. *Business responsibility and the market for farm products*. Boston Conference on Distribution, 17 Oct. 1955, box 1, folder 2. John H. Davis Papers, Special Collections, National Agricultural Library, Beltsville, Maryland.

DAVIS, J. H. From agriculture to agribusiness. *Harvard Business Review*, n. 34, p. 107-115, Jan. 1956.

DAVIS, J. H.; GOLDBERG, R. A. *A concept of agribusiness*. Boston: Harvard Business School Press, 1957.

DELGADO, G. C. *Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século (1965-2012)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

DISCURSO do Presidente da República, Jair Bolsonaro, durante a solenidade de posse do Senhor Deputado Alceu Moreira no cargo de Presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária e de sua Diretoria – Brasília/DF. 19 fev. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/discursos/2019/discurso-do-presidente-da-republica-jair-bolsonaro-durante-a-solenidade-de-posse-do-senhor-deputado-alceu-moreira-no-cargo-de-presidente-da-frente-parlamentar-da-agropecuaria-e-de-sua-diretoria-brasilia-df>. Acesso em: 7 mar. 2019.

FIM do pesadelo. *O Globo*, Rio de Janeiro, 25 jan. 2005. Editorial, p. 6.

FRANÇA, C. G.; DEL GROSSI, M. E.; MARQUES, V. P. M. A. *O censo agropecuário 2006 e a agricultura familiar no Brasil*. Brasília: MDA, 2009.

GUILHOTO, J. M. Leontief e insumo-produto: antecedentes, princípios e evolução. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 47, n. 2, p. 1-43, 2009.

GUILHOTO, J. M. et al. A importância do agronegócio familiar no Brasil. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, v. 44, n. 3, p. 355-382, 2006.

HACKING, I. *The taming of chance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

HEREDIA, B.; PALMEIRA, M.; LEITE, S. P. Sociedade e economia do “agronegócio” no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, n. 74, p. 159-176, 2010.

INSTITUTO PENSAR AGROPECUÁRIA; FRENTE PARLAMENTAR MISTA DA AGROPECUÁRIA. *Pauta positiva: biênio 2016/2017*. Brasília, 2016.

INSTITUTO PENSAR AGROPECUÁRIA; FRENTE PARLAMENTAR MISTA DA AGROPECUÁRIA. *Carta ao Presidente da República Federativa do Brasil: apoio à Reforma da Previdência 2019*. Brasília, 2 abr. 2019.

KAGEYAMA, A. et al. O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos agroindustriais. In: DELGADO, G. C. et al. (org.). *Agricultura e políticas públicas*. Brasília: Ipea, 1990. p. 113-223. (Série Ipea, 127).

MATTEI, L. Emprego agrícola: cenários e tendências. *Estudos Avançados*, v. 29, n. 85, p. 35-53, 2015.

MENDONÇA, M. L. R. F. *Modo capitalista de produção e agricultura: a construção do conceito de agronegócio*. 2013. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MICHEL TEMER: “Brasil deve muito ao agronegócio”. Brasília, 2016. Disponível em: <http://www2.planalto.gov.br/acompanhe-planalto/noticias/2016/07/temer-agronegocio-hoje-e-a-pauta-mais-importante-do-pais>. Acesso em: 3 jan. 2018.

MITCHELL, T. *Rule of experts: Egypt, techno-politics, modernity*. Berkeley: University of California Press, 2002.

MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, p. 15-30, 2012.

MONTERO, P.; ARRUTI, J. M.; POMPA, C. Para uma antropologia do político. In: LAVALLE, A. G. (org.). *O horizonte da política: questões emergentes e agenda de pesquisa*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 145-184.

MULLER, G. *Complexo agroindustrial e modernização agrária*. São Paulo: Hucitec, 1989.

NEIBURG, F. As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 119-151, abr. 2007.

NEVES, M. F. *Vai agronegócio! 25 anos cumprindo missão vitoriosa*. Sertãozinho: Canaeste, 2016.

NOVA/SB. *Sou agro*. 2019. Disponível em: <http://www.novasb.com.br/trabalho/sou-agro/>. Acesso em: 3 mar. 2019.

OLIVEIRA, A. U. *A mundialização da agricultura brasileira*. São Paulo: Iãnde, 2016.

POMPEIA, C. *Formação política do agronegócio*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Em cotutela com Harvard University. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/332572/1/RibeiroNeto_CaioPompeia_D.pdf. Acesso em: 4 nov. 2018.

ROCHA LIMA, C. H. *Gramática normativa da língua portuguesa*. 49. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

RODRIGUES, R. Introdução. In: NUNES, E. P.; CONTINI, E. *Complexo agroindustrial brasileiro: caracterização de dimensionamento*. Brasília: Associação Brasileira de Agribusiness, 2001. p. 3-5.

RODRIGUES, R. Agricultura familiar mantém espaço. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 22 jan. 2005. Economia, p. B6.

RODRIGUES, R. Nem que a vaca tussa eu continuo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 16 maio 2006. Economia, p. B7.

SAMPAIO FILHO, J. A. Campo, o grande empregador brasileiro. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 8 dez. 2004. Opinião, p. B2.

SAUER, S. *Agricultura familiar versus agronegócio: a dinâmica sociopolítica do campo brasileiro*. Brasília: Embrapa, 2008.

SCHMIDT, R. *Campanha Agro: a indústria-riqueza do Brasil*. 29 mar. 2017. Palestra. Global Agribusiness Forum, São Paulo, 2017.

SCHNEIDER, S.; CASSOL, A. *A agricultura familiar no Brasil*. Santiago: Rimisp, 2013. (Serie Documentos de Trabajo n. 145. Grupo de Trabajo: Desarrollo con Cohesión Territorial. Programa Cohesión Territorial para el Desarrollo).

SILVA, C. R. Injustiça e desordem?! *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 19 jul. 2008. Fórum dos Leitores, p. A3.

THÉVENOT, L. Pragmatic regimes governing the engagement with the world. In SCHATZKI, T. R.; KNORR-CETINA, K.; SAVIGNY, E. V. (ed.). *The practice turn in contemporary theory*. London: Routledge, 2001. p. 56-73.

UNIÃO DA INDÚSTRIA DE CANA-DE-AÇÚCAR. *Movimento Sou Agro lança campanha e será “divisor de águas” para comunicação*. 2011. Disponível em: <http://www.unica.com.br/noticia/855075992036979688/concertação-sou-agro-lanca-campanha-e-sera-por-centoE2-por-cento80-por-cento9Cdivisor-de-aguas-por-centoE2-por-cento80-por-cento9D-para-comunicacao/>. Acesso em: 5 mar. 2019.

UNITED STATES DEPARTMENT OF AGRICULTURE. “*Family farm*” definition. 2019. Disponível em: <https://www.ers.usda.gov/topics/farm-economy/farm-household-well-being/glossary/#familyfarm>. Acesso em: 5 mar. 2019.

Recebido: 11/03/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 3/11/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Fronteras y contrabando: etnografía del comercio de mercancías-imitaciones en la Espacialidad Fronteriza de Atacama-Lípez (EFAL) (Chile y Bolivia)

Borders and smuggling: ethnography of merchandise trade-imitations in the Border Space of Atacama-Lípez (EFAL) (Chile and Bolivia)

José Miguel Muñoz Valenzuela*

*Universidad Católica del Norte – San Pedro de Atacama, Antofagasta, Chile

Doctorando en Antropología (becario CONICYT)

jose.munoz.va@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6249-2405>

Resumen

El texto tiene por objeto visibilizar formas y procesos contemporáneos relativos a la circulación de personas y cosas que participan del comercio y contrabando de mercancías-imitaciones provenientes de Asia Oriental en la EFAL (Chile y Bolivia). Históricamente, tales dinámicas se vinculan con el ascenso e incorporación económica de grupos sociales marginados debido a la impronta colonial del capitalismo, mercado y estado en nuestra Región, siendo sancionadas simultáneamente con un carácter difuso y/o criminal por evadir la fiscalidad estatal y las leyes internacionales de *copyright*. Se observa que tales prácticas [re]producen nuevas geografías a partir de las articulaciones entre las economías asiáticas y Suramérica desde 1970, permitiendo, por una parte, que las poblaciones locales intervengan en parte del control de los símbolos asociados a las cosas que se movilizan por ésta; y una serie de transformaciones y reordenamientos espaciales, sociopolíticos, cognitivos y culturales multiescalares, por la otra.

Palabras clave: fronteras; contrabando; imitaciones; Bolivia y Chile.

Abstract

The purpose of the text is to visualize contemporary forms and processes related to the circulation of people and things that participate in the trade and smuggling of merchandise-imitations from East Asia into the EFAL (Chile and Bolivia). Historically, such dynamics are linked to the rise and economic incorporation of marginalized social groups due to the colonial imprint of capitalism, market and state in our Region, being sanctioned simultaneously with a diffuse and/or criminal character for evading state taxation and laws international copyright. It is observed that such practices [re]produce new geographies from the articulations between the Asian mega-economies and South America since 1970, allowing, on the one hand, that local populations intervene in part to control the symbols associated with the things that are mobilized for this; and a series of transformations and spatial, sociopolitical, cognitive and multi-scalar cultural rearrangements, on the other.

Keywords: borders: smuggling; imitations; Bolivia and Chile.

Introducción¹

La “ira de los productos falsificados”,² como indica Lin Yi-Chieh (2011), es una de las metáforas más asertivas para representar tanto material como simbólicamente la magnitud e intensidad contemporáneas que tienen las mercancías-imitaciones en los fenómenos relativos en las economías populares y específicamente al contrabando, en la situación contemporánea del neoliberalismo global y de las nuevas geografías económicas resultantes de las articulaciones que las economías de Asia Oriental han establecido con Suramérica a contar de la segunda mitad del siglo XX. Ira, porque tales fenómenos se observan no solo como una actividad descontrolada sino impredecible, incluso en la forma en que ésta se espacializa.

El empleo de esta metáfora respecto de la fuerza que sostiene tal movilidad de personas y cosas que inundan mercados nutridos a partir del contrabando en la Región, cuyo *stock* y variedad ha evolucionado notoriamente en las últimas décadas, ampliándose a todos los géneros y tipos –incluso inventando nuevos (Han, 2016, p. 76)–, y que entronca laboralmente a miles de personas, permite observar un fenómeno económico global impulsivo, que no ha sido abordado adecuadamente por la ciencia social en tanto representa una acción criminal, vale decir, una práctica penalizada por el solo hecho de haber sido sancionada de esa manera por los discursos oficiales, en sintonía con las leyes fiscales y de *copyright*.

Sin embargo, y como es de interés de este artículo, al tratarse de cosas que se transan desde el punto de vista del derecho en un escenario “ilícito”, éste debiera permitirnos cuestionar las formas que han sedimentado tal representación sobre estos fenómenos, sobre todo en lo que refiere a la íntima vinculación y relación existente entre ley estatal y su falta, avanzando hacia un abordaje que involucre el aspecto social, político, económico y cultural que encierran estas prácticas, e igualmente el modo en que éstas se relacionan con procesos y transformaciones más generales. Es decir, la aspiración de la criminología crítica y los estudios sociales en torno a los comportamientos desviados y su

1 Trabajo inserto en Proyecto FONDECYT 1160963 “Espacialidades transfronterizas en el desierto de Atacama. Movilidad y reconfiguración de identidades nacionales y étnicas”.

2 Traducción propia.

vínculo con las estructuras sociales y sus dinamismos (Becker, 2009; Del Olmo, 1981; Melossi, 2018; Vehlo, 1976).

Esta apuesta analítica y epistemológica pero también política de entender que parte de los fenómenos económicos sancionados bajo un carácter criminal por la ley estatal se hallan vinculados e incluso producidos por el estado (Aguiar, 2015; Heyman; Smart, 1999) –y por ende, su abordaje debiera desarrollarse en conjunto–, comprende que la legitimidad con que el estado reclama un monopolio de la regulación de las formas del comercio, se basa, precisamente, en la deslegitimación de otras, como el robo o la piratería, pues “históricamente, el límite de lo ilícito se ha desplazado de un lado a otro a medida que los bandidos ayudaban a hacer estados y los estados a los bandidos” (Abraham; Van Schendel, 2005, p. 7, traducción propia).

Cuando hablamos de contrabando en nuestra Región, lo estamos haciendo respecto de un grupo de prácticas insertas en lo que se ha nombrado como economías populares (Tassi et al., 2013), particularmente de dinámicas económicas, políticas y culturales que desarrollan sectores marginados y segregados estructuralmente de los dispositivos de integración vía modelos laborales urbanos asalariados tradicionales, aunque vinculadas a éstos. Es decir, de prácticas articuladas en circuitos económicos de todo tipo y que se materializan en un espacio fronterizo y difuso en el que convergen agentes diversos y contingencias, y en el que las tradicionales tipologías relativas a su comprensión, a saber, lícito/ilícito, formal/informal, acumulación/subsistencia, entre otras, no parecieran ser definitorias ni adecuadas en vista de lo versátiles que suelen ser las disposiciones que ellas adoptan en las espacialidades fronterizas (EF). Por último –y he aquí su especificidad–: son desenvolvimientos laborales inscritos en el aprovechamiento de las asimetrías entre un país y otro, haciendo del cruce de fronteras una actividad económica y política central para poblaciones que habitan EF.

Por tanto, hablamos de desenvolvimientos o “*border work*” (Reeves, 2014, p. 31) que en su práctica han irradiado mercados de todo tipo con una nueva pléyade de mercancías elaboradas en Asia Oriental, constituyéndose como una forma de trabajo inscrita en la historia de la Región (Laurent, 2014; Rosenblitt, 2013); que goza de una sustantiva legitimidad en las poblaciones locales empero la renovada explotación laboral en que se inscribe (Gago, 2018); y cuya tendencia al alza se ha relacionado con complejos momentos de crisis económica en el mundo (Gago; Cielo; Gachet, 2018, p. 16).

Estas primeras aproximaciones son muy importantes para comprender el fenómeno del contrabando y su vínculo con las mercancías-imitaciones en la EFAL. Lo anterior, pues tanto la piratería como la reprografía contemporáneas en ésta, y a través de la producción de *fakes*, alimentan una “formación histórica determinada que ensambla y compone temporalidades, espacios y analíticas críticas de actividades y circuitos de las sociedades contemporáneas” (Gago; Cielo; Gachet, 2018, p. 12), sosteniendo el auge del contrabando en EF, y relacionándose con otros fenómenos, como el alza de los comportamientos laborales cuentapropistas en todo el mundo en el contexto de la contracción y crisis de dispositivos de integración laboral en el neoliberalismo (Sarkar, 2017).

Visto así, el contrabando de mercancías-imitaciones debe ser entendido en un escenario mayor toda vez que se observan, por una parte, modos de articulación de fenómenos económicos globales con “economías comunitarias [...] [dando] cuenta de una nueva combinación de escalas, capaz de ensamblar dinámicas, modos productivos, saberes y circuitos a primera vista incompatibles” (Gago, 2014, p. 102); y por la otra, de procesos que poseen una capacidad de transformación abismante en los patrones de consumo contemporáneos, y que afectan a diversos y amplios grupos sociales (Lin Yi-Chieh, 2011).

La información que aquí se presenta, obtenida a partir del empleo de la etnografía, es parte de una investigación iniciada el 2016 con comerciantes y contrabandistas en la EFAL. El contexto de levantamiento de ésta estuvo marcado por episodios de la conflictiva historia de fronterización de los estados boliviano y chileno: la tensión diplomática entre sus gobiernos debido a los procesos judiciales en curso en la Corte Internacional de Justicia de La Haya (CIJ), en torno a la obligación de Chile de negociar una salida soberana al mar a Bolivia toda vez que éste último país desconoce los alcances de los tratados firmados posteriores a la Guerra del Pacífico –y que la corte falló negando totalmente esta obligatoriedad–; y por la disputa de la propiedad de las aguas relativas al sistema hídrico andino del Silala, que se resolverá durante este año en curso.

Si bien este tipo de situaciones se desarrollan a nivel de los estados centrales, es cierto que imprimen fricción en las poblaciones locales al igual que en agentes reforzadores de fronteras (Grimson, 2011), vale decir, policías y funcionarios que controlan las EF.

Otra circunstancia que tensionó a la EFAL, sucedió el 2017: policías chilenos arrestaron a nueve miembros de la policía y aduana bolivianas, siendo

encarcelados por casi 100 días en una prisión chilena, acusados, entre otras cosas, de transgresión de frontera, resistencia a la autoridad local e intento de fuga, contrabando y portación de armas cortas y largas.

Considerando lo antes descrito, la aproximación etnográfica empleada, que integra niveles historiográficos y experienciales así como realismo y reflexividad, puso en relación constante la observación y descripción de prácticas con las entrevistas en profundidad y conversaciones realizadas a los diversos actores vinculados al fenómeno a partir de estancias prolongadas en el campo, acción que permitió no circunscribir el método solamente a sus técnicas sino a la construcción de relaciones sociales significativas como parte de una estrategia para distanciarlo de las retóricas que sancionan, por una parte, como criminales las prácticas sociales que realizan estos grupos (Renoldi, 2014, 2015); y por la otra, como un proceso dudoso por la nacionalidad del investigador que lo desarrolla. El trabajo de campo se realizó en momentos de baja densidad en el tránsito en fronteras así como en otros en los que éste aumenta de forma notoria –como sucede en tiempos de festividades y carnavales andinos en la EFAL– y en los que tal situación imprime especificidades sobre esta economía y espacio

En síntesis, y en el marco de su objetivo, el texto que se desarrolla a cuenta de una serie de transformaciones y reordenamientos espaciales en la EFAL, los cuales estarían sosteniendo cambios en las economías y estrategias culturales de la población local, permitiendo que éstas intervengan en la circulación de las cosas que por ahí se movilizan y, simultáneamente, coconstruyendo agencias más flexibles y múltiples en lo que se refiere al consumo de estas mercancías.

Contrabando, mimética y sociedades, o notas para una entrada

Medina (2001) comprende que los orígenes del contrabando se hallan en la instauración de la propia frontera, sea colonial o moderna. Eminentemente político, su *locus* sería el de una confrontación “contra el recaudador” (Medina, 2001, p. 479).

Históricamente, el contrabando ha sido observado y representado como una práctica que perjudica al estado desde un punto de vista impositivo. También

lo haría sobre los grupos humanos y sus ecosistemas, pues esta práctica moviliza cosas que se hallan fuera de norma, como la fitozoosanitaria, regla que si bien fue hegemónica durante la segunda mitad del siglo XX ha sufrido cambios importantes. En efecto, el status que han asumido los delitos de tipo marcario a fines del siglo XX nos habla de novedosos regímenes en el control fronterizo.

El consumo masivo de mercancías-imitaciones en el mundo contemporáneo puede entenderse como un modo de expresión actual de dinámicas sociales constitutivas de la pretensión humana por crear sentidos compartidos y de intimidad cultural, en diferentes escalas témporoespaciales, y en sociedades que se ensamblan en nuevas geografías económicas dinámicas y complejas (Garcés; Maureira, 2018; Morales; Richard; Garcés, 2018; Muñoz, 2016, 2018).

La mimética que encierran estas prácticas, sus impactos en los procesos identitarios y morales de amplios grupos de la población, y en la forma en que estos interactúan y se regulan, se comprende asumiendo al neoliberalismo como la arquitectura material y simbólica de carácter hegemónico en la que éstas se desarrollan. En efecto, esta tecnología de gobierno predominantemente plural e integrativa de otras subjetividades, lógicas o saberes (Gago, 2014), posee especificidades significativas en las formas en torno a las cuales se articuló y articula con los espacios, economías y culturas de la EFAL, desarrollándose de forma desigual y combinada en ésta –como ha observado la geografía al respecto (Santos, 2004; Sassen, 2003).

Visto así, el contrabando se entiende inscrito y como resultado de “una forma sofisticada, novedosa y compleja de enhebrar, de manera [...] íntima e institucional, una serie de tecnologías, procedimientos y afectos que impulsan la iniciativa libre, la autoempresarialidad, la autogestión y, también, la responsabilidad sobre sí” (Gago, 2014, p. 10). Igualmente, alimenta un mercado que se valida e intensifica por promover una cultura de la copia que “emerge como una vía en la que los consumidores pueden resistir y reclamar el control de los significados de un sistema económico cambiante” (Lin Yi-Chieh, 2011, p. 7, traducción propia), con todos los matices que esto pueda implicar.

Remitiéndonos al caso suramericano, la bibliografía advierte la necesidad de comprender las dinámicas relativas al contrabando en tanto situación específica de desenvolvimientos laborales en EF. Su actividad no solo goza de legitimidad social, económica y política en la escala local, en parte por haberse instituido como uno de los mecanismos más importantes del proceso de

democratización de los mercados ahí existentes y posibilitando un importante proceso de ascenso de grupos sociales tradicionalmente obturados estructuralmente por la colonialidad de los estados suramericanos y el mercado (Müller, 2015; Muñoz, 2018), sino por constituirse como uno de los sectores económicos de mayor importancia en la generación de nuevos empleos para las poblaciones que habitan las EF.

Ejemplo de ello es posible de pesquisar en textos de Cardin (2013, 2014) y Cardin y Colognese (2014) relativos a las actividades que cotidianamente realizan *sacoleiros*, *laranjas*, *cigarreros* y *bateadores*, para dar vida al “mercado informal” en la EF que comparten Argentina, Brasil y Paraguay; o en las prácticas de *paseras*, en la EF de Encarnación-Posadas (Paraguay y Argentina), y su vinculación con el Estado, la justicia y las diferentes percepciones que se tienen de este comportamiento “desviado” y propio de los “ilegalismos” en los sistemas penales locales (Renoldi, 2008); o en torno a los diferenciales económicos presentes entre los estado de la Región como clave explicativa del comercio ilegal en áreas de frontera (Carrión, 2011); o sobre los *culebrones*, vale decir, conductores de las actuales caravanas que contrabandean combustible desde Ecuador hacia Perú (Prado, 2012); o de las rutas que las mercancías relativas a la industria del reciclaje de telas supone entre EF y grandes urbes de Brasil (Rabossi, 2008); o de la acción de *chamberas* o *cachineras*, y el goteo permanente de juguetes, electrodomésticos y textiles de segunda mano, al igual que papeles higiénicos y ropa deportiva *fake*, que circulan a diario por la EF de Arica y Tacna (Chile y Perú) (Muñoz, 2016).

Las investigaciones antes señaladas no solo han avanzado en torno a las formas que en la ciencia social existen respecto de cómo pensamos fronteras y espacios, o los regímenes de trabajo, explotación y dinámicas o regulaciones estatales, sino en demostrar el carácter activo, políticamente hablando, que tienen los grupos sociales que ahí habitan, cristalizando una capacidad creativa impresionante para con el aprovechamiento económico, político y espacial de los recursos existentes en las EF a partir del establecimiento de redes y alianzas que, como veremos y a pesar de la contingencia y fricción en la que se inscriben, poseen una fuerza y continuidad central que hemos denominado “gravedad de frontera” (Muñoz, 2016, 2018).

Por último, y si bien los casos que cada una de estas investigaciones aborda poseen características específicas en lo que refiere a aspectos sociales, políticos,

económicos y culturales, igualmente ello permite observar que las transformaciones y evoluciones de las EF, particularmente las que refieren a las últimas tres o cuatro décadas, se hallan condicionadas y/o determinadas por procesos comunes en diversas escalas, y que bien pueden entenderse dentro de retóricas hegemónicas que sancionan cosas y personas en el neoliberalismo (Merluzzi; Sabatini, 2017), como lo es la lucha contra la ilicitud (Naím, 2006), la aporofobia como discurso sancionador de la movilidad humana contemporánea, específicamente de los grupos sociales empobrecidos (Cortina, 2017), y de la reducción de aranceles para facilitar el tránsito de mercancías e inserciones económicas entre Asia y América Latina (De Miranda; Peláez, 2015).

Entre integración y quiebre, o contrabando y EFAL

Como parte de una EF trizada por los conflictos bélicos que materializaron los límites de los estados durante los siglos XIX y XX en nuestra Región, los desiertos de Atacama y Lípez, hoy fronterizados por los estados argentino, boliviano y chileno, corresponden por milenios a regiones articuladas espacial, social, económica y culturalmente en Suramérica, nominadas por la arqueología y antropología como “Andes Centro-Sur” (Núñez; Dillehay, 1988; Núñez; Nielsen, 2011) o “Puna de Atacama” (Benedetti; Salizzi, 2011; Morales, 2018; Richard et al., 2018).

Los diferentes grupos sociales que han ocupado esta EF, desarrollaron procesos específicos y dinámicos de habitar los frágiles ecosistemas del desierto, vinculándose tempranamente con los diferentes ciclos económicos que articulaban territorios y poblaciones andinas y de forma funcional con cada uno de ellos (Galaz-Mandakovic, 2016). Igualmente, a través de mecanismos y estrategias concretos de relación con los estados coloniales y modernos y los dispositivos de control que ahí fueron instalándose, los que evolucionaron en la medida en que la EF se fronterizaba, construyendo los límites nacionales tal y como los conocemos en la actualidad.

La EFAL, que representa un recorte espacial de esta zona antes caracterizada (ver Figura 1), ha sido objeto de diversas abordajes que analizan las economías que allí tienen lugar, sus formaciones sociales y culturales, los flujos y movibilidades que las componen, los regímenes políticos a los que se subordinaron sus espacios y poblaciones, entre otros.

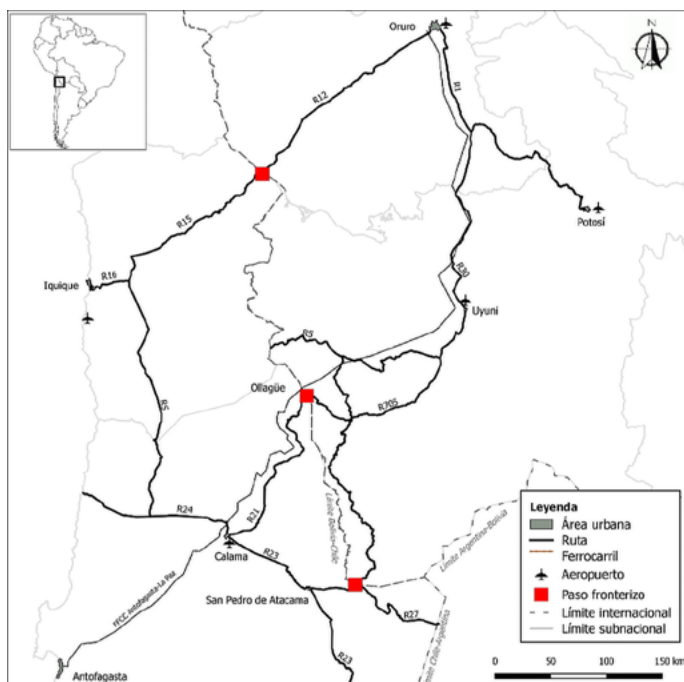


Figura 1. Mapa de la EFAL y redes viales y de transportes más importantes en la actualidad. Los dos controles fronterizos que se encuentran en la parte baja de la imagen, representan, de norte a sur, los complejos fronterizos de Comandante Avaroa y Salar de Ollagüe; y Portezuelo o Hito Cajón y San Pedro de Atacama (Bolivia y Chile). Elaboración propia (2018).

En este sentido, las actuales fronteras nacionales sancionadas jurídicamente a inicios del siglo XX entre Bolivia y Chile, condujeron a la operación de distintos dispositivos o aparatos de nacionalización del territorio de ambos estados, siendo el ferrocarril, dentro de la administración boliviana de la llamada Provincia del Litoral, uno de las más importantes. En efecto, este trazado, inicialmente financiado por la Compañía Huanchaca de Bolivia, permitió articular al puerto de Antofagasta con “Uyuni –y luego Oruro– para exteriorizar la producción de la mina Pulacayo” (Galaz-Mandakovic, 2016, p. 91), la más importante faena argentífera andina pos Potosí. Por el lado chileno y una vez se concretó la ocupación cívico-militar posterior a la Guerra del Pacífico

(1879–1883), el desarrollo de la industria salitrera y la consecuente “chilenización de Atacama” (González, 2010; Hidalgo, 2004) profundizó aún más este ciclo ferroviario, cimentando así infraestructura vial para vehículos motorizados, y a la que los grupos sociales que circulaban por la EFAL (ahora boliviana y chilena) fueron ajustándose de maneras diversas durante el siglo XX, sobre todo en torno a procesos de formalización e institucionalización de las mismas –y que hasta no hace muchos atrás seguía desarrollándose fuera de los pasos habilitados–. Es interesante observar que el carácter “militar y fiscal” (Medina, 2001, p. 477) que asumen los controles fronterizos en este momento es parte de un mismo proceso de fronterización de estado, cimentando las bases de la movilidad actual.

La EFAL se circunscribe, por el lado boliviano, al Departamento de Potosí, compuesto por 16 provincias de las cuales sólo tres poseen una situación fronteriza con Chile: Daniel Campos, Nor Lípez y Sud Lípez (aunque sólo las dos últimas la tienen con la región chilena de Antofagasta). Por el lado chileno, la EFAL es contenida por la provincia de El Loa –de la Región de Antofagasta–, la única de la región que posee una situación fronteriza con Bolivia.

La administración de los cuatro complejos fronterizos presentes en la EFAL (ver Figura 2) es mixta, es decir, cada país, a una distancia diferida uno del otro (de unos dos a tres kilómetros) se encarga de sancionar y controlar a personas y cosas que por ahí circulan, en términos migratorios, fiscales, aduaneros y fitozoosanitarios. Los controles funcionan en horarios diferidos, pues en Chile lo hacen entre 08:00 y 20:00 horas y en Bolivia lo hacen entre 09:00 y 19:00 horas. Para ambos casos, la red vial tiene características diversas, pues si en el territorio chileno los caminos (Rutas 21 y 23) son asfaltados y/o mejorados con *bichosfita* hasta prácticamente el límite internacional, en el caso boliviano lo son de tierra y arcilla (Ruta 701 y aledaños).

Es común oír de parte de habitantes de los poblados de la EFAL ante el cruce de la frontera, ideas relativas a aprovechar el viaje “para hacer negocio”. La población sostiene que el viaje permite traer quínoa, cereales, hojas de coca o ropa alternativa,³ “siempre en cantidades pequeñas... ahí usted dice que es

3 El empleo del término “alternativo” se masificó durante la última década para precisamente señalar cosas que no son originales pero que en términos de su estética se acercan a ellos. Hablamos de imitaciones o *fakes*.

para consumo suyo, personal”; o bien “películas, discos, pendrives, de esos que vienen de la Zona Franca de Iquique (ZOFRI, Chile) o de Paraguay... de todo puede pasar... Sólo diga que es para usted, que es para uso personal, ahí se ahorra los problemas con los aduaneros”. Además de las mercancías antes especificadas, también se alude a tejidos bolivianos que “bien podrían ser vendidos a los extranjeros, a los turista de acá, por el doble o el triple”, como puede apreciarse en buena parte de las boutiques de hostales y hoteles existentes en San Pedro de Atacama, Chile.

Respecto de lo anterior, y además del sentido común que manejan las poblaciones de la EFAL que reconoce el potencial y la asimetría entre los países que la componen, es interesante vincular ello a estudios antropológicos que abordan las complejas formas a través de los cuales grupos sociales diversos y en múltiples latitudes del mundo fueron copartícipes del desarrollo de cuadros organizacionales económicos a través de mecanismos de articulación y relacionamiento con el estado colonial y moderno. Si nos situamos desde el período colonial en adelante, podemos observar cómo las poblaciones indígenas van articulando sus lazos políticos y económicos en el marco de las cambiantes lealtades políticas y tributarias que la espacialidad colonial consolidó, y que luego la escala nacional vino a transformar (Mostny, 1954).

De esta manera, el estudio de sistemas económicos que no se rigen del todo por las lógicas del capitalismo o neoliberalismo aunque sí se hallan articulados a éste (Mintz, 1998; Nash, 2008) demostró cómo las relaciones en las que se hallan inmersos diversos tipos de grupos sociales con el estado (o con otro tipo de estructuras políticas) poseían una impronta ambigua y de lealtades aparentemente contradictorias –tanto interna como externamente–, simultáneamente adscritas a mecanismos de cooperación temporales y circunstanciales (Aguar, 2015, p. 542-543).

Estos elementos respecto de la forma en que se articularon estado y grupos sociales bajo ciertos espacios y dinámicas, nos sitúa de forma vertebral en la EFAL en tanto permite aproximarnos a la comprensión en torno a cómo se construye, instala y articula, en una espacialidad como ésta, el habitar propio de las movilidades espaciales vinculadas a la estructuración de una práctica social específica: la del contrabando.

Cosas y EFAL, o entre aperturas y cierres

Desde las últimas décadas del siglo XX hasta la actualidad, uno de los impactos más evidentes en la articulación del crisol de economías presentes en las EF de Suramérica con las economías asiáticas y sus vínculos con los puertos australes del Pacífico y Zonas Francas (ZF) ahí existentes,⁴ ha sido la transformación e incremento de las estructuras espaciales y las materialidades asociadas al comercio, en paralelo al sustrato, las prácticas y percepciones de los grupos sociales que ahí lo integran y desbordan.

La aparición de ZF o de regímenes tributarios alternativos en la costa del Pacífico Sur a contar de la segunda mitad del siglo XX y la contracción de iniciativas de integración económica –como el Pacto Andino o el MERCOSUR– en paralelo a la suscripción de tratados de libre comercio de corte neoliberal de fines del siglo XX y principios XXI, han gestado en pocas décadas un intenso escenario de circulación de personas y cosas en la Región. Este escenario posee dinámicas asimétricas, pues si bien la movilidad y libre circulación de personas y cosas no es para nada equivalente en el mundo actual (Velasco, 2016), igualmente ha puesto en evidencia una diversificación de rubros comerciales e itinerarios sociales y laborales en los países donde se observa (Larson; Harris; Tandeter, 1995). Estos procesos se cristalizan en diversas EF, las que comparan como rasgo común la situación de desigualdad estructural respecto de sus centros nacionales, y su histórica articulación como hitos o polos de desarrollo locales y/o regionales dependientes casi exclusivamente de los diferenciales económicos presentes a uno y otro lado del límite internacional (Carrión, 2011).

4 De estas zonas francas de la Región, destaca la ZOFRI, Chile, la más grande e importante de Suramérica a pesar de no ser la más antigua. ZOFRI se encuentra operando desde el año 1975 y es administrada por una entidad privada compuesta por 2.115 empresas que generan alrededor de 36.000 empleos de forma directa e indirecta. ZOFRI establece comercio con más de 70 países, teniendo para 2015 un volumen de comercio de US 2,117 millones. Los dos principales rubros de venta dicen relación con el sector automotriz y los aparatos de electrónica. La presencia asiática es hegemonizada por China, toda vez que su presencia constituye un 17% del total de las empresas que ahí operan, por una parte, proveyendo el 41% de total de los productos que ingresan a través de este régimen tributario especial, por la otra. La presencia china se organiza en 67 empresas provenientes principalmente de *Shanghai, Ningbo, Hangzhou, Wenzhou, Zhenzhou, Guangzhou, Yiwú y Taiwan*, enfocándose en los rubros de las prendas de vestir, el menaje y la electrónica.

Complejos fronterizos presentes en la EFAL	Control			
	Policial	Migratorio	Fitozoosanitario	Fiscal y tributario
Portezuelo o Hito Cajón y Comandante Avaroa (Bolivia)	Policia Nacional de Bolivia (PNB), dependiente del Ministerio del Interior del Estado Plurinacional de Bolivia (EPB)	Dirección General de Migraciones (DIGEMIG), dependiente del Ministerio de Gobierno del EPB	Servicio Nacional de Sanidad Agropecuaria e Inocuidad Alimentaria (SENASAG), dependiente del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras del EPB	Aduana Nacional de Bolivia (ANB), dependiente del Ministerio de Economía y Finanzas Públicas del EPB
San Pedro de Atacama y Salar de Ollagüe (Chile)	Policia de Investigaciones (PDI), dependiente del Ministerio del Interior y Seguridad Pública del Estado de Chile (EC)	Departamento de Extranjería y Policia Internacional de la Policia de Investigaciones (PDI), dependiente del Ministerio del Interior y Seguridad Pública del EC	Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), dependiente del Ministerio de Agricultura del EC	Servicio Nacional de Aduanas (SNA), dependiente del Ministerio de Hacienda del EC

Figura 2. Organigrama de las instituciones presentes en complejos fronterizos en la EFAL. Elaboración propia (2018).

En el caso específico de la EFAL, este escenario ha devenido en un aumento y transformación exponenciales de los espacios orientados al comercio y a las ferias –y sus *colas*⁵ –, ocasionando nuevas dinámicas en la lucha contra la ilicitud por parte de los estados boliviano y chileno. Así, a los continuos esfuerzos e intentos de formalización de esta economía provenientes de estos dispositivos, y cuyo propósito ha sido acabar con la exención tributaria y la forma de acceder al espacio público que posee este comercio, hace alrededor de dos décadas se han sumado nuevos crímenes o ilícitos relacionados con mercancías que atentan contra los derechos de propiedad intelectual internacionalmente protegidos, sean imitaciones o “*shanzhai*” (山寨) (Han, 2016). Este tipo de cosa criminal supone una amenaza real en el territorio de los estados que han suscrito tratados vinculantes en la materia, obligándolos a especializar en cuestiones marcarias a policías y funcionarios de control fronterizo (ver Figura 2 y 3), proceso que no se ha desarrollado homogéneamente entre ambos países.

5 Nombre con el que son reconocidos en Chile las y los comerciantes que aprovechan los espacios comerciales de ferias y mercados para vender productos fuera de tributación ordinaria, por lo general, en el espacio que queda una vez los puestos “formales” terminan.

Lo anterior, visibiliza la condición circunstancial, dinámica y diversa de las arquitecturas simbólica y material de los marcos normativos y jurídicos con los que se sustenta la acción de los estados, específicamente de sus políticas fiscales y del empleo de la violencia en las EF. Esto, pues si bien hablamos de dinámicas para nada novedosas y propias de las complejas relaciones de fuerza relativas a la fiscalidad y a la aduana como elementos determinantes en la instauración de un tipo de frontera, también lo hacemos respecto de la tendencia global en la que el control fronterizo contemporáneo de personas y cosas se sustenta en un aparato burocrático, militar y de monetarización creciente (Medina, 2001), y en el que la biotecnologización en sus prácticas de control ha alcanzado una importancia central (Machado, 1998, 2005).

En la última década, Bolivia y Chile han experimentado un crecimiento significativo de las demandas por infracción marcara, sea piratería o reprografía. Tanto el Servicio Nacional de Propiedad Intelectual (SENAPI), creado en 1997 por el estado boliviano, así como las policías, el Servicio de Impuestos Internos (SII)



Figura 3. En el control fronterizo de San Pedro de Atacama, funcionarios del SNA inspecciona vehículos que acaban de regresar de un *tour* desde Uyuni, Bolivia, justo antes de pasar al control en sala. Según cifras de esta institución, la Región de Antofagasta presenta la mayor tasa de infracción por contrabando de piezas de interés arqueológico a nivel nacional, seguido por la infracción de carácter marcario. Fuente propia (2018).

e incluso el Ministerio Público chilenos, amparados por la Ley no. 17.336 sobre Propiedad intelectual y Derechos de autor del año 1970, persiguen y sancionan esta práctica, cuyo aumento bordea un 150% por año desde comienzos de este milenio. Por lo mismo, es común escuchar en la EFAL, y de parte de comerciantes vinculados a rubros tradicionales como la venta de hierbas o tejidos, que las mercancías-imitaciones –sobre todo provenientes de China– “están invadiendo el comercio” bajo el rótulo de alternativas. Este comentario comúnmente se asocia a la dudosa calidad de tales productos y lo desechable que terminan siendo éstos.

El impacto de estas cosas ha permeado aún más en países –o áreas específicas de éstos, como lo es el caso del sur de Bolivia– que no poseen empresas transnacionales de *retail* y donde la venta al detalle se diversifica en pequeños comercios familiares que se proveen a través de cadenas articuladas y solidarias con el contrabando, abasteciéndose de mercancías elaboradas en países en los que las regulaciones de *copyright* son de mínima intensidad o bien inexistentes.

Cruzar, volver a cruzar, o la vida del contrabando en la EFAL

El contrabando en la EFAL es un tipo de actividad que se enfrenta hasta el día de hoy con agencias tributarias y policiales por su práctica, aunque simultáneamente en este proceso ha adquirido un valor local elemental, fundamentalmente por ser el proveedor de artículos electrónicos de confianza y a bajos precios, por una parte; y por la otra, por ser capaz de coconstruir, transformar y aumentar los espacios comerciales en los que se ha venido desarrollando y, así, incorporar a importantes sectores de la población de las EF al mundo laboral.

Según el diario financiero latinoamericano América Economía (Bolivia..., 2012), el 50% de las mercancías que ingresan a la ZOFRI tienen como destino el territorio boliviano. Esta cifra, que se condice con los registros web de la ZE, permite observar que hoy por hoy es la puerta de conexión del Estado Plurinacional de Bolivia –y ciertamente también del Norte Grande de Chile y de otras zonas de la Región– con los mercados de Asia Oriental, específicamente chinos.

A pesar de la regulaciones y controles fronterizos tanto bolivianos como chilenos, y de la política de tolerancia cero con la actividad criminal del contrabando por parte de los estados –y cuyos discursos se centran paradójicamente en el narcotráfico y la trata de personas–, éste se desarrolla en una tendencia al alza en

la EFAL, sobre todo el caso de la ropa *fake* (ver Figura 4) o bien de las mercancías electrónicas chinas, las que en ambos países sustentan la existencia de más de 1000 ferias dedicadas a su venta (En Bolivia..., 2018). Por lo mismo, tal y como observa Dayana, funcionaria del SNA en el control fronterizo Salar de Ollagüe,

Tienes a mucha gente tratando de hacer negocios con los productos que obtienen acá [Chile] a un precio muy accesible, porque [...] está la ZOFRI, Calama, y todo lo que hay por acá sabemos que viene de allá o de Arica, que también es muy barato. Y esas personas ocupan las fechas de las ferias para pasar todo lo que puedan para vender allí, supuestamente, porque nosotros sabemos que no es así. Ponte: una vez quería pasar un comerciante de Calama, que es chileno pero que tiene familia en Uyuni o en Alota, no sé bien dónde... y venía con un camión lleno, lleno de lavadoras, de esas antiguas, que no son automáticas. Que son como un tambor, que no centrifugan [...] y se suponía que las llevaba a la feria, pero ¿para qué quiere pasar con 60 u 80 lavadoras de ese tipo? Na' que ver porque por ese tipo de conductas, otros que sí están llevando cosas para la feria del trueque, nos alegan que porque los revisamos tanto y qué sé yo [...] Entonces, claro, lo mismo pasa con colchones, con microondas... hasta con herramientas, martillos, alicates.

Del texto anterior, es posible observar cómo esta funcionaria chilena entiende las ventajas comparativas en la adquisición de productos en Chile para con su venta en Bolivia, identificando a la ZOFRI como un elemento central en la circulación de mercancías en la EFAL a través del contrabando. Además de ello, señala a la “Feria del trueque o binacional”⁶ como una instancia importante empleada por comerciantes de la EFAL para la realización del contrabando de productos que se eximen de las tasas de gravamen fiscales y de la inspección por delitos marcarios.

6 En cualquiera de los dos casos, la funcionaria se refiere a una instancia comercial que se realiza en la frontera entre Bolivia y Chile, justo por delante de las localidades de Avaroa y Ollagüe y sus complejos fronterizos (Comandante Avaroa y Salar de Ollagüe). Propia de una tradición de intercambio de las poblaciones quechua y aymara locales, este momento de intercambio posee más de quince años de historia, y viene a formalizar el intercambio de diversos productos, los que mayoritariamente eran de origen silvoagropecuario en sus inicios a través del trueque, a pesar de existir igualmente intercambios en dinero. En la actualidad, los productos que hegemonizan este intercambio, el que se basa exclusivamente en compra y venta a través de moneda boliviana y chilena, dólares o euros, son los electrónicos, ya sean originales o “alternativos” (mercancías-imitaciones), y ropa para climas extremos, proveniente de mineras transnacionales aledañas a la zona (San Cristóbal en Bolivia, y Collahuasi en Chile).



Figura 4. Vista de las mercancías que ofrece tienda del Mercado Antofagasta, en el centro de Uyuni. Es común que el comercio que antes se orientaba a la venta de textiles andinos haya comenzado a hacerlo a la venta de mercancías-imitaciones, en este caso ropa *fake*. Según las y los comerciantes locales que se proveen de estos productos desde La Paz, Bolivia, o Calama, Chile, tanto esta pléyade de mercancías como la relativa a la telefonía móvil y electrónica, es la más rentable en estos momentos, desplazando a los oficios tradicionales de estos espacios. Fuente propia (2018).

A menos de 200 kilómetros del control fronterizo chileno en Ollagüe, se encuentra Uyuni, ciudad boliviana en la que el joven matrimonio de Vlado y Freda se dedica a la venta de electrodomésticos, artículos electrónicos y vehículos menores chinos (Figura 5). Dentro de sus estrategias de venta, el empleo del término “alternativo” –con el fin de no aludir a la procedencia mayoritariamente china de sus productos–, es central. Según ellos, el mercado local aún resiente la procedencia de los electrodomésticos chinos, en particular por poseer una suerte de estigma en términos de calidad y durabilidad. Sin embargo, la mercancía se ha instalado y se vende con rapidez, porque tal estigma no es del todo cierto, y porque las mercancías-imitaciones son las únicas existentes en ciertos géneros (ver Figura 6). El segmento joven de la población desconoce otros productos que no sean los que se ofertan en la actualidad, por lo que consumen –según estos comerciantes– dos o tres teléfonos móviles por año.

Este reacomodo de símbolos que caracteriza el matrimonio de comerciantes, nos habla de transformaciones profundas en los niveles organizacional e institucional, toda vez que las agencias de la población en la EFAL han venido dando lugar a percepciones más flexibles y múltiples en lo que se refiere al consumo de estas mercancías, fundado sobre nuevas experiencias sobre productos *fakes* y su calidad.

Expresión de los grupos sociales ascendentes a través del comercio de productos que ingresan por contrabando a Bolivia, es común que los comerciantes uyunenses que se dedican a su venta hayan dejado atrás el trabajo agrícola en las inmediaciones de Uyuni o Oruro para así instalarse en el espacio comercial de la ciudad. Al hacerlo cerca de la Terminal de Buses, una parte de las tiendas se emplea como bodega para mercancías que están de paso, buena parte de tipo *fake*, y en dirección a otras ciudades bolivianas, como Tupiza y Villazón (ciudades también fronterizas, en este caso con el norte de Argentina), o bien hacia el norte de Argentina.



Figura 5. Artículos electrónicos originales y “alternativos” (*fakes*) ofertados en el centro de la ciudad de Uyuni. Nótese la motocicleta marca “Hunda”. Elaboración propia (2018).

Transformación y ensamblajes, o la complejidad de lo formal/informal, lícito/ilícito

Sentado en la butaca del conductor, Marco, comerciante de Uyuni dedicado a prestar servicios de transporte a mineras locales y a “mover mercancías con facturas desde Avaroa”, conversa exaltado con uno de sus empleados a través de su móvil *Huawei*. Lo que acaba de suceder es grave: han requisado 12 cocinas y una cantidad similar de freezers por haber superado el límite de la “menor

cuantía”.⁷ Ahora, para recuperar estas mercancías, sólo queda pagar una inter-nación ya amonestada por la ANB, agencia que comprobará antes que no se trata de un delito de contrabando. De ser así, la multa será muy alta.

El pedido retenido es esperado hace días por otra comerciante de la ciudad, con nacionalidad boliviana pero que sólo vende “productos chilenos”, quien debe despacharlo a sus compradores que accedieron a ellos pagando por adelantado. Su ex esposo es quien adquirió los productos, pues posee nacionalidad chilena hace una década. Él se dedica al rubro de transportes en la megaminería de Calama, y espera su parte del pago, la que debe costear el pago de los electrodomésticos que han sido comprados en tres cuotas en una famosa casa del *retail* local.



Figura 6. Puesto de mercancías-imitaciones en la Feria de Uyuni. Es común que en éstos espacios se comercien productos “alternativos” de marcas como “Samsung”, “Sonya” o “Panasonico”. Uno de los ámbitos de control que mayormente se ha robustecido a partir del uso de escáneres o tecnología radioscópica de control no invasivo en la EFAL ha sido el relativo al marcario. Lo anterior, se conecta con la instalación a fines de 2017 del primer escáner para control fronterizo en Comandante Avaroa –aparato que existe desde mediados de los años ‘90

en Salar de Ollagüe, del lado chileno–. Tal situación ha permitido aumentar considerablemente los impuestos a las mercancías chinas provenientes de la ZOFRI, Chile, sean originales o no; y por la otra, articularse como una nueva impronta o discurso de control fronterizo nacional tendiente a mostrar que el comercio en Bolivia no es solidario con la piratería global, entregando, con esto, mayor confianza a mercados internacionales, como el europeo o norteamericano, según la ANB. Fuente propia, 2018.

7 Menor o Mínima Cuantía es un régimen de importación de bienes en vigencia desde fines de 2016. Promovido por la ANB, pretende intervenir en el contrabando de mercancías sancionando los ingresos máximos de mercancías que no pagan los costos de nacionalización (por un valor no superior a los USD 2000 y cada 90 días). De superar el valor o tiempo, la ANB puede cobrar un 21% del valor de la mercancía y una amonestación de hasta el 50% del valor bruto de ésta.

Marco transita por la ciudad en su Toyota Hilux del año. “El negocio ha estado bueno”, insiste en repetir cada vez que lo veo, por lo general bebiendo alguna bebida gaseosa. De color blanco, el tono de su vehículo destaca por el barro existente en rutas locales. Hace menos de cinco años, decidió apostar por el traslado de los trabajadores que requieren las faenas de la una minera del Departamento, poniendo a disposición de su gerencia la flota de tres buses y una serie de horarios que le acomodaban a los trabajadores que ingresaban o salían de sus labores. Ahí logró consolidarse como el transporte oficial de ésta, para luego comenzar a tejer redes con otros comerciantes de la EFAL, y enlazarse hacia la costa antofagastina. Sin sus primos (políticos y no consanguíneos), con los que no tenía contacto desde que salió de La Paz durante la década de los ‘80, este proceso no hubiera sido tan exitoso. Uno de ellos, por ejemplo, vivió por dos años en la ciudad de *Guangzhou*, China, para facilitar el negocio de traer productos de mejor calidad desde allá, evitando la ZOFRI.

Hace poco más de una década, Marco se dedicaba a *picotear*⁸ diversos productos electrónicos, fundamentalmente electrodomésticos de segunda mano desde Calama. Para ser *picotero*, sólo se necesitaba tener una camioneta, “perder miedo”, y una red de familia y amigos, comenta. Ahí movía decenas de lavadoras y microondas; también freezers.

Sin embargo, actualmente Marco tributa. Su opinión, generalizada entre comerciantes que poseen régimen simplificado o general en Bolivia, se acompaña de un discurso a favor del gobierno masista de Morales y las articulaciones que éste ha generado con China, tendiendo a subrayar el hecho de que el país necesita de recursos fiscales para implementar cambios y políticas públicas, los que por otra vía serían muy difíciles de obtener.

Este imaginario tributario se desarrolla en momentos en que la política fiscal de los estados boliviano y chileno no logra consolidarse hegemónicamente en la EFAL y en el que otros recursos o elementos, como lo son las redes étnicas o comerciales fronterizas, asumen un protagonismo antes inexistente.

Las tensiones actuales entre Bolivia y Chile han repercutido en un mayor control en las fronteras por parte de los agentes de estado relativos a éste (ver Figura 7), generando, primero, procesos de reinversión en las formas de contrabandear que

8 Contrabandear por rutas no habilitadas e ilegales.

emplean los comerciantes locales de la EFAL (como el caso de Marco lo ejemplifica); y segundo, modificaciones en las redes de aprovisionamiento.



Figura 7. Funcionario de la ANB requisa mercancías, específicamente ropa *fake*, en el control fronterizo Avaroa, Bolivia. Estos agentes, y como parte de una estrategia para evitar contubernios entre población y Servicio, cuestión que sucede con frecuencia –sostienen–, son cambiados de control permanentemente. Fuente propia (2018).

Al respecto del primero, y si bien era tradicional contar dentro de la red de aprovisionamiento con alguna persona “con carnet de Chile” y residencia en tal territorio debido a las ventajas que significaban los precios de los artículos (imitaciones o no) electrónicos en el *retail* local, el mayor control en las fronteras ha obligado a reducir la intensidad de ciertos productos⁹ en los últimos años. Al respecto, María, mujer boliviana de Uyuni, de 34 años de edad, y trabajadora de una reconocida empresa de transporte de pasajeros y encomiendas de la EFAL, comenta que:

Los primeros años, se veía mucho el transporte de cosas eléctricas, lácteos, había mayor frecuencia de cosas. Pero este año, del 100% ha bajado un 80%... Yo le digo, porque antes más que pasajeros había mercaderías. Pero en este tiempo ya no se

9 En fechas cercanas a carnavales, muchos comerciantes indican que el control se reduce, específicamente en torno a productos que se emplean dentro de tales festividades, como lo son las bebidas alcohólicas, textiles tradicionales y frascos de nieve artificial.

puede: del lado chileno, todo es con factura, entonces no puedes traer tres lavadoras, o cuatro lavadoras... Ya nada en cantidad, sólo uno, y con factura. Y tienes que esperar tres meses para volver a traer uno [...] Antes esto generaba dinero para todos, chilenos y bolivianos... Imagínese usted que antes veinte comerciantes bolivianos de Uyuni iban a *Falabella* o *ABCDin*, y compraban ropa, traían cosas eléctricas... Pero ya no se puede, entonces ha disminuido también la cantidad de comerciantes [...] En la actualidad, entonces, para ellos [los comerciantes] es más fácil traer del Brasil, del Perú... Y porque desde allá es más fácil y simple pagar... no están estricto como en Chile. Entonces, esta gente está trayendo cosas eléctricas del Perú, están trayendo ropa del Perú, de Desagüadero... Y también desde la Argentina, de por Villazón, aunque quede un poquitito más lejos, es más accesible.

Respecto del segundo punto, vale decir, las modificaciones en las redes de aprovisionamiento, resulta importante subrayar, como observa María, el hecho de que si bien las mercancías (sean imitaciones o no) pueden provenir de otros países o rutas, éstas siguen siendo elaboradas e importadas desde China o, como insiste Wilfredo, joven comerciante uyunense: “el producto es el mismo, hermano: si lo único que cambia es dónde y quién lo arma”. Así, el sector de transporte de personas y cosas se ha ido rearticulando de manera solidaria con el comercio local, vinculándose con nuevas EF de la Región, como lo es el caso de Puno, Perú, o Corumbá, Brasil. En estas EF el trabajo de los contrabandistas suele ser más sencillo, aunque igualmente controlado.

El espacio y la economía del contrabando en la EFAL

En la última década, entre las Avenidas Potosí y Cabrera, en el centro de Uyuni, las tiendas orientadas a satisfacer la elevada demanda de electrodomésticos y artículos electrónicos local ha crecido de manera sostenida. Este fenómeno es igualmente observable en Calama u Ollagüe, aunque ahí ha sido el *retail* el que lo ha absorbido.

Empero, hace algunos años en Uyuni, el espacio comercial céntrico era utilizado para carnicerías o abarroterías, rubros se han ido desplazando hacia las periferias con el pasar de los años. Las viejas casonas de adobe han sido

refaccionadas para ser empleadas como galerías comerciales, con varias tiendas en su interior; y las menos, aunque importantes, sobre todo en el centro de la ciudad, se han convertido en edificios estilo *cholet*, montándose galerías en vertical en las que también conviven hostales y gimnasios (ver Figura 8).

Actualmente, los comerciantes vinculados a la venta de productos electrónicos, en su amplia gama de variedades, están financiando obras de renovación urbana en la ciudad, aunque no de uso público sino orientadas a acrecentar su presencia por medio de la ampliación del espacio comercial disponible, proceso que segrega a comerciantes que no puede costear los altos costos de alquiler. Este proceso de transformación de las estructuras espaciales se vincula con el aumento y crecimiento de las ferias, toda vez que en ellas se ha ido integrando la población segregada y no absorbida por este proceso ni los mercados más tradicionales.



Figura 8. Construcción de galería comercial vertical en el centro de Uyuni. Buena parte de la renovación arquitectónica de la ciudad está siendo realizada a través de inmuebles orientados a ampliar el espacio comercial disponible, debido, entre otros fenómenos, al intenso público que articula el etnoturismo en la EFAL. Fuente propia (2018).

Consideraciones finales

Los momentos de ajuste y despojo macroeconómicos en el mundo relativos a las crisis económicas estructurales de las décadas de 1970, 1980 y 1990, y las más recientes, se constituyeron como una matriz elemental para la masificación de actividades propias de las economías populares en nuestra Región, sacudiendo y diversificándose en amplios grupos sociales. Estos momentos de ajuste no fueron otra cosa que los modos en que el neoliberalismo y su proyecto civilizatorio se espacializó en el mundo, y que en el contexto suramericano se viabilizó a través de las dictaduras militares que azotaban la Región (Lander, 2000, p. 246). Y como tal modelo combina desigualdades y asimetrías de forma multiescalar, produjo un espacio y condiciones para que el que el comercio y contrabando en la EFAL se viera reforzado; y ante la crisis de los mercados laborales urbanos, se intensificara.

Así, “más allá del contrabando y de lo ilícito, millares y hasta millones de sujetos construyeron sus mundos en un universo marcado por la acomodación a la diversidad cultural” (Pinheiro-Machado, 2010, p. 117), a la que incluso los estados les otorgan una ambigua legitimidad a través de políticas informales (Cross, 1998; Müller, 2015).

Los procesos de circulación en la EFAL vinculan a agentes comerciales presentes y no presentes en tal espacialidad, provenientes tanto de países y regiones diferenciadas así como de sectores económicos formales/informales, legales e ilegales, entendiendo que tales categorías políticas han sido definidas y reguladas históricamente por las élites (Ribeiro, 2007, p. 42). Estas articulaciones, en fricción permanente tanto por las características propias del comercio como también por las políticas de control fronterizo a uno y otro lado del límite internacional, suponen complejos equilibrios y cambios sistemáticos en las estrategias empleadas con el comercio de estas cosas, afectando otras instituciones sociales, como lo es el caso del parentesco y las redes familiares y laborales, o bien la contigüidad y relación con otras EF.

El impacto de estos reordenamientos políticos y económicos en la EFAL, está produciendo dinámicas en las que las mercancías-imitaciones vienen a producir unos espacios que ven transformadas sus históricas dinámicas de relaciones sociales y de intercambio. Si la etnohistoria poseía como clave hegemónica la organización del mundo andino a través de la complementariedad

de pisos ecológicos puna-costa (Murra, 1975), la introducción de nuevas mercancías en la EFAL viene a articular una nueva geografía económica en la que los intercambios históricos o tradicionales se relacionan y subordinan a esta nueva pléyade de mercancías, la que permite a su vez nuevas formas de empresarialidad y articulación fronterizas (Garcés et al., 2018).

A pesar del estigma del contrabando, la ciencia social debe avanzar hacia estudios que aborden la forma en que este tipo de práctica comercial se enlaza con otras, al punto de estar participando de transformaciones radicales en torno al espacio y la materialidad comercial y urbana. Este poder no sólo renueva las ciudades en las EF sino que las está transformando funcionalmente para con la circulación y almacenaje de personas y cosas, orientando y adecuando materialidades para ello. Vemos así la capacidad performativa y determinante que posee este fenómeno en los modos de vida locales (Cardin, 2014) al igual que lo activo que se encuentran en éste los procesos de diferenciación, desigualdad y combinación posibles en torno a la interacción entre dinámicas locales y multiescalares.

Referencias

- ABRAHAM, I.; VAN SCHENDEL, W. Introduction. The making of illicitness. In: VAN SCHENDEL, W.; ABRAHAM, I. (ed.). *Illicit flows and criminal things: states, borders, and the other side of globalization*. Bloomington: Indiana University Press, 2005. p. 1-37.
- AGUIAR, J. Estados de simulación: piratería, contrabando, neoliberalismo y el control de la ilegalidad en América Latina. In: ALBA, C.; LABAZÉE, P. (ed.). *Metropolización, transformaciones mercantiles y gobernanza en los países emergentes*. Ciudad de México: Colegio de México, 2015. p. 541-592.
- BECKER, H. *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- BENEDETTI, A.; SALIZZI, E. Llegar, pasar, regresar a la frontera. Aproximación al sistema de movilidad argentino-boliviano. *Transporte y Territorio*, Buenos Aires, n. 4, p. 148-179, 2011.
- BOLIVIA importa mercadería de Iquique por más de US\$ 900 millones. *América Economía*, 1 abr. 2012. Disponible en: <https://www.americaeconomia.com/economia-mercados/comercio/bolivia-importa-mercaderia-de-iquique-por-mas-de-us900-millones>. Acceso: 10 dic. 2018.

CARDIN, E. La historia de una vida en situación de frontera: migración, superación y trabajo en el “circuito sacoleiro”. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 48, p. 100-109, 2013.

CARDIN, E. Teoria das fronteiras e totalidades. In: CARDIN, E.; COLOGNESE, S. (org.). *As ciências sociais nas fronteiras: teorias e metodologias de pesquisa*. Cascavel: JB, 2014. p. 43-59.

CARDIN, E.; COLOGNESE, S. (org.). *As ciências sociais nas fronteiras: teorias e metodologias de pesquisa*. Cascavel: JB, 2014.

CARRIÓN, F. Economía de frontera: una atracción fatal. *Fronteras*, Quito, n. 7, p. 1, 2011.

CORTINA, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Madrid: Paidós, 2017.

CROSS, J. *Informal politics: street vendors and the state in Mexico City*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

DE MIRANDA, M.; PELÁEZ, J. (comp.). *Las relaciones económicas entre América Latina y Asia: hacia una construcción de una nueva inserción internacional*. Cali: Sello Editorial Javeriano, 2015.

DEL OLMO, R. *América Latina y su criminología*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1981.

EN BOLIVIA hay 1.031 ferias de ropa usada. *El Día*, 3 abr. 2018. Disponible en: https://www.eldia.com.bo/index.php?cat=357&pla=3&id_articulo=248201. Acceso: 10 dic. 2018.

GAGO, V. *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.

GAGO, V. What are popular economies? Some reflections from Argentina. *Radical Philosophy*, London, year 2, n. 2, June 2018. Disponible en: <https://www.radicalphilosophy.com/article/what-are-popular-economies>. Acceso: 5 dic. 2018.

GAGO, V.; CIELO, C.; GACHET, F. Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada. *Íconos*, Quito, n. 62, p. 11-20, 2018.

GALAZ-MANDAKOVIC, D. *Inclusions, transformations et asymetries du capitalisme minier sur la cote d'Atacama: les dérives de la production thermoelectrique a Tocopilla (Chili) 1914-2015*. 2016. Tesis (Doctorado en Historia y Antropología) – Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama; Université Rennes 2, Rennes, 2016.

GARCÉS, A.; MAUREIRA, M. De familia a organización étnica: redes para una espacialidad transfronteriza en la Puna de Atacama. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, n. 37, p. 230-248, 2018.

- GARCÉS, A. et al. Formas porosas. Tiempos, movilidad y economías de frontera entre San Pedro de Atacama y Lípez. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, v. 73, n. 2, p. 547-568, 2018.
- GONZÁLEZ, J. La provincia de Antofagasta. Creación y consolidación de un territorio nuevo en el Estado chileno: 1888-1933. *Revista de Indias*, v. 70, n. 249, p. 345-380, 2010.
- GRIMSON, A. *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- HAN, B. *Shanzai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.
- HEYMAN, J; SMART, A. Status and illegal practices: an overview. In: HEYMAN, J. (ed.). *States and illegal practices*. Oxford: Berg, 1999. p. 1-24.
- HIDALGO, J. *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria, 2004.
- LANDER, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LARSON, B.; HARRIS, O.; TANDETER, E. (ed.). *Ethnicity, markets, and migration in the Andes: at the crossroads of history and anthropology*. Durham: Duke University Press, 1995.
- LAURENT, M. *Contrabando, poder y color en los albores de la República: Nueva Granada 1822-1824*. Bogotá: UNIANDES, 2014.
- LIN YI-CHIEH, J. *Fake stuff: China and the rise of counterfeit goods*. London: Routledge, 2011.
- MACHADO, L. Limites, fronteiras, redes. In: STROHAECKER, T. et al. (org.). *Fronteiras e espaço global*. Porto Alegre: AGB, 1998. p. 41-49.
- MACHADO, L. Ciência, tecnologia e desenvolvimento regional na Faixa de Fronteira do Brasil. *Parcerias Estratégicas*, Brasília, n. 20, p. 747-765, 2005.
- MEDINA, E. *Contrabando en la frontera de Portugal: orígenes, estructuras, conflicto y cambio social*. 2001. Tesis (Doctorado en Antropología) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001.
- MELOSSI, D. *Controlar el delito, controlar la sociedad: teorías y debates sobre la cuestión criminal, del siglo XVIII a XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.
- MERLUZZI, M.; SABATINI, G. Introducción. In: FAVARÒ, V.; MERLUZZI, M.; SABATINI, G. (ed.). *Fronteras: procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2017. p. 11-24.

MINTZ, S. *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1998.

MORALES, H. *Habitar el desierto: cuadernos de campo de la Puna atacameña*. Santiago: SNPC, 2018.

MORALES, H.; RICHARD, N.; GARCÉS, A. Capitalismo en el desierto. Materialidades, espacios y movimiento. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, n. 37, p. 76-82, 2018.

MOSTNY, G. *Peine: un pueblo atacameño*. Santiago: Instituto de Geografía, Universidad de Chile, 1954.

MÜLLER, J. Etnografía del área comercial Eloy Salmón (La Paz, Bolivia): transformaciones territoriales, estrategias económicas y prácticas culturales. *Temas Sociales*, La Paz, n. 37, p. 13-34, 2015.

MUÑOZ, J. *De chamba en chamba, o el espacio y la economía del contrabando en el espacio fronterizo Arica-Tacna*. 2016. Tesis (Maestría en Antropología) – Instituto de Arqueología y Antropología, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, 2016.

MUÑOZ, J. Trailers, comercio y picoteros. Aproximaciones al espacio del contrabando en la espacialidad fronteriza Atacama-Lípez. *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, n. 37, p. 267-286, 2018.

MURRA, J. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

NAÍM, M. *Ilícito: cómo traficantes, contrabandistas y piratas están cambiando el mundo*. Buenos Aires: Sudamericana, 2006.

NASH, J. *Comemos de las minas y las minas nos comen a nosotros: dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.

NÚÑEZ, L.; DILLEHAY, T. Camelids, caravans, and complex societies in the south-central Andes. In: SAUNDERNS, N.; MONTMOLLIN, O. (ed.). *Recent studies in pre-Columbian archaeology*. Oxford: BAR IS, 1988. p. 603-634.

NÚÑEZ, L.; NIELSEN, A. (ed.). *Ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico sur Andino*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.

PINHEIRO-MACHADO, R. Caminos del contrabando. La fiscalización en el Puente de la Amistad y sus efectos en la cotidianeidad de la Triple Frontera. In: GIMÉNEZ, V.; MONTENEGRO, S. (ed.). *La Triple Frontera: dinámicas culturales y procesos transnacionales*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 2010. p. 99-118.

PRADO, F. Los culebrones de la noche: un estudio antropológico del comercio informal de combustible en Tumbes. *Ciencia y Desarrollo*, Lima, v. 15, n. 2, p. 1-10, 2012.

- RABOSSI, F. En la ruta de las confecciones. *Crítica en Desarrollo*, Buenos Aires, n. 2, p. 151-171, 2008.
- REEVES, M. *Border work: spatial lives of the state in rural Cetral Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- RENOLDI, B. *Narcotráfico y justicia en Argentina: la autoridad de lo escrito en el juicio*. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.
- RENOLDI, B. Organización, crimen y acción. Relatos policiales de la Triple Frontera. In: BARREIRA, C.; SÁ, L.; AQUINO, J. (org.). *Violência, ilegalismos e lugares morais*. Campinas: Pontes, 2014. p. 479-507.
- RENOLDI, B. Estados posibles: travesías, ilegalismos y controles en la Triple Frontera. *Etnográfica*, Lisboa, v. 19, n. 3, p. 417-440, 2015.
- RIBEIRO, G. La globalización popular y el sistema mundial no-hegemónico. *Nueva Sociedad*, Caracas, n. 241, p. 36-62, 2007.
- RICHARD, N. et al. El camino, el camión y el arriero: la reorganización mecánica de la Puna de Atacama (1930-1980). *Historia* 396, Valparaíso, v. 8, n. 1, p. 163-192, 2018.
- ROSENBLITT, J. *Centralidad geográfica, marginalidad política: la región de Tacna-Arica y su comercio, 1778-1841*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2013.
- SANTOS, M. *Por otra globalización: del pensamiento único a la conciencia universal*. Bogotá: Andrés Bello, 2004.
- SARKAR, M. (ed.). *Work out of place*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- SASSEN, S. *Contrageografías de la globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- TASSI, N. et al. *Hacer plata sin plata: el desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB, 2013.
- VEHLO, G. Accusations, family mobility and deviant behavior. *Society for the Study of Social Problems*, Knoxville, v. 23, n. 3, p. 268-275, 1976.
- VELASCO, J. *El azar de las fronteras: políticas migratorias, ciudadanía y justicia*. Ciudad de México: FCE, 2016.

Recebido: 31/01/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 1/31/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Antijogo: considerações em torno de uma categoria da diferença

Anti-game: considerations around a difference category

Luiz Henrique de Toledo*

* Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil

kikeppgas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5354-5923>

Resumo

O artigo problematiza a categoria nativa de *antijogo*, circunscrita em princípio aos domínios esportivos, embora seja sabido que se está diante de uma daquelas metáforas que facilmente escapam da seara originária para se converter em noção geral do simbolismo acomodado em múltiplas práticas. *Antijogo* como má conduta, comumente tipificada como ação individual, está correlacionado à ideia de estabilidade normativa que ampara as relações e práticas esportivas, mas também pode remeter ao domínio da sociabilidade em contextos mais amplos em que aparece significando burla e contrafação. Neste artigo procuro não apenas rever criticamente a noção de *antijogo* como suposta antítese daquilo que ao longo do tempo se estabeleceu como substrato dos esportes, isto é, os jogos e passatempos desdobrados no interior dos Estados nacionais, tomando o futebol como exemplo, mas também enfrentar uma questão metodológica que assume o regime da diferença e não necessariamente o da identidade como fundamento das conceitualizações repostas em noções correntes que amparam algumas definições de jogo e, por simples inércia antagônica, as de *antijogo*.

Palavras-chave: *antijogo*; imitação; jogo; antropologia das práticas esportivas.

Abstract

The article problematizes the native category of *anti-game*, limited in principle to the sportive domains, although it is known that one is faced with one of those metaphors that easily escape from the original field to become a general notion of the symbolism. *Anti-game* as misconduct, commonly typified as individual action, is correlated with the idea of normative stability that supports sports relations and practices, but can also refer to the domain of sociability in broader contexts where it appears to imply mocking and counterfeiting. In this article, I try to critically review the notion of *anti-game* not only as a supposed antithesis of what it has established itself as the substrate of sports, that is, games and pastimes, taking football as an example, but thinking as a methodological strategy: the regime of difference and not necessarily that of identity as the basis of the conceptualizations that support some definitions of game and, by simple antagonistic, those of *anti-game*.

Keywords: *anti-game*; imitation; game; anthropology of sports practices.

Antijogo (an.ti.jo.go) [ô] sm. 1. Esp. Prática de faltas desonestas ou de expedientes ilícitos, ou qualquer ação de desrespeito à ética esportiva, em competição, partida etc.: “Foi uma demonstração do antijogo da França” (BBCBrasil.com) 2. A competição ou partida em que isso acontece 3. Fig. Qualquer prática ou ação abusiva, que desrespeite à ética, à moralidade ou à legalidade.
Dicionário Aulete Digital¹

Introdução

Este texto visa problematizar conceitualmente a categoria nativa de *antijogo*, circunscrita em princípio aos domínios esportivos, embora seja sabido que se está diante de uma daquelas metáforas que facilmente escapam da seara originária para se converter em noção geral arraigada ao simbolismo que se acomoda em múltiplas práticas. *Antijogo* expressando má conduta individual parece crescer à sombra da ideia de estabilidade normativa coletiva enfeixada nas relações e práticas esportivas, mas também presente num vasto domínio da sociabilidade e contextos muito mais amplos em que aparece como burla ou contrafação.

Traço aqui, então, o caminho dos argumentos. Primeiro, na parte denominada “Uma categoria da diferença”, mostrarei em alguns tópicos desdobrados como *antijogo* pode deslocar, rasurar ou alargar alguns conceitos sociológicos de uso corrente, tais como sociedade, socialização, representação e, sobretudo, sociabilidade, em vez de simplesmente se contrapor valorativamente a esse repertório sociológico a partir de uma espécie de limbo ou *liminaridade* analítica.² Diferença não se apresenta, é preciso que se afirme, como um conceito

1 Ver <http://www.aulete.com.br/antijogo> (acesso em 30/01/2019).

2 Os usos do prefixo “anti” aparecem em conceituações ou inspirações na antropologia em vários momentos e lembro aqui especificamente aqueles que se tornaram conhecidos dos estudos sobre futebol em contexto brasileiro e que são tributários das contribuições de Roberto DaMatta, autor para quem a burla, a imitação, o jeitinho como estratégias sociais e formas da ambiguidade consistem em chaves e categorias centrais de sua (socio)lógica à brasileira ou “para” brasileiros. Desdobramentos críticos mais sofisticados, mas sem baratear a força do modelo damattiano podem ser consultados em Geiser e Velho (2000). Cabe aqui somente destacar que o seu amálgama conceitual foi seguido de perto por outros destacados pesquisadores e pesquisadoras do panorama futebolístico. DaMatta trouxe para o centro de suas contribuições autores como Victor Turner, a quem se atribui na antropologia a noção de *antiestrutura*, no caso damattiano utilizada não apenas como avesso de estruturas mecanicistas ou naturalizadas →

contraposto a esses ou a outras noções tais como identidade. Aqui assumo que diferença não tem peso conceitual, bem como não tipifica tal ou qual fenômeno e nesse sentido não é tomada em si mesma como propulsora analítica, mas decorre ou está presente ou ainda se abriga nos fenômenos; para os propósitos deste artigo, trata-se de um recurso heurístico. Nesse sentido mobilizo uma proposição ampla o suficiente sugerida por Tarde (2003, p. 70): “Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que ela tem de mais próprio e mais comum [...] para onde tudo caminha, mesmo a identidade.” Essa ideia será retomada ao final do artigo.

Segundo, mobilizarei três exemplos breves em “Etnografando *antijogos*”, para dar alguma concretude aos argumentos tratados mais abstratamente. Um primeiro caso vem de uma tese de doutorado que tive a oportunidade de arguir, sobre museus esportivos (Alfonsi, 2018), em que a autora traz uma perspicaz análise comparativa entre museus de futebol em alguns contextos reveladores de como este esporte foi tomado por metáforas de identidades nacionais. Aqui a dimensão da imitação aparece como fabulação histórica identitária e é encenada na produção museológica de relíquias. Centrarei num exemplo pontual em que a autora mobiliza em sua etnografia a manifestação daquilo que percebeu, tomada pela sensibilidade contemporânea, como um típico caso de *antijogo*. No segundo exemplo tratarei da “falsa” técnica corporal da mordida como recurso na ampliação do espaço e posicionamento na disputa da bola numa partida, técnica reconhecida como “atitude imoral”, animalesca, condenável esportivamente, numa clara expressão de *antijogo* pessoalizado protagonizado pelo jogador Luis Suárez da seleção uruguaia, utilizada num jogo de Copa do Mundo no ano de 2014.

Terceiro e por último, mobilizo o conhecidíssimo, sobretudo para aqueles que são tocados pelo campo futebolístico, caso paradigmático de falsificação

-
- a produzir situações e condições de liminaridade, numa chave por vezes binarista, mas também amparando mecanismos da hierarquia de inspiração dumontiana que ativaria contextualmente uma espécie de pêndulo entre duas figurações complementares (holismo e individualismo tomados como “dilema” socioexistencial). Nessa tradição antropológica de estudos sobre esportes outro termo recorrente seria o de *anti-herói*, explorado, por exemplo, por Simoni Guedes (2000) ao tratar de casos singulares de jogadores de renome que ao enfrentarem fracassos esportivos reatualizariam tais mecanismos pendulares entre biografia e performance, entre origens sociais humildes e riqueza excessiva amealhada no futebol, reatualizando dilemas estruturais e reafirmando *antiestruturas* presentes na sociedade.

de decore esportivo protagonizado por Maradona na expressão *la mano de Dios*, ato solitário que produziu enorme repercussão coletiva, mais que desdobrado em implicações éticas e políticas.

Advirto ainda para o fato de que há toda uma literatura filosófica, ensaística, psicológica, socioantropológica e historiográfica em torno da noção de *jogo* e suas correlações com as práticas esportivas. Por razões de espaço e delimitação de um argumento será impossível dar conta aqui de tantas conceituações espalhadas numa ampla bibliografia em constante movimento.³

Longe, obviamente, de reivindicar para a categoria *antijogo* um lugar entre aquelas que ostentariam a universalidade das categorias do espírito humano, no sentido apriorístico que conformaria a gênese das categorias sociais proposta pela escola sociológica francesa, sua contraface, *jogo*, assume, por chaves diferenciadas, um lugar epistemológico crucial numa bibliografia específica considerada basilar em que os nomes de Huizinga (1993),⁴ Callois (1994)⁵ e Elias (1978)⁶ aparecem reiteradamente.

-
- 3 Entretanto, para aqueles que se comprazem com os jogos de definições, sugiro recorrer aos balanços bibliográficos. Eu mesmo e há tempos propus um, parcial e cada vez mais datado, que pode ser consultado em Toledo (2001).
 - 4 Afinal, “seria mais ou menos óbvio, mas também um pouco fácil, considerar ‘jogo’ toda e qualquer atividade humana. Aqueles que preferirem contentar-se com uma conclusão metafísica deste gênero farão melhor não lerem este livro. Não vejo, todavia, razão alguma para abandonar a noção de jogo como um fator distinto e fundamental, presente em tudo o que acontece no mundo. Já há muitos anos que vem crescendo em mim a convicção de que é no jogo e pelo jogo que a civilização surge e se desenvolve” (Huizinga, 1993, prefácio).
 - 5 Callois (1994) propõe níveis tipológicos gerais (jogos de competição, jogos de azar, jogos de representação e jogos de vertigem) que acomodariam das manifestações da subjetividade, o sair de si mesmo como experimentação de um jogo das sensações, às atividades conscientes manifestas nas formas competitivas que assumem dimensões ditas mais sociológicas da prática.
 - 6 Alguns comentadores da teoria sociológica configuracional apontarão para essa centralidade que jogo assume para essa teoria, seleciono um em específico: “O jogo não é definido como um corpo de regras, mas como uma combinação móvel e específica de relações sociais reais [...] Assim, os grupos não são coisas: tampouco são estáticos, apenas reificados pela linguagem e em percepções nominalistas que inferem a substância do substantivo. Sem fazer uma exegese dos termos, é oportuno observar que não se trata de uma simples analogia, uma vez que não está escrito exatamente que esse movimento é ‘como um jogo’, mas que ‘é o jogo’ e “[...] assume uma certa ambivalência por ser um instrumento analítico mas também uma noção realista [...] concebidos como ‘tensões miméticas’, [os jogos] reproduzem as relações efetivas dos homens entre si, sob formas simplificadas, depuradas, com vistas ao prazer e ao desempenho [...] o jogo se apresenta como uma lei geral do funcionamento social e se impõe, pois, como um imperativo do qual ninguém poderia fugir” (Garrigou, 1997, p. 78).

Todavia, parto de um autor menos mobilizado dentro do campo dos estudos sobre esportes, Simmel (2006, p. 62, grifo meu), para quem *jogo* ativaria a natureza dialética entre matérias e conteúdos expressivos e suas formas estilizadas como expressões mais fugidias que a vida em sociedade encontra para estabelecer sua presença no tempo e espaço:

Essas formas, contudo, se tornam autônomas dos conteúdos e estímulos autônomos dentro do próprio jogo, ou melhor, *como* jogo. Caçar, conquistar, contrapor forças físicas e espirituais, competir, pôr-se à mercê do acaso e do capricho de poderes sobre os quais não se tem qualquer influência – tudo isso que antes aderiria à vida em sua seriedade, agora se subtrai a seu fluxo, à sua matéria, desapega-se da vida. Autonomamente, escolhe ou cria os objetos nos quais irá se testar e representar-se em sua pureza. Isso confere ao jogo tanto sua alegria quanto seu significado simbólico, tornando-o diferente do puro divertimento.

Aqui, repito, tentarei apenas acomodar *antijogo* a uma expressão motivada por questões metodológicas, passando a estabelecê-la como uma categoria da diferença. De todo modo, creio ainda que se possa restringir e ao mesmo tempo generalizar dizendo que a categoria *jogo* está para os pesquisadores de esportes e fenômenos lúdicos assim como o conceito de *cultura* estaria para a antropologia, quer dizer, não se trata tão somente de buscar uma definição segura, sociológica ou etnográfica, inclusiva ou pragmática, mas de perceber até onde tais noções poderiam arregimentar novos objetos e recortes, demandas conceituais e explorar novos métodos de abordagem.

Saliento por último que *jogo* pode ser tomado menos a partir da imagem de um feixe de práticas e fenômenos históricos solidários entre si⁷ e passo a aderir à ideia de que perscrutar as condições de possibilidade de aparecimento do *antijogo* é perceber as correlações que suas formas de agenciamento impõem na vida de modo geral.

7 Não é raro esses enfeixamentos temporais definirem múltiplas experiências sob a rubrica de *jogo*, sobretudo em propostas que visam cobrir amplos espectros de práticas. Para uma perspectiva histórica que segue essa decisão metodológica ver, por exemplo, Vigarello e Holt (2005) ou mesmo Gay (2001, p. 436) ao contextualizar as formas sociais denominadas de esportes como mecanismo de canalização da agressão no contexto vitoriano: “[...] encontrar emprego pacífico para impulsos agressivos”.

Uma categoria da diferença

Sociabilidade e jogos sociais

Fixemo-nos numa definição de Simmel (2006, p. 80) para sociabilidade:

Toda sociabilidade é um símbolo da vida quando esta surge no fluxo de um jogo prazeroso e fácil. Porém, é justamente um símbolo da vida cuja imagem se modifica até o ponto em que a distância em relação à vida o exige. Da mesma maneira, para não se mostrar vazia e mentirosa, a arte mais livre, fantástica e distante da cópia de qualquer realidade se nutre de uma relação profunda e fiel com a realidade.

Há muitas implicações nesse parágrafo e poderíamos primeiramente considerar que o *jogo* entre “forma” e “conteúdo” compreenderia aqui a noção simmeliana de sociabilidade. Como forma, sociabilidade seria um tipo ideal puro de sociação baseada na convivialidade entre iguais ou tentativa de alcançar esse igualitarismo fugidio mediado por relações que estrategicamente deveriam abrir mão de parte da seriedade da vida (diga-se interesses divergentes alicerçados em estruturas sabidamente desiguais e fortemente monetarizadas, que juntam pessoas dessemelhantes para que essa paz civilizacional acordada se instaure).

Sociabilidade simmeliana é pensada em contextos específicos, as cidades europeias, e, sobretudo, contextos metropolitanos que sustentariam elaboradas ficções relacionais na medida em que se apresentam não somente como substratos físicos dos manejos da *sociação*, termo, aliás, que Simmel utiliza às expensas de “sociedade”, mas também prefigurando uma totalidade como “categoria alegórica de sociedade” (Fortuna, 2011, p. 12), epistemologicamente alicerçada numa filosofia do dinheiro (Waizbort, 2013, p. 318). Há um timing ético e estético cujas expressões e manifestações da sociabilidade devem se nortear em relação aos vínculos com aquilo que o autor denomina de “realidade”, sob o risco de ser desacreditada.

Historicamente marcada pelo fato do convívio de interesses divergentes (grupos, categorias, classes), presença do anonimato que encapsula os indivíduos em suas subjetividades, seria nas cidades que vicejariam essas formas de

sociação definidas por sociabilidade, que não deixam de se manifestar como troca entre os indivíduos “livres” marcados pelos cálculos do distanciamento que presidem muitas das relações em contextos racionais e instrumentais. Dessa maneira, as relações não prescindiriam de algum *start*, de algo que as colocasse e partisse de um estado zero de socição para se efetuar ou promover alguma disposição para a troca.

O futebol falado é lugar da sociabilidade e espécie de relé que aciona retóricas aparentemente fugazes e imitativas nos discursos da vida cotidiana. Saber para que time torce um desconhecido nos encontros face a face do dia a dia produz uma espécie de mapa cognitivo por onde as trocas podem ser estabelecidas. Brincadeiras canônicas embutidas na pergunta sobre o time de preferência do outro ou mesmo apelar para o acaso em adivinhar e chamar alguém disso ou daquilo como tentativa de burlar o anonimato e arriscar alguma empatia e proximidade prazenteira não passa de uma decisão ou tentativa de entrar no jogo da sociabilidade que visa, decerto momentaneamente, aproximar desconhecidos ocasionalmente colocados no torvelinho das interações.

Assim, parece que sociabilidade simmeliana também se revela no jogo incerto que antecede trocas efetivas (de coisas, de afetos, de informações, de desejos, pontos de vista), *turning point* em que os conteúdos a serem explicitados pelos agentes ganhariam os contornos da negociação para se evitar recusas ou conflitos, velados ou abertos. Sociabilidade mobilizaria seus próprios conteúdos (a falação no futebol é um caso), qualificados de estratégicos, combinando inúmeras maneiras expressivas em função da economia simbólica em gerenciar interesses divergentes. Aqui a dimensão da imitação se coloca como expressão fundamental na elaboração dessas “proximidades” que se servem dessas funções pragmáticas da fala cotidiana.

Pode-se aproximar sociabilidade simmeliana às *relações jocosas*, pensadas na dinâmica dos jogos sociais sugeridos por Radcliffe-Brown (2013a, 2013b) ao observar contextos etnográficos em sociedades “outras”. Ali *relações jocosas* estariam entre as relações de solidariedade, sendo o parentesco o recorte paradigmático de um modelo estabelecido por leis da descendência, onde a ordem hierárquica moral supostamente seria preservada no concerto das relações, e as formas assumidas pela alteridade, ou seja, hostilidades e inimizades potenciais objetivadas em amizades formalizadas pela jocosidade e licenciosidade, fatores que poderiam acossar o tempo todo a paz homeostática

primitiva.⁸ Relações jocosas seriam uma espécie de abertura quase teatralizada ou concessão dinâmica imposta à diferença envolta num mar de identidades.

A partir dessas tradições disciplinares, e voltando ao nosso problema conceitual central, *antijogo* acaba posicionado como espaço intersticial da sociabilidade, mas que pode perigosamente distanciar-se dos manejos e acordos da convivialidade, se pensado como espécie de matéria escura que divisaria os campos possíveis de expressões individuais, dilacerando a dinâmica dos jogos sociais. Daí, dessa perspectiva é preciso que se mantenha atado às propriedades da imitação e/ou sublimação de regras “sociais”. Se pensado como mais um experimento da sociação, *antijogo* recalcaria a própria onipresença das regras ao redor de si, fazendo apenas uma leve sombra ao maciço de códigos, leis e regras de conduta que presidem os jogos sociais, formas societárias estilizadas voltadas para a busca de identidades ou tipos sociais, muito próximo daquilo que Simmel definiu por “realidade”, ou diria ainda realidade imitativa da vida cotidiana eivada de situações pré-prontas. Se mantido dentro desse registro da noção de sociabilidade simmeliana, *antijogo* parece suscitar pouco estranhamento epistemológico entre identidade e diferença, se colocando apenas como um caso particular ou episódico do apanágio da igualdade.

Social imitativo

Mantendo ainda as considerações dentro dessa atmosfera da sociologia e antropologia clássicas, tomo partido da ideia de que *antijogo* possa expressar ou se agregar às noções de movimento imitativo como diferença e não reiteração, na esteira de alguns autores que pensaram a diferença como pressuposto de seus arcahouços teóricos e paisagens etnográficas. Um deles seria Bateson (2008), para quem as relações sociais manifestam-se sobretudo a partir de dinâmicas que ele define por cismogênicas, grosso modo, produção contínua de diferenças performatizadas que desacomodariam um certo mecanicismo analítico alicerçado na noção de equilíbrio e ordem funcional muito presente

8 Trata-se de “rivalidades entre parentes e aliados” (Mauss, 2001, p. 457), tal como salienta Mauss já em 1926, aliás, tema antecipado por autores como Lowie, seguido por Radcliffe-Brown em textos consagrados, sobretudo escritos nos anos 1940 (Gastaldo, 2010). Desdobramentos desses autores sobre relações jocosas e uma aproximação com a noção de sociabilidade simmeliana, tratando do tema dos torcedores de futebol, podem ser consultados em Gastaldo (2005, 2010).

nas etnografias de seu tempo. Cismogênese procura responder aos processos diferenciadores acumulados pelas interações entre indivíduos e/ou grupos, estabelecendo duas formas possíveis, a complementar e a simétrica. Sendo a primeira motivada na evolução de relações que embora distintas e opostas; por exemplo, condutas assertivas de uns, respondidas com submissão de outros, acabariam produzindo uma proximidade entre esses agentes até o limite que o sistema poderia suportar. Já a cismogênese simétrica evoluiria pelo estímulo de mesmos referentes, quer dizer, as interações levando ao máximo de diferenciação também sob o risco da insurgência e conflito aberto.

Parece cabível também tomar ciência de algumas das formulações de outro autor clássico, Gabriel Tarde, que propôs, ao estabelecer a noção de *imitação*, um afastamento do sentido ordinário de *representação* (Themudo, 2002) e, acima de tudo, da noção aparentemente intuitiva de que a cópia guardaria com o original somente relações de identidade, quiçá totalidade. Tal proposição pode sugerir que, desde que tomada apenas por seus efeitos de identidade, a cópia quando mal realizada e/ou acabada revelaria tão somente os contornos de uma espécie de fracasso material e estético ou, no plano moral e ético, algo de farsante e burlesco. Mas também o inverso pode flagrar a mesma miragem em relação à onipresença da identidade, e, voltando ao *antijogo* no futebol e nos esportes em geral, penso nas situações em que a cópia poderia revelar não precariedade ou falta, quebrando o princípio identitário mimético, mas justamente o oposto, ou seja, o uso excessivo e imodesto das técnicas, um hiper-realismo que igualmente poderia colocar a ação fora do timing, produzindo algum afastamento pernicioso em relação às atitudes ditas normais e coletivamente esperadas, tomadas como fonte de equilíbrio, seriedade e identidade.⁹

9 Um caso singular transformou-se em controvérsia e exemplo paradigmático de *antijogo* no futebol brasileiro: as embaixadinhas (domínio técnico e teatral com a bola) feitas pelo jogador corintiano Edilson numa final de campeonato paulista entre Palmeiras e Corinthians no ano de 1999. O jogador reteve a bola e passou a executar malabarismos, paralisando o jogo até que alguns adversários, Junior e Paulo Nunes, rispídamente o deslocassem, causando uma desavença generalizada dadas as circunstâncias do jogo que favoreciam o Corinthians ao título. Tal atitude passou a ser interpretada como “cera”, mas também desrespeito profissional, isto é, ao ganhar tempo prendendo a bola em demasia e se recusar a colocar o jogo em movimento coletivo. O jogo foi encerrado aos 30 minutos do segundo tempo devido às brigas. Há farto material escrito e visual que trata das “embaixadinhas” disponibilizado e de fácil acesso na internet. O modelo eliseano (Elias; Dunning, 1992) que preconiza o equilíbrio das tensões como fundamento dos esportes vindos dos jogos claramente se aproxima desse caso.

Para Tarde *imitação* deve partilhar com a noção de *invenção* a primazia ou o locus originário da produção da vida. E sua teoria vitalista é apreendida por comentadores que destacam esse aspecto:

Não se poderia falar em uma repetição mecânica das séries imitativas disparadas por uma invenção, pois os componentes ordinários da série são também indivíduos passíveis de instaurar na série uma nova singularidade, produzir uma nova ideia que faça a série divergir. A imitação dá consistência, institucionaliza os símbolos e ritos sociais, cria uma memória, enquanto a invenção é a potência renovadora (impessoal), espírito errante, nômade, que vem sempre abrir uma nova variação no enredo da vida social e desejante. (Themudo, 2002, p. 24).

Essa discussão poderia levar ainda até a uma outra forma oblíqua de perceber a imitação como socialização dos indivíduos a partir de um “fora”, noção epistemologicamente perniciosa para os propósitos deste artigo, assentada na ideia rotinizada de que a noção de sociedade fora abstraída e definida como entidade antitética “em relação a entidades de ordem conceitual semelhante: sociedade contra a economia, o mundo material e até mesmo a biologia ou a natureza”, como salienta Strathern (2014, p. 233). Mauss e tantos autores posteriores recalcariam essa ideia: “É graças à sociedade que há uma intervenção da consciência [...] É graças à sociedade que há segurança e presteza nos movimentos, domínio do consciente sobre a emoção e o inconsciente” (Mauss, 2003, p. 421).

As implicações maussinanas fazem da *imitação* uma engrenagem de transmissão a serviço de um estado de consciência e fato da educação, mantendo no primeiro plano a noção de exterioridade dos fenômenos em relação aos indivíduos. Já Strathern, alterando esse eixo epistemológico centrado na dicotomia indivíduo e sociedade, focará as relações e chegará à noção de *pessoa integralizada*. Examinando um caso específico do parentesco em contexto britânico e tecendo sua crítica às teorias clássicas que pensaram o estatuto da totalidade via parentesco, comenta:

[...] a pessoa era um indivíduo completo. Mas o que tornava a pessoa um indivíduo completo não era o que a tornava parte de qualquer identidade mais ampla. O indivíduo era incompleto em relação à sociedade – devia ser completado pela socialização, pelas relações e pela convenção. (Strathern, 2014, p. 256).

Roy Wagner, ainda dentro dessa mesma discussão sobre o estatuto da noção de pessoa, reverberando as análises de Strathern, lançou mão da noção de pessoa fractal (Wagner, 2011), que retomo bem mais adiante nas considerações finais.

Sustento, então, que *antijogo* possa ganhar potência agentiva como expressão das variadas formas pelas quais a diferença se expressa em tensão com as noções de totalidade e identidade, não raramente acomodadas numa dialética dentro daquilo que Roy Wagner define como modos de simbolização convencionalizante e diferenciante. Voltaremos ainda neste artigo a essa outra maneira de se colocar o mesmo problema da autonomia das categorias alicerçadas na diferença.

A questão agora passa a ser então o quanto e como os indivíduos podem ou não relativizar e improvisar o modo simbólico que os envolve e é nesse sentido que as extensões metafóricas e analógicas funcionariam de uma perspectiva wagneriana, quer dizer, não somente ou exatamente como rebatimento na linguagem de “estruturas” como que transladando os mesmos regimes convencionais da cultura de um lado para outro (por exemplo, da fala de senso comum para o discurso científico, de uma técnica corporal a outra no processo imitativo de uso e aprendizado), mas como efeitos de contextos e mundos inacabados.

Classificações simbólicas (codificações referenciais que medeiam a percepção e o mundo) são para autores como Roy Wagner apenas parte dos fundamentos que nos levam à simbolização humana uma vez que ações, motivações e as experiências sensoriais (imagens) também participam desse constructo da significação (percepção, signo e sentido) não como representações (uma coisa representando outra mediada por signos), mas como relações (de uma coisa com outra sendo que ambas reteriam tanto a potência da condição de significado quanto de significante, ou como ele diz, símbolos que representam a si mesmos).

A noção de *sentido*, que estenderia à minha revelia para a noção de *imitação*, como simples efeito dos signos ou subordinado a eles leva à nomeação desses sentidos em detrimento da ideia de que os sentidos já seriam expressão simbólica, quer dizer, não seriam simplesmente os efeitos secundários ou objetos da linguagem impostos pelas convenções culturais (educação) e interiorização das normas sociais, cuja captura desses sentidos só pode ser realizada a partir de constructos já em andamento, digamos assim (Wagner, 2017).

Estamos diante de outros paradigmas em que é a identidade que aparece como um caso particular da diferença, e as ações e relações nunca cessam de exprimir novos sentidos (Wagner, 2017), que nunca cessam de metaforizar outras metáforas. Simmel parece ao menos ter aberto o espaço para que a noção de sociação começasse a subtrair do conceito de sociedade seu campo existencial epistemológico próprio, deslocando o conceito de sociedade e o manejo do simbólico atado às representações coletivas e aos princípios da solidariedade. Outros depois dele, ou contemporâneos a ele, avançariam sobre o caráter instável e infinitesimal (Tarde, 2003) de captura e percepção do mundo na produção de contextos e conexões parciais (Strathern, 2012, 2014) de domínio das relações.¹⁰

Antijogo, antítese de jogo?

É preciso reconhecer que essas supostas regras estão repletas de exceções, e que a evolução linguística, jurídica, política, econômica, artística e moral, não são uma via única, mas uma rede de vias onde as encruzilhadas abundam.
Tarde (1907 apud Themudo, 2002, p. 22)

A condição estabilizada que tal noção em seus usos correntes assumiu impediu que fosse tomada como potência geradora de sentido, revelando-se pouco além

10 Duas citações para ao menos instigar o leitor. A primeira sobre a potência do infinitesimal como instância das transformações (orgânicas, sociais) em Tarde (2003, p. 26), que leva à ideia de que qualquer entidade (um ser, um indivíduo tomado em sua singularidade) pode ser revelada pela soma de diferenças que a constitui (ou constitui sua identidade) em movimento: “De qualquer maneira, os verdadeiros agentes seriam, portanto, esses pequenos seres que dizemos ser infinitesimais, e as verdadeiras ações seriam essas pequenas variações que dizemos ser infinitesimais.” Strathern (2012, p. 205), a respeito das conectividades parciais que produzem a pessoa na Melanésia e respondendo a uma pergunta sobre qual a sua concepção de história e mudança, diz: “Tomando os homens como exemplo, em um momento, a questão é pensar no clã, na mentalidade do clã, em outro, é pensar a si próprio como imerso dentro em um nexo individual de relações que ninguém mais possui. Há uma alternância entre os estilos de sociabilidade, pessoas se reunindo e pessoas se separando – de modo que elas produzem estados alternativos, tais como iniciados e pré-iniciados; ou como os momentos em que se revela e se esconde o mundo.”

de mera antítese de *jogo*, numa fórmula condensada do tipo *regra e quebra da regra*.¹¹ Também matriz de metáforas, *antijogo* pode devolver à forma estilizada que a noção de *jogo* alcançou a matéria viva que especula, age, imita, transforma, copia, movimentada, constrange a suposta forma autônoma e inerte à qual muitas vezes a noção de *jogo* foi confinada, sobretudo quando assumida como prática esportiva de espetáculo ou, do ponto de vista culturalista antropológico, manifestação ritualística de identidades e nacionalismos.¹²

Frequentemente estendido ao repertório presente em outros discursos e domínios em que algum *modus operandi* competitivo entre indivíduos e coletivos se impõe, *antijogo* aparece também na economia e na política, lugares em que sinonimizadas como “jogo sujo”, “jogo ou golpe baixo” impõem o linguajar que se crê ríspido nas dinâmicas da parlamentarização,¹³ que parece um caso particular de sociabilidade. E aqui a imagem de antítese mais que se desdobra: “desonestidade”, “abuso”, “desrespeito” e falsificação sinonimizam sua expressão vernacular e delimitam, diria que restringem, as qualidades definidoras do campo extensivo que os significados de *antijogo* possam reter. As demandas nos jogos retóricos da linguagem cotidiana aparentemente recalcam tais

11 Essa é uma discussão que leva à problemática mais geral sobre regras esportivas. Nessa direção sugeri em outro artigo uma abordagem das regras do futebol utilizando as metáforas do quente e do frio como valências de reclassificação conceitual (Toledo, 2008). Noutra direção e problematizando uma sociologia crítica das moralidades consultar o importante artigo sobre fair play (Brito; Morais; Barreto, 2011).

12 Há, mais contemporaneamente, todo um movimento interdisciplinar nas pesquisas brasileiras para mapear os futebolis numa contraposição aos modelos mais francamente atados às relações de identidade. Os trabalhos de Damo (2007) contemplam e até mesmo anteciparam ou ainda conferiram algumas fissuras às imagens ou concepções mais monolíticas a respeito do futebol. Diria que *esporte-nação* seria uma projeção culturalista que se acomodou na antropologia e o esforço do momento é trazer os múltiplos fenômenos futebolis e sair do encantamento da identidade nacional como problemática central para se pensá-lo. Esse movimento que mobiliza muitos atores e que é transdisciplinar pode ser verificado em ações como a do Museu do Futebol, localizado em São Paulo, denominada de “Futebolis: pluralidade e representatividade”: no fôlder de convocação pública para o encontro ocorrido em 20 de fevereiro de 2019 lê-se: “O Museu do Futebol busca renovar sua exposição, curada para a abertura em 2008, e quer fazê-la a partir do diálogo com diferentes pessoas que pensam, praticam, torcem e atuam com o esporte. Passados mais de dez anos, muita coisa mudou no futebol brasileiro e no modo como o Museu e a sociedade vê o esporte, que é também uma expressão cultural no país.”

13 Uso parlamentarização aqui na exata medida em que Norbert Elias confere ao termo, ou seja, a produção de mundos sociais normativizados, o que ele adjetiva, e aqui me afasto do autor, de processo civilizatório.

significados que aparecem supostamente estabilizados nas sentenças morais e éticas de variadas condutas. É preciso cautela diante dessa visão moralizante que, tal como a definição em epígrafe lá do início do artigo, laminaria o *jogo* contínuo e imprevisível de suas metaforizações.

Em tempo, tomo aqui este tropo na acepção atribuída por Roy Wagner, para quem as relações sociais são permeadas por metaforizações contínuas em que os sentidos, e a despeito do modo simbólico que se precipita das ações ditas “sociais”, sempre estão sujeitos às invenções dos agentes, quer dizer, mais precisamente o autor nota que

todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressão dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de “inovar sobre” (isto é, “ser reflexivamente motivados em contraste com”) as extensões de suas significações para outras áreas. (Wagner, 2010, p. 17).

Nesse sentido *antijogo* poderia ser percebido numa dialética sem síntese (Wagner, 2010) com a ideia de *jogo*, bem como contrapartida diferenciante que não estaria a serviço da mera projeção contrastiva na reprodução de formas puramente convencionais das regras e normas (esportivas e tantas outras). Pode ser tomado não somente como decisão de ordem simbólica ou da natureza estilizada da sociação, afastando agora das formulações simmelianas, mas como produto das atividades, atos, corporalidades, subjetividades que expressam uma natureza propriamente política no sentido de que “talvez devêssemos buscar uma apreensão holística da maneira pela qual nossos sujeitos de pesquisa desagregam seus próprios construtos” (Strathern, 2014, p. 242).

Ou seja, faz-se imperativo contemplar a projeção de “imagens de dissolução” contrárias à ideia de que a sociedade “abrange os conceitos de organização e regras como desdobramentos seus [...]” tratando “de uma ordem *contra* a qual um ator individual construía suas ambições ou experiências”, bem como “imaginada como um objeto de ‘representações’ externas”, porém “mistificando formas de dominação como se certas pessoas estivessem agindo ‘no lugar de’ ou ‘em nome da’ sociedade” (Strathern, 2014, p. 235-236, grifo meu).

Nessa linha, seria mais produtivo, em suma, que as análises se cercassem da ideia de que *antijogo*, antes de mais nada, constitui uma política subjetiva

da vontade, que produz contrapontos aquém e/ou além das esferas normativas que enredam os indivíduos. Comumente *antijogo* tende a se acomodar em condutas individuais, obviando a potência convencionalizante como instância que educará a “natureza” indômita presente no ser individual, antes mesmo que ele possa ser tomado como *homem total* ou pessoa como um todo (Strathern, 2014). Buscar as “imagens de dissolução” na noção de *antijogo* pode oferecer um contraponto à mera imagem da simulação e disfarce que persistentemente o acompanha.

Antijogo e violência

Diz-se que não se pode falar de jogo sem levar em conta o *antijogo*, a quebra da regra, a transgressão à norma e a violência instaurada em ocasiões de simulação controlada dos conflitos em performance. Lembrar que toda performance, sobretudo as ditas esportivas, instaura algum tipo de dilema ou conflito simulado, seja com o próprio corpo e seus limites tangíveis, seja com outros corpos em interação, situações-limite que dão os contornos à prática e conferem o que muitos autores definem por emoção. Não obstante, a produção da emoção esportiva pelo descontrole e não pelo controle das pulsões ou por intermédio do regime de regras estáveis e reificadas pode ser uma via heurística interessante para se pensar o *antijogo* não somente como lugar de exceção.

Esse foi um tema caro presente na escola configuracional e na sociologia do esporte inaugurada pelo pensamento de Norbet Elias e seguidores, que confinaram noções correlatas ao *antijogo* na esfera da sensibilidade psíquica voltada para os manejos da violência. O sofisticado modelo eliseano em que a vida social se constitui por cadeias de interdependência propôs escapar das noções mais metafísicas de sociedade, repatriando o espaço existencial do indivíduo para dentro de uma perspectiva sociológica (Elias, 1993).

Em que pese a importância dessa grande angular sociológica proposta e toda contribuição em pensar a violência em contextos controlados, essa vertente sócio-histórica carrega algo de unidirecional expresso na ideia de processo civilizatório. Manifestações delimitadas como práticas insurgentes, ou, melhor exprimindo, táticas de *antijogo* ou ainda formas não mais consentidas pela sensibilidade coletiva e individual, tomadas como manifestação da violência em períodos históricos sucessivos, manteriam nessa chave explicativa

o fato da normatividade como substrato valorativo universal e inalienável como índice desse processo transformacional das sociedades em estados civilizacionais.

Como venho salientando não é exatamente ou somente pela via da antítese que pode ser pensado o *antijogo* como fenômeno constitutivo ou associado ao *jogo*. Creio que essa noção se espraia e invade outras esferas da socialidade esportiva, é farinha e fermento dela, mas dela se emancipa para reinventar ou antecipar outras socialidades, às vezes alheias aos propósitos do *jogo*, produzindo alteridades com ele e o constringendo de outros lugares, sem necessariamente participar do consentimento ou quebra de suas regras, de suas modas, de suas marcas.

Antijogo não está numa relação simétrica e invertida à condição do *jogo*, pois pode ser pensado como instabilidade, agregando outros elementos em causa, produzindo associações impensadas, instigando emoções e desfechos inusitados, mas não exatamente uma emoção esportiva assentada na fortuna da performance (o gol, o recorde, a marca, etc.), e sim a emoção suspeita, duvidosa, transgressora, enfim, numa metafórica sinuca de bico imposta ao próprio *jogo*, para usar aqui uma bela expressão popular vinda de um *jogo*. E, como afirmou certa vez o automobilista Nelson Piquet, expressando aquilo que foi detectado como falta de decoro esportivo, as pessoas querem mesmo é assistir os acidentes espetaculares numa corrida de Fórmula 1.¹⁴ Poderiam multiplicar esses exemplos em que atitudes *antijogo* se manifestam à revelia da justaposição às regras como valor seguro para se alcançar a emoção. Dimensão fugidia, o *antijogo* esgarçaria as motivações do próprio *jogo*, daí sua dimensão metodológica de estranhamento necessária às dinâmicas que preside.

Antijogo não tem protagonistas fixos e mesmo aqueles guardiões da ordem podem praticá-lo inconscientemente ou inadvertidamente e seu real motivo seria a instabilidade como região normativa da esfera lúdica. Não necessariamente coincide com violência física esportiva ou sociabilidade esportiva contendora e, desse modo, seriam seus efeitos e não as intencionalidades (representações) em causa que secretariam toda a sua potência disruptiva, ainda que considerada efêmera em muitos casos.

14 Comentários que o piloto agregou ao opinar sobre a trágica morte de outro piloto de expressão mundial, Ayrton Senna, publicamente reconhecido como um desafeto de Nelson Piquet.

Antijogo e criatividade

As observações em relação a essas formulações, estabelecidas e abrigadas em vários matizes conceituais, tornam-se reféns da problemática geral que parece não abandonar alguns pressupostos epistemológicos como o da externalidade das naturezas que cercariam o mundo social. E sem dar conta de que a própria ideia de externalidade, bem como a de fenômenos a ela solidários, participam das categorias que tentam explicá-los, mantém-se a presunção de que o mundo fenomênico é constituído de um “fora”, exprimindo alguma natureza indômita que deveria ser domesticada pelos processos da convenção simbólica em termos de controles econômico, político, científicos (natural, psíquico e sociológico).

A constituição desse “dentro” e “fora”, em última análise, do sujeito e do objeto, faz parte de uma dialética entre o que pode ser considerado *inato* e o que pode ser considerado *adquirido*, definidos, segundo Roy Wagner, como expressões simbólicas que operam no mundo dos significados. Para o caso das sociedades ocidentais ditas modernas e metropolitanas, como assinalava Simmel, essas que inventaram os esportes e seus praticantes (Elias; Dunning, 1992), e acrescentaria seus *antijogos*, Roy Wagner (2010, p. 123) adverte que

[...] todo o nosso leque de controles convencionais, nosso “conhecimento”, nossa literatura sobre realizações científicas e artísticas, nosso arsenal de técnicas produtivas, são um conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico [inato]. Ao assumir que apenas medimos, prevemos e arregimentamos esse mundo de situações, indivíduos e forças, mascaramos o fato de que o criamos.

Roy Wagner é um autor que oferece uma teoria do simbólico ampla o suficiente para que determinadas fronteiras, por exemplo, entre inato e adquirido, indivíduo e sociedade, ou aquelas que delineiam culturas ou que sustentam enfoques etnográficos, como etnologia e antropologia urbana, ou que motivam o embate com a história entre evento e estrutura, possam ser problematizadas ao se perspectivar modulações entre dois modos de simbolização mobilizados pelas convenções que ele denomina de diferenciante e coletivizante. Para esse autor “diferenciação” e “coletivização” seriam abstrações abrangentes e estilos

de ações humanas que se inventam mutuamente o tempo todo e que motivam uma dialética sem síntese presente em qualquer regime cultural, seja nas ações ditas sociais, seja nas ações individuais. Estas últimas, aqui no caso, mais sensíveis às categorizações dentro daquilo que frequentemente é tomado por *antijogo*.

Acompanhemos mais uma citação:

[...] para qualquer conjunto de convenções dado, seja ele o de uma tribo, uma comunidade, uma “cultura” ou uma classe social, há apenas duas possibilidades: um povo que diferencia deliberadamente, sendo essa a forma de sua ação, irá invariavelmente contrainventar uma coletividade motivadora como “inata” [caso de muitas sociedades indígenas e extratos menos favorecidos no interior de nossas próprias sociedades], e um povo que coletiviza deliberadamente irá contrainventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira. (Wagner, 2010, p. 95).

Portanto, inato e adquirido seriam convenções da ordem da cultura ou o modo como sociedades ou mesmo grupos sociais produzem ou inventam sua própria cultura fixando como controle um e outro desses universos. Ambos os modos de simbolização estão presentes nas ações tanto de indivíduos quanto de coletivos. Sociedades próximas às euro-americanas primariam pelo primeiro modo ou estilo de simbolização. Já o modo de simbolização diferenciante seria aquele que “provê o único regime ideológico capaz de lidar com a mudança” (Wagner, 2010, p. 16), presente em sociedades ditas não ocidentais ou na ação de grupos ou indivíduos mais insurgentes e “criativos” no interior das sociedades ocidentais.

Tal aspecto motivador e criativo pode ser verificado em vários domínios, que o próprio autor identificará primeiramente ou primordialmente no mundo físico e natural, contrainvenção do domínio político e do discurso científico. E aquilo que se define por natureza seria, em última análise, uma invenção e um mecanismo de controle para que o regime de convenções simbólicas possa se estabelecer como simbolismo hegemônico. Portanto, o esforço é controlar todos os regimes que simbolicamente são definidos por “naturais”, seja o mundo externo, daí as rotinas científicas institucionalizadas que visam controlar a indômita natureza, seja um mundo “interno”, daí uma psicologia e uma

psicanálise em torno das criatividades do “eu”. Já ao pensamento sociológico e suas áreas correlatas caberia explicar ou controlar a natureza externa, portanto “social”, dos fatos que precipitam a vida em sociedade.

Encaminhando o argumento nessa direção, *antijogo* expõe sua face criativa como contrainvenção inovadora e em muitos aspectos insurgente ao relativizar os controles definidos convencionalmente nos regimes esportivos, que confinam as dimensões lúdicas e as conferem alguma “seriedade”, ou aquilo que Simmel acreditava estabelecer para sua definição estilizada de sociabilidade: “uma relação profunda e fiel com a realidade”. E não é por acaso que toda atitude que leva essa pecha de *antijogo* acaba colocando em risco alguma ordem convencional, não raramente definindo a ação assim tipificada pelo seu suposto irracionalismo inerente (inato), fruto de descompensações de natureza psíquica de seus agentes motivadores ou instados por convicções religiosas e ideológicas impregnadas na pessoa.¹⁵

Enfim, passemos a alguns excertos etnográficos pontuais e fragmentados para arrematar o artigo e tentar traçar os alcances e/ou limites que uma decisão metodológica pelos usos de noções mais à margem como *antijogo* podem oferecer. Sempre é bom lembrar que o intuito deste artigo é tentar ampliar as possibilidades de estudar fenômenos confinados mais à penumbra das esferas normativas ao lidar com categorias da diferença.

Etnografando *antijogos*

Uma tarde no museu

A tese de doutorado de Alfonsi (2018)¹⁶ traz uma interessante discussão antropológica sobre objetos curados e representações futebolísticas. Caminhando pelos espaços expositivos do museu do futebol escocês em Hampden, defrontou-se com uma curiosa relíquia, assim descrita:

15 Para uma análise sobre “rebeldias” políticas no futebol, consultar Florenzano (1998).

16 Para uma análise mais detida sobre o Museu do Futebol implicado na tese dessa autora, recomendo Toledo (2019).

Uma escultura busca capturar um momento da primeira partida internacional ente seleções de futebol, durante o qual três jogadores se chocam de forma violenta. Curiosamente a bola não aparece nessa escultura, e a única forma de identificar que os personagens retratados são jogadores de futebol é o uniforme que vestem. Ao chão, dois integrantes da seleção inglesa, como que humilhados por um aparentemente mais hábil escocês que, de pé, pisa nas costas de um dos jogadores ingleses. Ao fazer apologia de uma típica cena antijogo, a escultura discorre sobre a rivalidade dos escoceses contra os ingleses e revela o desejo por triunfo sobre a nação que posiciona a Escócia em lugar coadjuvante no mundo do futebol [...]. (Alfonsi, 2018, p. 148).

Há dois desdobramentos possíveis, ou metáfora sobre metáfora, sugeridos nessas observações in loco realizadas pela etnógrafa: primeiro a ideia de que, como já notei muito lá atrás, uma certa falsificação ou produção de fabulação histórica se faz presente na tentativa de inverter uma ordem hegemônica política e esportiva imposta pelo protagonismo inglês, e, segundo, uma seguida metaforização reposicionando uma jogada assertiva identificada pela autora como manifestação de *antijogo* como fundante de um estilo de jogar contendor, transfigurado no mesmo contraste político na forma de uma técnica corporal vitoriosa, a pisada nas costas do adversário.¹⁷

Parece que se está diante de um exemplo em que processos históricos cis-mogênicos inconclusos se colocam à disposição estética na forma escultural. *Antijogo* assume ou substitui aqui a noção de *jogo* numa refrega real ou fictícia (pouco importa) que em princípio deveria estar sob a égide universal das regras e da beleza estética das técnicas exibidas no desempenho dessas duas seleções. *Antijogo* revela o seu potencial disjuntivo, uma ressemantização, e diria que se está diante também de um paradigma novo ao se desconceber os fundamentos

17 Fui advertido que a pisada (supostamente ocorrida num jogo real) poderia à sua época ser considerada um recurso corporal legal e que somente a posteriori fora enquadrada na moldura das regras que legislam sobre violência dentro do campo. Discuti modulações e internalização das regras do futebol em Toledo (2002), todavia mantenho e corroboro a estranheza da etnógrafa por falta de maiores detalhes sobre uma suposta primeira partida entre as duas seleções. Importa que nomear a jogada de *antijogo* nos leva a pensar as normas, ainda que algum anacronismo nessa interpretação venha a se interpor.

da ordem esportiva presente em uma partida de futebol por intermédio dos usos de um *antijogo* produtivo ostentado pelo museu.

Desfaz-se uma noção normativa de *jogo* para refazê-la em outro plano, expressa em alguma ideia de nação reconstituída pelo avesso ou franjas de seu processo civilizatório. Processo em que o regime contrastivo (no caso entre nacionalismos locais) se colocaria como extensão metafórica levada às últimas consequências, multiplicando a produção dessas diferenças entre as nações. Desaparecem da representação escultural noções de *jogo* como sociabilidade prazenteira, fair play e ludicidade, ou competitividade entre iguais sob o manto das leis, mas também se relativiza a ideia de que aquele *antijogo* se prestaria a revelar-se tão somente como antítese de *jogo* ou ainda produto de cópia estética e técnica mal elaborada de uma partida “real”.

Porque o *antijogo* ali tridimensionalizado, exibindo a pisada do futebolista escocês no jogador inglês, se basta como signo propulsor de outros jogos, no caso, os jogos cismogênicos políticos entre duas nações em performance e em contínua tarefa de produzir seus distanciamentos esportivos e ideológicos relativos.

A autora relata ainda na tese visitas a outros museus de futebol, sendo ela própria funcionária de um, tal como problematiza, e parece relevante depreender da leitura de suas incursões etnográficas o modo como os nacionalismos vão se singularizando, mas, sobretudo, se diferenciando imitativamente aos projetos ideológicos em museus esportivos. Por exemplo, o Museu do Futebol brasileiro do qual ela é uma das diretoras destaca um nacionalismo futebolístico de caráter mais culturalista (de certo modo apartado das querelas ideológicas); o museu do futebol chinês, com seu futebol inexpressivo em termos de resultados internacionais, preconiza um lugar político mais universalista, já o museu escocês reivindica seu nacionalismo dimensionando uma escala mais regional.

Deliberadamente e de modo geral o belo jogo e não qualquer cópia mal concebida aparece como apanágio definidor das curadorias expositivas na produção desses espaços museológicos pelo mundo afora. Todavia o exemplo da escultura, ou diria instalação presente no museu escocês, se revela como uma singularidade, testemunho do uso de um artifício vindo do *antijogo* como recurso ou *categoria da diferença* que desloca os nacionalismos e classificações esportivas ideológicas na perspectiva de seus fluxos reciprocamente imitativos.

“Algo a mais”: o caso Luisito Suárez

Não foram poucos aqueles que ansiaram naquela Copa do Mundo realizada no Brasil em 2014 por uma inédita final entre Brasil e Argentina. À época ouvia-se que as razões insuspeitas é que no fundo se queria ver um embate que transcendesse o futebol, que insuflasse amortecidos nacionalismos regionais, que hoje retornam em políticas arrivistas diante das crises que cercam países vizinhos como a Venezuela. Mas naquele momento tratava-se de atizar outras diferenças para além da óbvia exibição das expertises futebolísticas corporalizadas nos maiores astros de ambos os selecionados, Messi, de um lado, Neymar, de outro.

A espera do suplemento simbólico expresso no “algo a mais”, que não se confirmou na suposta “final das finais” entre brasileiros e argentinos, encontrava-se alguns outros atores menos incensados pela mídia que poderiam vazar da competitividade esportiva para a política, ou dos esportes para a cultura, entendida também como modo de se fazer nacionalismos.

Aqui *antijogo* poderia circunscrever aquilo que se definia de modo impressionista por “algo a mais”, ou seja, o encadeamento de fatos e consequências que, inesperados, pudessem fazer aparecer o novo e ou o inusitado no âmbito daquela copa, ademais efeitos esperados que parecem estar por trás de qualquer competição esportiva, seja o futebol, o automobilismo ou as tradicionais corridas espanholas. Michel Leiris (2001) tinha absoluta convicção ao descrever o ponto de vista heroico e sacrificial do touro numa arena, deslocando a sensibilidade que hoje cada vez mais é capturada pela ordem racional imposta à fruição esportiva entre humanos. Limites que hoje uma antropologia multiespécie procura explorar.

Já a seleção do Uruguai esboçou afastar o fantasma de outras desclassificações precoces em copas depois de incríveis e até certo ponto inesperados triunfos sobre Inglaterra e Itália na primeira fase, e, protagonizando alguns dos eventos esportivos mais espetaculares, quase terminaria sua participação no evento da bocarra incontrolável do atacante Luisito Suárez desferindo uma mordida no defensor italiano Giorgio Chiellini. Amparados na memória de 1950, afinal a seleção uruguaia voltava ao país palco de seu maior triunfo, os uruguaios seguiam naquela cantilena avivando internamente e ao seu tempo histórico o peculiar nacionalismo esportivo refundado desde o *maracanazo*,

onde a *garra charrua* revitaliza de tempos em tempos a eficácia simbólica da mística camisa celeste.

Muitos achavam que a conhecida *garra charrua* havia sido suplantada pela disciplina (tática, corporal e psíquica) e que perdera enfim a eficácia e potência anímica, ou estaria amparada apenas em discursos movidos pela nostalgia. Entretanto, prefiro defini-la como memória potencial que poderia ser ativada a cada lance, jogada ou trombada dos jogadores uruguaios em seus adversários em campo, ou emergida da tênue linha entre *jogo* e *antijogo*, onde uma inconfessa “sinceridade simbólica” (perdoem-me expressão tão esdrúxula) de que a violência física, o confronto e o incontrolável ainda fazem parte do futebol, pudesse vicejar mais uma vez, revelando o “algo a mais”. O evento Suárez, desse ponto de vista, e a despeito da seguida desclassificação diante da Colômbia nas oitavas de final, intensificou o sistema de valores em torno da *garra celeste*, mais imune ao processo civilizatório que ampara a internacionalização do futebol.

Mas no que se refere à sensibilidade em torno do confronto físico, do embate corporal e valores que traçam as tênues distâncias entre o lícito e ilícito na conformação das regras, a mordida, minimizada no discurso dos uruguaios num primeiro momento, só pode ser avaliada se associada ao conjunto de valores que norteiam a ideia de *garra charrua*. Porém, não se deve deter ou ficar impressionado pelo ineditismo, quer dizer, na aparente pouca frequência do uso teatral de tal técnica corporal no futebol.

Cotoveladas que abrem supercílios ou ferem ainda mais gravemente oponentes, dedadas em regiões do baixo corporal ou nos olhos e toda sorte de intimidações sensíveis seguem uma lista criativa daquilo que é categorizado de ilícitos, na qual a mordida aparece apenas como mais uma contribuição ao repertório futebolístico (quantas mordidas pelos campos de várzea, pelos bal-dios, não saberíamos mensurar!).

Não se está exatamente diante das circunstâncias sugeridas pela piada infame onde o algoz impõe à vítima a desafortunada escolha entre um tiro ou uma beliscada. E que, feita a opção pela segunda, tal vítima se vê desesperada diante de um alicate nas mãos de seu algoz. A mordida também é dotada de técnica, circunstância, presença. Faz, portanto, parte do universo de técnicas corporais que podem ser acionadas dentro de um repertório que não necessariamente decresce no futebol a despeito da crença nos meios tecnológicos que

tentam inibir que tais atos ocorram, acabando com aquilo que se delimita por expedientes do *antijogo*.

Os inúmeros atos considerados violentos ou potencialmente ilícitos dentro do futebol guardam uma noção de conjunto e se associam a partir de um “fora” convencionalizado como sendo as regras que, enfim, definem o que se pode ou não fazer dentro de campo. Curiosamente a mordida causaria naquele momento a estranheza em relação a esse próprio repertório de coisas interditas, porque, na verdade, parecia algo impensado naquelas circunstâncias. O que fez a mordida foi alargar esse repertório, inovando sobre ele, inventando outra presença.

Capturá-la ou categorizá-la se fez necessário, pois tratá-la como se fosse algo à parte desse universo seria colocar em risco, aí sim, o modo como as “sociedades com bola” escolheram lidar com o futebol ao fronteirizar *jogo* e *antijogo*. Alguns preferem ver tal processo (positivado, diga-se) de diminuição da violência esportiva pelo olhar do psiquismo civilizacional, outros podem reivindicar outras coisas e tentar perceber que o inverso também pode ter algum lugar na história, enfim, que modalidades de violência e transgressão se especializam na mesma proporção, alargando as dimensões do controle via invenção de outras realidades. O velho hábito da mordida, recurso animalesco tão universal mesmo entre os filhos das civilizações, parecia debutar em Copas do Mundo e ali a controvérsia se deu em tentar reposicioná-lo dentro do universo ou conjunto normal das transgressões mais acomodadas à convencionalização do *jogo*.

O alcance ou os efeitos que aquela mordida desencadeou não foram muito mais além do âmbito esportivo até mesmo porque seu protagonista não é dado às polêmicas fora de campo. Mesmo assim, se tomada como uma espécie de singularidade, suas causas não permaneceram somente centradas no suposto atavismo e subjetivismo de Suárez, pois acabaram incidindo sobre o caráter asséptico que se quer impingir a um megaevento esportivo como as Copas do Mundo masculinas de futebol. O caráter não imitativo da mordida, em tese gesto que qualquer um poderia estilizar como técnica corporal, adveio antes de sua estranheza ou, digamos, natureza diferenciante que impôs ao regime de regras.

La mano de Dios: a singularidade Maradona

Maradona enfrentou o assédio após encenar aquilo que ficou nomeado por *la mano de Dios*, marco político esportivo dentro e fora dos gramados e que

fora quase que imediatamente capturado em imagens e inúmeras cópias e reproduções que *ad nauseam* foram recriadas em vídeos, hoje em memes, replicadas nas redes sociais. Alavancando todo seu corpo de baixa estatura para ganhar alguns centímetros que lhe faltavam, objetivando alcançar a bola numa cabeçada, usou o expediente da mão, segundo ampla cobertura jornalística, uma estratégia oportunista, que, projetada na direção da meta adversária, o selecionado inglês, garantiu o primeiro de dois gols que levaram a Argentina até as semifinais da Copa de 1986, depois às finais e finalmente à conquista do título.

La mano de Dios estava sob os rescaldos e a atmosfera densa de crises políticas após o ocaso do regime da junta militar e as querelas internacionais com os ingleses pela posse das ilhas Malvinas (Falklands), conflito ocorrido quatro anos antes. Fatos que contíguos e que somados aclimatavam aquela que era uma verdadeira partida de decisão com conotações de vingança. Os anos de democracia viriam dar o tom de outras crises e conjunturas políticas que transformariam o conflito das Malvinas numa fabulação contada e recontada como espécie de mitologia política facilmente capturada em momentos de enfrentamentos esportivos, de resto sensíveis e galvanizadores de identidades nacionais.

O populismo de Maradona aproveitaria esse caldo que misturava ideologias e futebol. A partida protagonizada por Argentina e Inglaterra nas oitavas de final se deu no interior dessa atmosfera um tanto impressionista, que embaralhava sentimentos contraditórios amparados numa aventura militar em retardar a queda de um regime autoritário com a noção de soberania esportiva que quase sempre serve como suplemento para atizar as rivalidades entre seleções de países cujas histórias se enredam aos processos de colonialismo e independência. Além do título do torneio ter ficado com a Argentina, aquela foi a copa de Maradona, amealhando os prêmios bola de ouro na categoria atleta individual e bola de prata pela vice-artilharia do certame.

A matreirice se fez necessária, cumpriria os desígnios retroativos de uma nação em histórico litígio com os ingleses. Fora Deus, algum deus, afinal, que o auxiliou naquele gol diante do *English team* e a burla ganharia o mundo e seria reconhecida como *la mano de Dios*. A encenação da jogada foi reproduzida até com o brinquedo mundialmente conhecido, Lego, embaralhando as dimensões do jogo ainda mais com o plano da ludicidade.

Ganhar a eternidade no panteão do futebol, derrotar um arquirrival a qualquer preço, regozijar-se com tal estratégia e ser reconhecido como portador do *antijogo* pode compor o feixe de motivações contraditórias em torno a Maradona. Os efeitos colaterais e possivelmente mais interessantes de tal gesto podem ser ancorados na desorientação dos expectadores, impondo aquilo que ambigualmente se percebe como apreciável ou não, feio ou belo, falseador ou legítimo numa partida de futebol, termos que num nível simbólico operam continuamente diferenças. O contraste entre essas qualidades vale como índice de emoção e permanência desse evento na memória popular há décadas e não a supressão civilizatória de um termo pelo outro.

Desconcertante gesto ludibriador, misto de técnica futebolística apurada, presença e atitude tosca e antidesportiva, a escolha num átimo da “má técnica” em *la mano de Dios* se prestou a resgatar as atitudes mais irônicas de uma biografia que se forjou entre os baldios e seus anônimos convivas, lugar da periferia de Buenos Aires (Archetti, 2003), onde a burla grossa como constitutiva do jogo, onde à seriedade são impostos limites da brincadeira comum, entre comuns. *La mano de Dios*, assim, incomodou e incomoda justamente porque ficou aquém das expectativas daqueles que acostumados a domesticarem seus heróis esperam deles somente a correção, sensatez, justeza para canalizarem o potencial técnico na produção quantitativista do espetáculo futebol emulador de identidades (locais, regionais, nacionais).

É sabido também que Maradona se reconhece, mas sobretudo é reconhecido como um cidadão que representa uma posição mais à esquerda do espectro ideológico, flertando publicamente com regimes tomados por ditadura “comunistas” ou socialistas latinas (cubana, boliviana, venezuelana), espécie de antirregimes democráticos para muitos daqueles que se alinham ou se convertem às seguidas ondas neoliberalizantes e outros conservadorismos que ganham espaços geopolíticos importantes nas Américas da contemporaneidade.

Sua postura iconoclasta diante das instituições mais hegemônicas (Estados nacionais, a Igreja, a própria FIFA) pode ser capturada no seu estilo *antijogo*, e, em vez de tomar *la mano de Dios* como um gesto representacional maior do que seu inventor, por exemplo, dizer que a executou em nome da nação argentina, ele próprio jocosamente disse que se tratava da mão de Deus, ou mesmo tomar suas opiniões políticas por polêmicas meramente

extemporâneas, deve-se levar a sério seu *antijogo* como sintoma de mudanças, índice de diferenças que estavam encubadas na platitude das regras e das ideologias acomodadas à direita ou à esquerda, bem como na cômoda ordem esportiva.

Incrementos tecnológicos para se evitar a burla e o *antijogo* passaram paulatinamente a fazer parte dos espetáculos futebolísticos, cada vez mais recheados de próteses que buscam ampliar para alguns, substituir para outros, os sentidos da emoção. Silenciar Maradona, por exemplo, tornando-o persona não grata em alguns países, e cito o episódio em que recusaram conceder-lhe o visto americano, foram sinais indiciários de como as diferenças são tratadas numa nova conjuntura política, gesto que parece divisar, ou melhor, antecipar o *jogo*, ou o *antijogo* das políticas restritivas.

A polêmica em torno da construção de um muro monumental na fronteira entre os EUA e o México é a contrapartida “social” tardia daquilo que um simples gesto já havia despertado obliquamente e sem solução de continuidade naquela copa mexicana em que Maradona fora herói dos fracos diante de potências bélicas e esportivas. Retrospectivamente, hoje aquele gesto parece menos sinalizar para as questões que tratam de identidades nacionais ou vingança argentina frente os ingleses do que apontar para novos regimes de diferenças regionais que se movem, tomando feições democráticas relativizadas, quer dentro ou fora dos gramados, instauradas aqui e acolá. E, em nome de novas ordens ou ordenamentos racionais (esportivos, jurídicos, geopolíticos, econômicos, estéticos), *la mano de Dios* segue como possibilidade virtualizada de que novos gestos insurgentes para uns, burla para outros, possam descortinar muitas das ações que, amparadas em regras e representações que se pretendem estáveis, teimam em subtrair direitos, espaços existenciais, formas de jogo e fruição das emoções, sejam políticas ou esportivas.

Na Copa do Mundo de 2018, num jogo entre Argentina contra a Nigéria, suas mãos voltariam à polêmica, metonimizando mais uma vez as múltiplas faces de seu caráter considerado controverso. Excessivamente caçado pela transmissão televisiva que o apanhava em atitudes, gestos e trejeitos extravagantes pelos camarotes confortáveis, fora mais uma vez flagrado provocando torcedores contrariados com a sua permanência ali nas dependências do estádio. E ao comemorar a vitória argentina retribuiu a hostilidade, exibindo dedos em riste

em cada uma das mãos (Dedo..., 2018), numa franca provocação considerada ofensiva e notada pelo diretor de competições da FIFA, Colin Smith.

Num determinado site¹⁸ tal gesto foi denominado de *los dedos de Dios*, qualificado como uma atitude “cafajeste” realizada pelo ex-craque. E tomado como cópia rebaixada e um clichê obsceno porque atado à realidade mais mundana, foi ironicamente contrastado com a outra gestualidade metafórica mítica e universalista que o consagrara, *la mano de Dios*, elevando-o à época da Copa de 1986, como já salientado, à condição de herói de uma nação.

Maradona, mais uma vez, agora em outra edição de Copa do Mundo, fazia história. Mas não exatamente a partir do recurso e uso de metáforas míticas e heroicas que levariam a alguma identidade nacionalista, tal como ocorrera com *la mano de Dios*. Lançaria mão de outro repertório, gestualidades, consúmos excessivos deixados em aberto pelo jogo e comportamento próprio da condição histórica que passava a ostentar, a de torcedor, ou de um tipo de torcedor a reposicionar uma identidade regional.

Se para o pensamento conservador *los dedos de Dios* se tratava de um rebaixamento do herói a um mero simulacro do jogador excepcional que fora um dia, transformado em *anti-herói*, manifestação ainda mais rebaixada de seu *antijogo*, cumpre observar mais uma vez a perícia e presença de tal gesto teatralizado, singularizado na exposição de um realismo que, ao contrário do que se supõe, não se tratou de uma mera cópia rebaixada, sequer atitude desesperada de um craque que perdera a aura lançado agora no torvelinho imitativo supostamente presente no comportamento genérico dos torcedores.

Maradona, ao exibir francamente e compulsivamente suas emoções torcedoras, descortinava ali a universalidade do singular e da diferença, pois “a generalidade é dominada pelos signos da igualdade: cada termo pode ser substituído por outros termos que lhe são iguais. Ao contrário, só é repetido o que é insubstituível” (Waldman; Vogt, 1982, p. 95).¹⁹

18 A propósito, consultar Los dedos... (2018).

19 Aqui os autores estão citando Deleuze e a decisiva distinção que o filósofo faz entre generalidade e repetição, conforme Deleuze (1972).

Considerações finais

Perspectivas antropológicas abrigaram a ubíqua questão da *diferença* em momentos que percorreram toda a história da disciplina, não raramente mantendo-a atada às noções de cultura, assumida em gestos êmicos²⁰ que, partindo do espraio da atividade etnográfica, alcançaram a perspectiva mais geral e rotinizada na expressão “diferenças culturais”. Nesse sentido, diferença particulariza, especifica, delimita e nomeia culturas distintas. Tal movimento pôde ser retido na instalação do museu escocês exemplificado a partir de Alfonsi (2018). Expressava-se ali um caso típico de diferença cultural entre jogadores ingleses e escoceses esteticizados naquela instalação *antijogo*, mas também se colocava em movimento alguma expressão ou sensualidade da diferenciação ao embaralhar as perspectivas, ou seja, ao trocar as competências e, digamos, devires históricos de uma e outra escola futebolística num processo de imitação criativa onde os escoceses é que seriam os jogadores mais técnicos e habilidosos.

Aqui, como já apontado, não se mobilizou uma definição positiva de diferença, e, tentando se afastar de uma ideia mais tautológica,²¹ quer dizer, em vez de tomá-la ou mantê-la em contraposição às escalas de identidade, partiu-se do pressuposto de que diferença difere. Para isso foi evocado em passagens anteriores deste artigo que em autores como Gabriel Tarde a diferença não se deteria no fato ou na presença das formas identitárias, uma vez que estas

20 Sigo Dullely (2014, p. 11): “Entendo por gesto êmico o gesto antropológico clássico que consiste na designação da alteridade por meio de nomes que em última instância indicam pertencimento a um grupo ou categoria com maior ou menor grau de delimitação.” Agradeço a autora pelas discussões sobre os limites de se pensar os esportes, o nacionalismo neles expressos, penso o futebol em específico, fora da convenção e das totalizações retidas em gestos êmicos, tema que espero desdobrar em outras oportunidades.

21 Tautológica tal como aponta Gonçalves (2009, p. 78) ao discorrer sobre a perspectiva wagneriana: “Os significados lexicais, gramaticais, contêm uma arbitrariedade, portanto, são sempre tautológicos, podendo ser expressos em fórmulas do tipo: isso é um cachorro porque é um cachorro em oposição a um gato. Para Wagner é assim que construímos um sistema classificatório, sempre buscando significados tautológicos. Entretanto, são os significados não tautológicos os mais interessantes para se pensar o modo de representação e apresentação de um sistema cultural, visto que são produzidos através da inovação dos significados justamente pelos processos de metaforização. Para Wagner, a significação metafórica envolve uma não-arbitrariedade e uma indeterminação da relação entre significante e significado.”

constituíam a aparência que ocultaria o trabalho por vezes silencioso da diferença sempre reposta em escalas da vida cada vez mais infinitesimais, assumida como espécie de (des)ordem constitutiva e constituinte dos fenômenos.

Tentou-se se cercar aqui da noção de diferença não no sentido mais substantivo, assinalada como um marcador social de diferenças, que geraria outra maneira de atestar somente fatos da identidade,²² mas diferença produto da relação dialética entre invenção e convenção instanciada na disjunção potencial entre modos simbólicos, tomando

os efeitos contrastantes dos modos de simbolização convencional e diferenciante [como] partes da dialética [em que] eles simbolizam um ao outro, [sendo que] [...] a simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam [...] os símbolos diferenciadores assimilam ou englobam as coisas que simbolizam. (Wagner, 2010, p. 18).

É com esse escopo analítico, agora acrescido de outra analogia proposta pelo autor, fractalidade, que podemos retomar um dos exemplos etnográficos oferecidos há pouco para, finalmente, tentar arrematar a ideia de que a noção de *antijogo* pode, enfim, ser pensada como uma categoria da diferença.

Se Maradona voltou a utilizar as mãos naquela partida em que performava a condição de torcedor eufórico, recurso expressivo de seu nacionalismo que para muitos revelava o desvario de um ídolo decadente e fora de si, foi para exprimir ou inquirir novamente a diferença na e da realidade, instaurar, ainda que de modo fugidio, mas imitativo no sentido já aludido, outro contexto e não hipostasiar a generalidade das normas, regras e decoros pretensamente universais presentes em espetáculos futebolísticos. Mas também, e sobretudo,

22 Talvez seja nessa direção que um dos trabalhos pioneiros, na verdade um outro clássico, como *A teoria da classe ociosa*, texto de Veblen (1974) publicado em 1899, perceba o caráter identitário e de “sobrevivência” que os jogos assumiram na economia competitiva capitalista (economia pecuniária) numa contraposição às teses de sabor marxista que logo mais conceberiam as atividades esportivas somente na chave da alienação. Veblen parece inclusive antecipar uma perspectiva de campo bourdieusiano ao abordar o tema das estratificações não somente do ponto de vista economicista, daí assuntos como a moda ou os esportes aparecerem com vigor nesse texto inquietante, em que pesem as ideias correntes que compartilhava sobre raça e evolução (vai identificar o “primitivismo” na evolução da classe ociosa do sul dos Estados Unidos em comparação à do norte), que marcam profundamente seu texto.

inquirir a condição incômoda que lhe fora outorgada como espécie de *big men* esportivo, ou mais precisamente a de ídolo de toda uma nação.²³

Tais aproximações com a esfera das emoções e sociabilidade transgressora torcedora o recolocou numa espiral fractalizante na medida em que exprimia formas e expressões presentes vindas sobretudo das arquibancadas. E, abdicando da posição de prestígio que a condição hierarquizante de ídolo lhe chancelava, aqueles gestos torcedores extravagantes, dedos em riste, pareciam colocar em dúvida à nação e ao mundo a escala cultivada da passagem de simples jogador de futebol à notoriedade pública que sua pessoa passou a ostentar, não sem controvérsias, ao término de sua carreira como atleta.

Essa torção fractal, se pudermos insistir nessa analogia, de um grande ídolo para um grande, embora mais um, torcedor, produziu um contínuo reversível entre sua pessoa e a totalidade torcedora, efetuada na exibição de um gesto inominável, expressão corporal coletiva e imitativa de *antijogo*, embaralhando as expectativas coletivizantes do decoro e da hierarquia que deveriam exprimir sua postura de ídolo ou *big man* esportivo, representante de uma nação no concerto das representações políticas esportivas. Curioso como muitas reações reiteraram que Maradona como pessoa sairia moralmente “menor” daquela situação ao alienar-se de sua condição de ídolo ou representante de um país e que tal gesto violentava a própria identidade argentina.

Vale acrescentar a perspectiva da fractalidade naquilo que interessa à analogia aqui, ou seja, seu princípio de reversibilidade mantendo certa escala no modo como as relações entre o ídolo e o coletivo genérico de torcedores permaneceram naquele momento implicadas num gesto considerado antidesportivo ou de *antijogo*.

E naquela “produção de constrangimentos” (Wagner, 1972, apud Gonçalves, 2009, p. 77) e representação de si mesmo, efeito estendido à mordida desferida pelo jogador uruguaio Luis Suárez, inovações que atentavam à moralidade universalizável presente no fair play (Brito; Morais; Barreto, 2011), expandiram-se as metáforas do comportamento mais comumente presente

23 A distinção entre *big man* e *great man* estabelecida por autores como Wagner (2011) ganha uma abordagem crítica em relação à própria diferenciação que sua obra sofre ao passar da perspectiva da invenção à fractalidade, tal como bem salienta Dulley (2014). Um leitor especialista por certo perceberá que minimizo aqui essa importante questão.

nas arquibancadas populares, loci da sociabilidade *antijogo* menos sujeita aos manejos da cordialidade, para os camarotes oficiais e endinheirados do estádio. Ambos considerados *antijogo*, *la mano de Dios* ocorreu dentro do gramado, rasurando a insidiosa equidade das regras, *los dedos de Dios* ocorreram fora do gramado, no seio da sociabilidade torcedora estratificada de classes presente dentro do estádio.

Se anteriormente *la mano de Dios* contribuiu decisivamente com o título mundial da Argentina, posição tolerada pela convenção, exibindo todo atrito imposto pelas formas hierarquizantes nas relações identitárias e espetacularizadas (Damo, 2007) vincadas entre ídolos e torcedores, *los dedos de Dios* impôs nova continuidade por intermédio de um ato de diferença.

Da violência às regras esportivas, que bem serviu aos propósitos da política nacionalista, agora o ídolo Maradona, desagregando seus próprios constructos,²⁴ reposicionava sua pessoa na condição de ex-jogador dentro da escala torcedora não mais como um ídolo (individual) a resolver um jogo e mudar o destino esportivo da nação, mas como seccionalidade fractal de um contínuo maior (ainda a nação), ao se colocar como um torcedor nacional genérico, ou melhor, um notório (*great*), porém simples, torcedor popular a exhibir os dedos aos adversários naquela sociabilidade contendora.

Nesse sentido, a politização dos gestos de Maradona não deixou de evocar a nacionalidade e, por consequência, alguma identidade nacional, mas o fez diferenciando e abduzindo as representações mais seguras em torno de sua pessoa pública e de seu nome inscrito no panteão dos ídolos nacionais de seu país.

Por fim, arriscaria dizer que *antijogo* guarda em relação a *jogo* uma distância qualitativa ou diferenciante, ou seja, não necessariamente é preciso partir de alguma noção de *jogo* para se alcançar por contraste o *antijogo* e seus efeitos sobre as relações. Não seria o caso de se presumir que a categoria *antijogo* esteja contida numa espécie de ontologia em torno de si, mas os efeitos que ela gera não necessariamente cumprem o repertório de caminhos ou linhas (Ingold, 2016) que as noções correntes de *jogo* sugerem, embora nesse caso teria que coligi-la a cada definição de jogo que se apresentasse, todavia não foi esse

24 Reitero a advertência da autora: “Talvez devêssemos buscar uma apreensão holística da maneira pela qual nossos sujeitos de pesquisa desagregam seus próprios construtos” (Strathern, 2014, p. 242).

o recorte do artigo. Algumas atitudes *antijogo* exprimem a diferença dentro de novas retotalizações (iterações do gesto êmico), e parece que os exemplos aqui trazidos, sobretudo o de Maradona, conformariam esse caso. Já outras, digamos, se perderiam na diferença, abduzidas pela sensualidade da diferença, tal como compreendida a partir de Tarde, e aqui poderíamos prospectar *antijogo* no interior da miríade de comportamentos transgressores torcedores, tema de difícil análise quando alocado somente das perspectivas que tomam por base noções como jogo (Huizinga, Callois, Elias, Simmel, entre outros mais). Aberturas para uma nova extensão das noções de jogo podem passar pelas condutas *antijogo* e, não obstante, parece que não há muros a constranger essa categoria que acaba fluindo caminhos conceituais próprios que poderão sempre ser colocados à prova etnográfica.

Referências

- ALFONSI, D. *Réplicas originais: um estudo sobre futebol nos museus*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ARCHETTI, E. *Masculinidades: fútbol, tango y polo em a Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, 2003.
- BATESON, G. Contraste etológico, competição e cismogênese. In: BATESON, G. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Edusp, 2008. p. 219-239.
- BRITO, S.; MORAIS, J. V. de; BARRETO, T. V. Regras de jogo versus regras morais: para uma teoria sociológica do fair play. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75, p. 133-146, 2011.
- CALLOIS, R. *Los juegos y los hombres*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- DAMO, A. *Do dom à profissão: a formação de futebolistas no Brasil e na França*. São Paulo: Hucitec: Anpocs, 2007.
- DEDO do meio, dança e alívio. Maradona vira protagonista em jogo argentino. *BOL*, 26 jun. 2018. Disponível em: <https://www.bol.uol.com.br/copa-2018/noticias/2018/06/26/maradona-e-flagrado-dancando-com-nigeriana-antes-de-jogo-da-argentina.htm>. Acesso em: 22 fev. 2019.

LOS DEDOS de dios. *O Antagonista*, 29 jun. 2018. Disponível em: <https://www.oantagonista.com/o-antagonista-na-copa/los-dedos-de-dios/>. Acesso em: 22 fev. 2019.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: Press Universitaires de France, 1972.

DULLEY, I. Roy Wagner e a fractalidade. Considerações sobre o gesto êmico. *Campos*, v. 15, n. 1, p. 11-36, 2014.

ELIAS, N. Game models. In: ELIAS, N. *What is sociology?*. New York: Columbia University Press, 1978. p. 71-103.

ELIAS, N. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, N.; DUNNING, E. *Em busca da excitação*. Lisboa: Difel, 1992.

FLORENZANO, J. P. *Edmundo e Afonsinho: a rebeldia no futebol brasileiro*. São Paulo: Musa, 1998.

FORTUNA, C. *Simmel: a estética e a cidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

GARRIGOU, A. O grande jogo da sociedade. In: GARRIGOU, A.; LACROIX, B. (org.). *Norbert Elias: a política e a história*. São Paulo: Perspectiva, 1997. p. 65-88.

GASTALDO, E. “O complô da torcida”: futebol e performance masculina em bares. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 107-123, jul./dez. 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832005000200006. Acesso em: 2 jul. 2019.

GASTALDO, E. As relações jocosas futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 311-325, 2010.

GAY, P. Domínio incerto. In: GAY, P. *O cultivo do ódio: a experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 426-428.

GEISER, A; VELHO, O. A liminaridade antropofágica de Roberto DaMatta ou Tupi or not tupi? A virtude está no meio. In: GOMES, L.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. (org.). *O Brasil não é para principiantes*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 67-83.

GONÇALVES, M. *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

GUEDES, S. Malandros, caxias e estrangeiros no futebol: de heróis e anti-heróis. In: GOMES, L.; BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. (org.). *O Brasil não é para principiantes*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 125-142.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

INGOLD, T. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2016.

- LEIRIS, M. *Espelho da tauromaquia*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.
- MAUSS, M. Parentescos de gracejo. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 457-468.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. O parentesco por brincadeira. In: RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013a. p. 85-97.
- RADCLIFFE-BROWN, A. Notas adicionais sobre os parentescos por brincadeira. In: RADCLIFFE-BROWN, A. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 2013b. p. 98-107.
- SIMMEL, G. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- STRATHERN, M. Pontos em expansão. Uma conversa com Marilyn Strathern. *Cadernos de Campo*, ano 21, n. 21, p. 199-209, 2012.
- STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- THEMUDO, T. *Gabriel Tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- TOLEDO, L. H. Futebol e teoria social: aspectos da produção científica brasileira (1982-2022). *Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*, n. 52, p. 133-165, 2001.
- TOLEDO, L. H. *Lógicas no futebol*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2002.
- TOLEDO, L. H. Jogo livre: analogias em torno das 17 regras do futebol. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 30, p. 191-219, 2008.
- TOLEDO, L. H. Presente etnográfico e “presente museográfico”: o caso do Museu do Futebol visto por um antropólogo urbano. *Cadernos de Campo*, v. 28, n. 1, p. 251-272, 2019.
- VEBLEN, T. A teoria da classe ociosa. In: VEBLEN. São Paulo: Abril, 1974. p. 277-456. (Coleção Os Pensadores).
- VIGARELLO, G.; HOLT, R. O corpo trabalhado – ginastas e esportistas no século XIX. In: CORBIN, A.; COURTINE, J.-J.; VIGARELLO, G. (org.). *História do corpo*: volume 2. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 393-478.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- WAGNER, R. A pessoa fractal. Tradução de Christiano Key Tambascia e Iracema Dulle. *Ponto Urbe*, n. 8, p. 1-14, 2011.

WAGNER, R. *Símbolos que representam a si mesmos*. São Paulo: Editora da Unesp, 2017.

WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2013.

WALDMAN, B.; VOGT, C. A pose, a cópia, o cafajeste. VOGT, C. et al. (org.). *Caminhos cruzados: linguagem, antropologia, ciências naturais*. São Paulo: Brasiliense, 1982. p. 89-97.

Recebido: 06/03/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 3/6/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

La condition animale au prisme du « tournant ontologique » : entretien avec Philippe Descola

The animal condition through the lens of the
“ontological turn”: interview with Philippe Descola

Mariana Bombo Perozzi Gameiro*

* Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brésil
En post-doctorat
marianaperozzi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1652-8219>

David Dupuis**

** Durham University – Durham, Durham, Royaume-Uni
En post-doctorat
david.dupuis2@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7074-6658>

Carla Forte Maiolino Molento***

*** Universidade Federal do Paraná – Curitiba, PR, Brésil
carlamolento@ufpr.br
<https://orcid.org/0000-0003-1408-7891>



Philippe Descola. Photo : Patrick Imbert / Collège de France, 2011.

Philippe Descola est l'anthropologue français le plus commenté actuellement. Considéré comme le successeur de Claude Lévi-Strauss, il vient de prendre sa retraite du Collège de France en 2019, où il a occupé la chaire d'Anthropologie de la Nature depuis 2000. Auteur d'une œuvre importante qui, au-delà du seul champ de l'anthropologie, nourrit la réflexion de l'ensemble des sciences sociales, il accorde une place centrale aux animaux non-humains dans ses écrits. Critique du dualisme nature-culture, il propose un cadre analytique des différentes manières dont sont conceptualisées les relations entre les êtres.

Pendant notre séjour postdoctoral¹ au Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Collège de France/EHESS/CNRS), dont il a été le directeur entre 2001 et 2013, il nous a accordé un entretien afin de discuter plus spécifiquement la vision

1 Cet entretien a été réalisé dans le cadre du projet de post-doctorat de la première auteure, financée par CAPES (Programas Estratégicos – Edital Ciências Forenses) en 2018, sous la supervision de Frédéric Keck (LAS) et Carla F. M. Molento (UFPR).

sur les rapports humain-animaux qu'il a développé après plusieurs années de recherche ethnographique.

Descola a publié sa thèse, intitulée *La nature domestique* (Descola, 1986), puis un récit plus personnel intitulé *Les lances du crépuscule* (Descola, 1993). En 2005, il publie *Par-delà nature et culture*, une vaste analyse des sociétés humaines du point de vue de la pluralité des relations entre humains et non-humains. Dans ce livre il propose de comprendre ces rapports à l'aune de quatre ontologies : l'animisme, le totémisme, l'analogisme et le naturalisme (Descola, 2005).

Selon le contexte, ces catégories se rencontrent et parfois se mêlent. Elles ne sont pas « pures » et comportent chacune différentes gradations et particularités. Les sociétés occidentales sont ainsi dites « naturalistes » en ce qu'elles opèrent une séparation – généralement ignorée par d'autres sociétés – entre nature et culture. Les animistes considèrent que tous les êtres, humains, animaux ou inanimés, sont des sujets, doués d'intériorité. Les groupes totémistes quant à eux estiment partager un ensemble de qualités avec un animal autour duquel ils s'individuent. Dans les sociétés analogistes, les êtres sont organisés en « collectifs mondes », ensembles englobants et harmonieux.

La confrontation de ces ontologies engendre des incompréhensions au niveau culturel, politique et théorique, et rappelle le caractère relatif de la cosmologie occidentale, comme Philippe Descola nous l'explique ici. L'anthropologie brésilienne, le contexte politique du pays et ses projets futurs sont aussi abordés dans cet entretien.

Une brève introduction

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France (Descola, 2001), Philippe Descola anticipe sa position développée en *Par-delà nature et culture* en prenant l'exemple des relations aux oiseaux telles qu'elles sont établies au sein de différentes sociétés. En dépit des différences morphologiques, ces animaux entretiennent une grande proximité avec les humains : dans leur comportement, leur développement ontogénétique ou leur système de communication.

Ainsi, pour aborder le cas du totémisme, Descola (2001) fait référence aux tribus Nungar du sud-ouest de l'Australie, qui étaient organisées en deux groupes nommés d'après le nom de deux oiseaux : le cacatoès blanc (*Cacatua tenuirostris*),

dont le nom autochtone peut être traduit par « l'attrapeur », et le corbeau (*Corvus coronoides*), dont le nom autochtone signifie « le guetteur ». La désignation d'une espèce animale par une caractéristique générale de son comportement plutôt que par un terme qui lui soit exclusif, est un fait commun en Australie, qui s'explique en partie par le statut conféré à ces deux oiseaux totémiques. Ces derniers sont l'origine et l'incarnation substantielle de deux ensembles contrastés de propriétés matérielles et spirituelles – traits de caractère, conformations et aptitudes corporelles, dispositions psychologiques – réputées spécifiques à tous les membres humains de chacun des deux groupes en même temps qu'à tous les non-humains respectivement affiliés à ceux-ci. Ces espèces (le cacatoès et le corbeau) constituent des substances distinctes d'une relation d'identité physique et morale entre certaines entités du monde, relation qui transcende les différences morphologiques et fonctionnelles apparentes pour mieux souligner un fond commun de similitudes ontologiques (Descola (2001). On est alors dans un dispositif ontologique dans lequel des animaux sont en fait une incarnation de qualités qui leur préexistent.

Pour illustrer ce qu'il appellera plus l'analogisme, Descola (2001) évoque la manière dont les Indiens Otomi du plateau central du Mexique entretiennent une relation d'identification avec le vautour noir (l'urubu). Ce « familier des ordures » est souvent considéré comme un double de la personne humaine : il naît en même temps qu'un humain, et tous les accidents qui pourront lui arriver se répercuteront sur les humains, de même que les accidents qui arrivent aux humains se répercuteront sur lui. Les Otomi ne savent toutefois pas quel est leur double – c'est un rapport de correspondance, mais sans lien direct. Ici, la communauté de destin entre la personne humaine et son double est bien différente de la continuité matérielle et spirituelle postulée par les Nungar. D'abord parce que l'animal est une individualité et non une espèce prototypique dépositaire de propriétés partagées, mais aussi parce qu'un humain ne possède pas les traits idiosyncrasiques du double auquel il est apparié et dont il ignore souvent la nature. Il faut, au contraire, que l'homme et son alter ego animal soient distingués en essence et en substance pour qu'une relation de correspondance analogique existe entre eux, et pour que les accidents qui surviennent d'abord à l'un des termes puissent affecter son corrélat, comme par un jeu de miroir.

L'animisme est abordé à partir de l'étude ethnographique des Indiens Jivaro Achuar de haute Amazonie. Le plus commun des gibiers, le toucan possède une âme similaire à celle des humains, faculté qui le range parmi les personnes dotées de subjectivité et d'intentionnalité, et dont il peut faire usage pour communiquer avec toutes les entités dotées du même privilège. C'est aussi en raison de cette disposition interne qu'il est réputé adhérer aux principes et aux valeurs qui régissent l'existence sociale des Achuar. Le toucan est en particulier l'incarnation exemplaire, chez les non-humains, de la figure du beau-frère, terme par lequel il est désigné dans certains contextes, ce qui fait de lui le partenaire emblématique de la relation d'affinité que les hommes entretiennent avec le gibier. Toutefois, l'humanité partagée par les Achuar et les toucans est d'ordre moral et non physique : leurs intériorités identiques, fondements de leur commune mesure, se logent dans des corps aux propriétés bien différenciées, lesquels définissent et rendent manifestes les frontières des unités sociales séparées, mais isomorphes, où se développent leurs vies respectives (Descola, 2001). Autrement dit, dans l'animisme, les intériorités des humains et des non-humains sont semblables, mais ils se distinguent par leur corps.

Le naturalisme peut être illustré par les propriétés que les sociétés occidentales prêtent au perroquet. Descartes, Locke, Leibniz et quelques autres philosophes ont remarqué que les phrases prononcées par le perroquet ne constituent pas un indice de son humanité, puisque ce volatile ne saurait adapter les impressions qu'il reçoit des objets extérieurs aux signes qu'il reproduit par imitation, raison pour laquelle il ne pourrait pas inventer des langages nouveaux. Dans l'ontologie cartésienne, les animaux sont des êtres purement matériels, car ils ne peuvent pas, a priori, participer de cette substance qu'est l'âme. Bien que cette proposition ait fait l'objet de plusieurs critiques, certains d'entre nous continuent à y adhérer spontanément lorsqu'ils admettent que les humains se distinguent des non-humains par la conscience réflexive, la subjectivité, le pouvoir de signifier, la maîtrise des symboles ou le langage au moyen duquel ces facultés s'expriment. Si nous ne mettons pas en doute le fait que la contingence inhérente à la capacité de produire des signes arbitraires conduise les humains à se différencier entre eux par leurs conventions (la « culture »), nous reconnaissons que la composante physique de notre humanité nous situe dans un continuum matériel avec n'importe quel autre être organisé (Descola, 2001).

Dans la plupart des sociétés occidentales, nous mangeons les animaux sans forcément procéder à leur dé-subjectivation (un morceau de viande au supermarché n'est pas normalement considéré comme doté de subjectivité), sans passer par des rites, sans même avoir peur des conséquences que la moquerie ou le mépris des animaux peuvent engendrer lorsqu'on les maltraite. En revanche, les sensibilités individuelles et collectives se montrent graduellement plus attentives aux conditions de vie des non-humains, en faisant des rapports que l'on entretient avec eux un thème qui peu à peu gagne de l'importance dans l'agenda politique, social et économique.

Le rapport à l'animal est, par conséquent, l'objet des fortes contradictions renforcées au XIXe siècle, avec l'industrialisation de l'animal de travail et en même temps la croissance d'une certaine sympathie envers l'animal sauvage et domestique. Parmi des systèmes de valeurs et d'interactions diversifiés, qui donnent à la vie sociale toute sa tension et sa complexité, l'élaboration des modèles explicatifs – tels que les quatre ontologies – exige des choix qui ne rendent pas nécessairement compte de toutes les situations empiriques.

Le principal objectif de cet entretien ne consistera donc pas à suggérer que les comportements des uns et des autres sont encadrés dans l'une ou l'autre des ontologies de manière rigide. Il s'agira plutôt de montrer que plusieurs régimes de coexistence et de coopération entre humains et non-humains sont possibles, au-delà du regard anthropocentriste qu'on tend habituellement à mobiliser pour interpréter nos rapports aux animaux. Ce regard, conditionné par divers motifs historiques, culturels, économiques ou psychologiques, nous interdit habituellement d'emprunter d'autres perspectives. Aborder la question animale nous invite ainsi à faire l'effort de nous extraire du socio-anthropocentrisme qui domine généralement notre appréhension du monde.

L'entretien

Mariana Gameiro : Dans *Par delà nature et culture*, vous développez le système des quatre ontologies qui tente de dresser un tableau des relations que les humains entretiennent avec les non-humains. Pourriez-vous développer les implications de chacune de ces ontologies dans les relations que les humains entretiennent avec les animaux, notamment sous le prisme de l'alimentation ?

Philippe Descola : Je ne peux pas répondre ici de façon exhaustive, mais je vais vous donner quelques indications. D'abord concernant les populations amérindiennes de l'Amazonie, il y a une chose qui m'a frappé et sur laquelle j'ai écrit depuis quelques années, c'est le fait que ces populations de chasseurs, qui entretiennent des rapports d'interlocution et d'intersubjectivité avec des animaux, n'hésitent pour autant pas à les manger. Pour cela ils doivent procéder à une dé-subjectivation. C'est à dire que manger des sujets fait courir des risques, en particulier dans toute cette région d'Amazonie : des maladies sont apportées par les animaux, par le fait qu'on a mangé des animaux et ce n'est pas parce que sont des animaux, c'est parce que ce sont des sujets. Et donc, une partie du travail des spécialistes des rituels, en particulier des chamanes, mais aussi des gens ordinaires, consiste à dé-subjectiver la nourriture animale, par exemple à la rendre symboliquement végétale, de façon à se protéger des risques que l'on court en mangeant des sujets. Donc, de ce point de vue-là, la chasse et l'idéologie de la prédation qui est très commune dans le monde amérindien, c'est à dire le fait que l'on doit sa propre vie et son identité à autrui, que ce soit des humains ou des animaux, n'empêchent pas qu'on court des risques, en chassant et en consommant des animaux. À côté de cela, il y a une chose très commune dans toutes les maisons amazoniennes : les animaux apprivoisés. Ce sont des petits gibiers, des oiseaux que l'on aura dénichés et qui vivent dans une sorte d'arche de Noé. Parfois certaines maisons sont très amusantes, parce qu'on y voit coexister, et interagir, des animaux qui normalement vivent dans des mondes assez séparés. Ici, sous le contrôle relatif des humains et dans le cadre domestique, toutes ces espèces cohabitent. Or, une autre chose que l'on a remarquée depuis longtemps, c'est que ces animaux ne sont pas, en général, ni maltraités ni mangés. Il ne s'agit donc pas du tout d'une proto-domestication. Ces observations peuvent être interprétées de différentes manières. L'interprétation que j'ai développée, c'est qu'il s'agit du même type d'acquisition de personnes que celle qui est manifeste dans le cadre de la guerre. C'est la chasse qui est, en quelque sorte, une guerre symbolique, dans laquelle on va s'approprier le corps, soit des ennemis, soit des parents, et les capturer pour les socialiser à l'intérieur de la maison, [comme] des enfants, qu'ils soient humains ou animaux. Et ça a une conséquence importante du point de vue de la domestication. C'est qu'autant les amérindiens peuvent adopter les animaux qui étaient déjà domestiqués, parce qu'ils arrivaient avec le paquet technique de la

domestication – je pense aux chiens en particulier, mais aussi aux poules, aux coqs, etc., voire aux cochons –, en revanche la domestications d'espèces autochtones, qui serait techniquement possible pour certains d'entre elles, n'a jamais été réalisée, parce qu'on ne peut pas, on ne doit pas, soustraire les animaux au contrôle des maîtres des animaux. Les animaux sont des personnes dépendantes d'une sorte de méga-personne qui est le maître des animaux, figure importante dans toute cette région, et bien au-delà. Il y a donc un rapport très particulier à la domestication, qui fait qu'on accepte la domestication qui a été pratiquée par d'autres, sur des animaux domestiques européens, mais que la domestication d'une espèce autochtone n'est pas pratiquée, ce qui a des implications importantes concernant l'alimentation. Alors on parle ici du monde de l'animisme, qui est en fait un peu plus compliqué que cela, parce qu'il y a en Sibérie des gens qui tout à la fois chassent des rennes sauvages et qui ont des troupeaux de rennes domestiques. Il y a donc ici des combinaisons intéressantes : d'un côté du détroit de Béring, les Tchouktsches sont des gens en fait très proches de ce qu'on trouve en Amérique du Nord et du même ordre de ce qu'on trouve en Amazonie, c'est à dire qui ont une répugnance à la domestication ; de l'autre côté du détroit de Béring, on trouve des gens qui sont des chasseurs animistes, mais qui en même temps possèdent des grands troupeaux de rennes. Il y a ici un basculement évident, on ne va pas entrer dans les motifs possibles de ce basculement, mais à l'intérieur même de l'animisme il y a des variations dans le rapport aux animaux. Ce qui est intéressant, dans le cas de l'animisme, c'est que la dissociation est maintenue entre les animaux domestiques et les animaux de la même espèce, sauvage, que l'on chasse. On se sert d'ailleurs parfois des animaux domestiques pour attirer les animaux sauvages, ou comme animal de bât pour se déplacer plus facilement à la rencontre des hardes de rennes sauvages, etc.

Passons maintenant à un autre monde, celui du totémisme australien. Une chose frappante dans le totémisme australien, pour un spécialiste de l'Amazonie comme moi, c'est que, bien que les aborigènes australiens soient des chasseurs, et d'excellents chasseurs, ils ne traitent pas véritablement les animaux comme des personnes, à la différence de ce qui se passe en Amazonie.

On ne peut donc pas faire d'équation absolue entre, d'un côté, un mode de subsistance, ou un mode de technique qui serait la chasse et la cueillette, et de l'autre côté l'élevage et l'agriculture, ou l'horticulture dans le cas de l'Amazonie,

et des attitudes franches vis-à-vis des animaux. Dans le cas de l'Australie, les animaux, en particulier les espèces chassées, sont des incarnations exemplaires de certains êtres, que l'on appelle, dans la littérature ethnographique, des « êtres du rêve », et qui représentent des prototypes d'où les humains et les non-humains, organisés dans des groupes mixtes, sont dérivés. Autrement dit, le rapport à l'animal, ici, est très complexe. Je peux en donner un exemple. Au fond, l'ethnologie suppose de réfléchir sur des phrases du style : « les Bororo² sont des Araras³ ». C'est la fameuse formule de Von den Steinen à propos des Bororo. Il y a une autre que je trouve très intéressante, qui nous vient du désert central d'Australie. Deux grands ethnographes de cette région, Spencer et Gillen, ont montré la photo d'un homme Aranda à lui-même. Il se reconnaît sur la photo, et il dit « celui-là, il est comme moi, tout comme l'est le kangourou ». C'est une remarque énigmatique, parce qu'en même temps il reconnaît l'identité de forme, entre l'image et lui-même, mais il vient annihiler cette identité de forme en faisant état d'une autre forme d'identité qui est beaucoup plus complexe, qui est une identité ontologique. C'est, au fond, dire que « nous relevons l'un et l'autre d'un même prototype originel, qui nous a engendrés, et donc c'est pour ça que je partage des qualités morales et physiques avec le kangourou. Ce qui ne m'empêche toutefois pas de le manger ». On a longtemps pensé que le totémisme était une forme d'adoration d'un ancêtre animal idéalisé qui empêchait qu'on puisse le manger, mais pas du tout.

Il arrive parfois qu'il y ait une proscription sur la consommation d'un animal totémique, mais la plupart du temps ce n'est pas le cas ; et d'ailleurs parler d'animal totémique pose problème. C'est là que l'attention qu'on doit porter à la terminologie est importante, le terme par lequel on désigne un animal totémique. En Australie, la majorité des totems sont des animaux, mais les noms au moyen desquels on les désigne ne sont pas des noms de taxons, des noms d'espèces animales. Ce sont des noms de qualités, et ces noms de qualités sont utilisés pour désigner une espèce. Donc, là aussi, on voit qu'au fond, ce que l'on désigne dans une qualité, c'est un ensemble de qualités, à nouveau morales et physiques, qui peuvent franchir des barrières d'espèces.

2 Tribu du centre de l'Amazonie brésilienne.

3 Type de perroquet.

Je prends maintenant un autre exemple, dans le monde dit analogiste. Au Mexique, il existe une institution que les ethnographes ont repérée très tôt. On l'appelle le tonallisme ou le nahualisme⁴, et elle consiste à dire que chaque fois qu'un humain naît, il y a un animal qui naît le même jour, au même moment et dont la vie va être parallèle à celle de l'humain. Et tout ce qui va affecter l'humain va affecter l'animal et tout ce qui va affecter l'animal va affecter l'humain. Donc c'est un système de réverbération des qualités. Là, on est encore dans une situation différente puisqu'on ne sait pas quel est le *tona*⁵ des animaux. C'est pour cela que, dans certaines régions, c'est dangereux de chasser, parce qu'on pourrait très bien tuer son *tona* et donc se tuer soi-même. C'est une relation abstraite, ce n'est pas une relation de personne à personne, et de ce point de vue-là c'est une pure relation conceptuelle de correspondance temporelle entre deux destinées. C'est là encore une autre forme de rapport à l'animal, qui peut se combiner d'ailleurs avec des rapports de respect d'autres espèces animales. On trouve aussi au Mexique des formes de maîtres des animaux, qui sont tout à fait différent du rapport au *tona* et qui donnent cette coloration un peu particulière à l'animal sauvage, parce que ce sont des animaux sauvages qui sont des *tona* ou des *nagual*⁶.

Nous avons donc là aussi une dissociation assez nette entre les animaux sauvages que l'on chasse et ceux qui peuvent être des *tona*. Les animaux domestiques relèvent d'un registre assez différent. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus parce qu'on a beaucoup sacrifié des animaux sauvages au Mexique alors qu'en principe on ne sacrifie que des animaux domestiques... Mais je ne vais pas traiter ce sujet.

Enfin, y a-t-il un traitement naturaliste de l'animal ? Oui et non. Il y a un héritage naturaliste, qui commence avec la Grèce ancienne, et qui fait qu'au fond il y a aussi la coexistence entre la chasse (le guerrier grec s'accomplit dans la chasse) et le fait que les animaux que l'on mange sont des animaux sacrifiés, comme en Inde, où on ne mange que des animaux sacrifiés. Et ces animaux sacrifiés ont quelque chose d'humain, c'est pour ça qu'on peut les sacrifier, ils sont d'une certaine façon des substituts humains, ils vivent à proximité des

4 Autre orthographe : nagualisme, cf. Descola (2007).

5 Tona est l'alter ego animal d'un humain (Descola, 2005, p. 298-300).

6 Ou nahual.

humains, ils manifestent des qualités politiques. Lorsque Aristote dit des humains, que l'homme c'est un animal politique, il emploie le terme « zôon », c'est-à-dire l'animal domestique et non sauvage. Il y a donc toute une combinaison complexe du rapport entre l'animal sauvage et l'animal domestique qui se met en place en Grèce et ensuite dans la colonisation romaine, dans l'organisation même de l'espace, et qui va durablement marquer aussi la construction même de l'espace tel qu'il est perçu par les civilisations européennes. C'est cette conception qu'elles vont projeter ensuite dans d'autres régions du monde, notamment sur les régions – les continents – qu'elles vont coloniser, avec l'opposition entre le sauvage et le domestique. Le sauvage étant un univers qui est voué à la chasse, qui peut être dangereux, etc. Ces oppositions n'ont pas beaucoup de sens dans d'autres régions du monde.

Mariana Gameiro : Donc, en Australie ou en Amazonie, alors que les hommes et les animaux partagent les mêmes caractéristiques morales, les animaux sont toutefois consommés. Peut-on dire cependant que dans ces régions, on est plus respectueux de l'animal ?

Philippe Descola : L'animal a des caractéristiques, on peut dire qu'il est vif d'esprit par exemple. On peut reconnaître qu'il a des caractéristiques morales, mais il n'a pas de subjectivité. Il y a une constante, dans bien des régions du monde y compris en Europe, de ne pas se moquer des animaux. C'est un *leitmotiv* de beaucoup d'histoires, de contes, de mythes, qui fait appel à quelque chose comme un fond commun, perçu un peu partout, qui serait partagé par les animaux humains et les animaux non-humains. Les sanctions encourues pour se moquer des animaux sont quelques fois très graves ; ce sont soit des sanctions surnaturelles, soit des sanctions sociales. Donc, il faut d'une certaine façon toujours respecter les animaux. C'est peut-être ce qui émeut le public, maintenant, avec la découverte de la maltraitance des animaux, de la mise à mort dans les abattoirs ; parce qu'au fond, on a évacué la souffrance animale, avec la révolution industrielle, en confinant cette souffrance animale dans des endroits spécialisés qui n'étaient pas ouverts au public. Lorsqu'on y a accès – je pense au film de Franju (*Le sang des bêtes*, 1948) sur les abattoirs de Vaugirard, qui a joué un rôle très important dans la prise de conscience de la souffrance animale, ainsi que les vidéos, qui ont été tournées récemment en France dans des abattoirs –,

les gens, au fond, voient, ils ont le nez sur le traitement qu'on fait subir aux animaux. Et dans la chasse, par exemple, y compris la chasse contemporaine pratiquée en Europe, il y a des règles à respecter dans le traitement de la dépouille, etc. qui implique qu'on ne peut pas, au fond, traiter avec mépris un corps animal.

Mariana Gameiro : Mais alors quels sont les mécanismes qui rendent possible la production et l'abattage industriel des animaux sans pour autant susciter la sensation de manquer de respect aux animaux ?

Philippe Descola : L'ignorance, essentiellement, et l'éloignement. La France est un pays qui, par rapport à d'autres pays européens, est un peu à part, en ce sens qu'on continue à avoir des boucheries. Donc, on y voit de la viande, on y voit des morceaux d'animaux entiers. Quand j'étais enfant, on vendait du gibier en saison, et ce n'est pas n'importe quel boucher qui vendait le gibier, c'était les tripiers. Les tripiers ont presque disparu maintenant, puisqu'ils ne vendent que des abats. Et je me souviens, enfant, d'avoir vu des sangliers ou des chevreuils, avec du sang qui coulait ; c'est inimaginable maintenant. Néanmoins il y a encore des bouchers, et même quelques boucheries chevalines, alors que dans d'autres pays européens la viande a été complètement euphémisée en séparant complètement son origine de sa présentation. Je pense particulièrement au Danemark : pays où l'on consomme le plus de viande en Europe, enfin c'était le cas il y a quelques années, qui est aussi celui où il n'y a plus de boucherie. On achète de la viande dans du plastique, dans de la cellophane.

Ma collègue et amie Noëlie Vialles (1987) a introduit la distinction très utile entre les zoophages et les sarcophages. Les zoophages sont ces personnes qui mangent des animaux en connaissance de cause et savent ce qu'ils font, et les sarcophages, celles qui mangent de la viande, mais sans se poser la question de savoir d'où vient la viande. Il y a de plus en plus de sarcophages et de moins en moins de zoophages, parce que les conditions de production industrielle de la viande sont telles qu'on l'a séparé complètement du corps vivant de l'animal. Il n'y a plus que dans des manifestations comme des courses de taureaux ou les animaux de cirque, qui sont de plus en plus critiquées, qu'on voit des animaux, pour les courses de taureaux en tout cas, mis à mort publiquement, comme un spectacle. C'est une sensibilité qui est née, au fond, de l'éloignement. Il faut rappeler que les Anglais, qui sont à la pointe de la protection animale à partir

de la révolution industrielle des années 1820/1830, pratiquaient encore, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, des combats entre des ours et des chiens en public. Donc, la transformation de cette sensibilité a été très rapide au fond, et je pense que c'est lié à l'éloignement, d'abord à l'exode rural, au fait qu'il y a de moins en moins de connaissance des animaux et puis à l'éloignement des gens des lieux où vivent les animaux, pour des raisons techniques de massification de la production alimentaire.

Mariana Gameiro : Quel regard portez-vous sur l'émergence récente, dans l'occident naturaliste, des mouvements antispécistes et de défense des animaux, qui souhaiteraient voir reconnus, pour les non-humains, des droits comparables à ceux des humains ?

Philippe Descola : C'est un mouvement intéressant qui est lié à quelques personnalités, je pense en particulier à Peter Singer, et qui me paraît caractéristique, au fond, de ce qu'on pourrait appeler l'individualisme moderne. Je me suis déjà exprimé là-dessus, et ça ne fait pas plaisir aux défenseurs des animaux. C'est-à-dire qu'ici les êtres, en l'occurrence les humains, se définissent essentiellement par certaines facultés qui leur permettent d'avoir des droits. Ces facultés ce sont l'intelligence, le langage, la capacité de raisonner, mais aussi la capacité de souffrir. Cette pensée est née dans un contexte très particulier aux XVII/XVIIIe siècles, d'un monde de petits propriétaires, avec l'effritement des grands systèmes féodaux de l'ancien régime. Petits propriétaires qui étaient en mesure de négocier les uns avec les autres, dans des contrats, des échanges économiques et qui, donc, se traitaient eux-mêmes comme des individus dotés de compétences pour ces échanges.

Comme Louis Dumont l'a bien montré, c'est ainsi qu'est né l'individualisme moderne, qui a progressivement gagné toutes les sphères de la vie sociale. Le fait que les animaux puissent être exclus de ce régime de droit, alors que, par ailleurs, ils ont des capacités cognitives, de communication, de production technique, etc., qui, par certains égards, ressemblent à celles des humains, a commencé à choquer, et à juste titre, d'ailleurs. D'où ce mouvement qui propose, par exemple le *Great Ape Project*, de donner des droits spécifiques à ce qu'on appelle en France les grands singes, les *apes* en anglais. Mais, évidemment, il s'agit là encore d'une discrimination, parce qu'au fond, on impose des limites aux clubs

des genres qui peuvent avoir des droits, à la différence de ce qui se passe en Amazonie où les subjectivités animales ne sont pas directement liées à des capacités éthologiques ou cognitives évidentes des animaux, parce qu'on les reconnaît à un très grand nombre d'espèces. Là, le modèle, ce sont les humains, et donc c'est une disposition très eurocentrée : ne sont titulaires de droits que des animaux qui ressemblent à des humains. Je suis évidemment révolté par le braconnage des gorilles ou par la mise à mort des baleines bleues. La question n'est pas là, mais il me semble que la reconnaissance de droits aux animaux ne change pas grand-chose, du point de vue des rapports entre humains et non-humains. Parce qu'au fond, on ne fait que projeter un système qui est tout à fait singulier dans l'histoire de l'humanité, qui est cette forme d'individualisme possessif qui s'est mise en place il y a quelques siècles. C'est pour ces raisons que pour ma part, je défends plutôt la nécessité de donner des droits, de transformer en personnalités juridiques, non pas des individus, même pas des espèces, mais des écosystèmes. Ce qui est tout à fait différent, évidemment, de cette attitude.

Mariana Gameiro : Vous pouvez développer ce point ?

Philippe Descola : Il s'agit des écosystèmes, c'est à dire, des milieux – « écosystème » a un côté un peu scientifique –, donc des milieux de vie au sein desquels des humains et des non-humains cohabitent depuis longtemps, selon des formes tout à fait spécifiques et, enfin, il s'agit à la fois des lieux et des formes des relations qui doivent être préservés. Je suis très rassuré par le fait que ça a commencé à être le cas. Je pense en particulier, par exemple, comme vous le savez sans doute, au fait que la Nouvelle Zélande a donné une personnalité juridique à une rivière, la *Whanganui*. D'autres pays l'ont fait, la Colombie avec le *Rio Atrato*. Mais c'est un mouvement qui commence à peine et qui, je crois, peut avoir des conséquences très intéressantes en ce sens qu'il se démarque complètement du modèle du capitalisme industriel tel qu'il s'est développé au cours de ces derniers siècles.

Mariana Gameiro : Je voudrais évoquer avec vous l'évolution de la place des animaux dans les théories sociologiques et anthropologiques. Pouvez-vous aborder l'« *Animal turn* » et les « *Animal studies* », ces différentes approches qui ont surgi ces dernières années ?

Philippe Descola : C'est plutôt une question d'histoire des sciences et d'épistémologie. Dès qu'un domaine commence à émerger et qu'il soulève de l'intérêt, même s'il n'est pas particulièrement problématisé, mais simplement parce qu'il y a des gens qui s'en occupent, il tend en acquérir une forme d'autonomie. Le cas des *Animal studies* est particulièrement net, en ce sens qu'il y avait des gens qui s'intéressaient aux animaux avant, mais dans un cadre un peu plus général, et maintenant il y a des gens spécialisés dans les *Animal studies*, parce qu'il y a des revues, des départements, des chaires d'*Animals studies*, des collections de livres, etc. Moi, je suis généraliste, et il me semble qu'il est beaucoup plus important de penser les choses ensemble que de se spécialiser dans un domaine, parce que la spécialisation dans un domaine est toujours au fond une perte, on coupe les fils qui relient les êtres entre eux dans le monde, en choisissant de n'en étudier que quelques-uns. Pourquoi pas des « *Plants studies* » ? D'ailleurs ça commence un peu, il y a des travaux très intéressants, je pense à ce très beau livre d'Emanuele Coccia qui est sorti il n'y a pas longtemps, sur la philosophie des plantes (Coccia, 2016). Les plantes méritent autant d'intérêt que les animaux. Il y a cet effet sociologique de la solidification, de la fossilisation dans un domaine, on fait sa carrière dans les *Animal studies*, on va être professeur d'*Animal studies*. Je ne trouve pas ça très intéressant.

Mariana Gameiro : Encore une question, en lien avec ce que vous venez de dire : je souhaiterais savoir, maintenant que vous êtes presque à la retraite, si ce regard généraliste c'est, selon vous, votre principale contribution à l'anthropologie ?

Philippe Descola : J'espère. Je me sens... je ne saurais dire que je me sens tout seul, parce que ce n'est pas le cas. Je constate, pas simplement d'ailleurs en anthropologie et en sciences sociales, une progression de la spécialisation. C'est rassurant [pour ceux qui choisissent cette voie] : moi, je suis un spécialiste dans un tout petit morceau du monde, et encore un spécialiste des gens qui parlent une langue Jivaro, et encore d'un petit groupe. J'étais sur le terrain il y a quelques mois et c'était très agréable, je me sentais à la maison, les choses étaient familières pour moi. Voilà, c'est facile, bon, c'est rassurant, être un spécialiste est rassurant, mais il faut parfois sortir de ce monde

rassurant pour essayer de comprendre ce chaos dans lequel on est immergé en permanence, qui est très souvent un chaos intéressant qui stimule l'imagination. Mais lorsqu'on est, au fond, comme moi, issu d'une culture naturaliste et rationaliste, on aime bien pouvoir comprendre et trouver des principes de fonctionnement de ce chaos. Donc, de ce point de vue-là, je suis complètement contre la position qui a été adoptée par le triple A [l'Association Américaine d'Anthropologie] aux États Unis il y a quelques années, qui disait que l'anthropologie n'était pas une science. Je pense que c'est une science, une science à laquelle on peut contribuer en essayant d'écrire avec élégance, c'est important aussi, mais ce n'est pas les Beaux-arts. Donc de ce point de vue-là, je pense que l'anthropologie est une science avec ses contraintes particulières. Et voilà, c'est que j'ai essayé de faire pendant toute ma vie. Je suis encore rassuré : vous connaissez ce laboratoire, vous avez vu qu'il y a au sein de ce laboratoire des personnes d'une génération différente de la mienne qui continuent à maintenir cette idée et donc je pense qu'elle ne va pas disparaître comme ça.

Mariana Gameiro : Et vous avez encore des plans, des projets de travail ?

Philippe Descola : Oui, si la providence me prête de vie, j'ai du travail jusqu'en 2100 ! Je finis le livre sur les images en ce moment... enfin, j'ai énormément de projets. J'espère les mener à bien avant de devenir gâteux.

Mariana Gameiro : Toujours réfléchir à la nature ?

Philippe Descola : Non, parce que les images ne sont pas la nature, ce sont des non-humains ; les images, au fond, sont des agents, des agents un peu particuliers, des agents iconiques, qui font des choses, qui font faire des choses, à qui on fait faire des choses, et la grande contribution, me semble-t-il, de l'anthropologie à l'analyse des images, c'est de se décaler un peu des habitudes de penser de l'histoire de l'art qui voit essentiellement les images comme des agrégats symboliques. Ce qu'elles sont aussi, bien sûr, mais pas uniquement. Donc en essayant d'aller au-delà de la lecture des images que l'on ferait comme on lirait un livre, en essayant de faire une interprétation d'un discours symbolique, et c'est ce à quoi l'anthropologie peut contribuer.

Mariana Gameiro : Pouvez-vous nous raconter quelle place a occupé le Brésil dans votre parcours académique ?

Philippe Descola : En tant qu'anthropologue, je ne suis pas spécialiste du Brésil, vous le savez, je suis spécialiste de l'Amazonie, mais pas de l'Amazonie du Brésil. En tout cas, le Brésil a joué un rôle important dans ma formation, du fait de l'importance que les populations amérindiennes du Brésil jouent dans cette aire culturelle globale de l'Amazonie. J'ai découvert le Brésil avec ravissement, après mon terrain en Équateur, en y allant en 1979. Et où j'ai fait connaissance des grandes figures de l'anthropologie brésilienne, comme Manuela Carneiro da Cunha et Viveiros de Castro, avec qui j'entretiens des liens depuis cette époque. Et au fil des années j'ai eu personnellement la joie d'aller régulièrement au Brésil pour faire des cours, pour enseigner dans différents lieux, et de recevoir au laboratoire des collègues brésiliens. Je crois qu'à peu près depuis cette génération de Viveiros de Castro et Manuela da Cunha, toutes les générations brésiennes de chercheurs sont passés au laboratoire, attirés qu'ils étaient par la personnalité de Lévi-Strauss, grande figure tutélaire qui nous surplombait tous avec son autorité et son charisme.

Mariana Gameiro : Et vous voyez avec une certaine tristesse l'actualité du pays ?⁷

Philippe Descola : Comment ne pas voir avec tristesse, d'abord ce qui vient de se passer avec le Musée National, qui est une catastrophe, un cataclysme au fond effrayant, que l'on a du mal à faire mesurer à nos collègues ici. A la fois pour la perte des collections, et je pense en particulier à tous les documents ethnographiques, pour ce qui nous concerne nous, qui sont incroyablement précieux, qui pour certains entre eux n'était pas numérisés ou photocopiés, etc. Et puis aussi par le sentiment d'abandon que ressentent nos collègues brésiliens. Avant la disparition du Musée, ils avaient depuis longtemps le sentiment de ne pas être véritablement soutenus par l'État. Ça n'a pas toujours été le cas, le Brésil était un pays un peu exceptionnel dans l'Amérique du Sud par le fait qu'on y donnait des moyens à la recherche ; on l'a fait pendant longtemps, et

7 Cet entretien a été réalisé en octobre 2018, après le premier tour de l'élection présidentielle au Brésil et après l'incendie du Musée National du Rio de Janeiro.

puis, petit à petit, ça s'est désagréé. Et la situation, depuis une dizaine d'années est devenue extrêmement préoccupante. C'est un crève-cœur, je ne parle pas seulement d'anthropologie, mais de toutes les sciences. Ce pays avait fait le choix de développer la recherche et de devenir une grande nation scientifique et ce sont des choses qui se perdent vite, et voilà, ça c'est désolant. Et puis le devenir politique du pays n'est pas très engageant non plus. Moi, j'avais toujours pensé, quand j'étais jeune et innocent, qu'au fond il avait quelque chose comme un progrès linéaire dans la vie des sociétés, et l'exemple du Brésil montre que ce n'est pas le cas. Je connais le Brésil qui a passé, surmonté les épreuves de la dictature militaire et s'est reconstitué petit à petit et donc, on a pensé qui c'était une voie comme ça, qui allait se poursuivre. Mais à l'évidence, ce n'est pas le cas.

Mariana Gameiro : Malheureusement ce n'est pas le cas, on assiste à d'énormes pas en arrière... C'est désolant.

Philippe Descola : Bon, vous pouvez compter sur notre solidarité pour autant qu'on puisse la manifester et qu'elle soit utile.

Mariana Gameiro : Merci. Merci beaucoup. Votre solidarité est toujours importante, même sur un plan symbolique, cela compte beaucoup pour nous. Je vous remercie aussi pour cette conversation, c'était un plaisir d'échanger avec vous.

Références

COCCIA, E. *La vie des plantes: une métaphysique du mélange*. Paris: Payot & Rivages, 2016.

DESCOLA, P. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1986.

DESCOLA, P. *Les lances du crépuscule: relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon, 1993.

DESCOLA, P. *Anthropologie de la nature: leçon inaugurale prononcée le jeudi 29 mars 2001*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Collège de France, 2001. Disponible sur: <http://books.openedition.org/cdf/1325>. Accès: 25 oct. 2018.

DESCOLA, P. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

DESCOLA, P. Écologie symbolique. *Annuaire de l'EHESS*, 2005-2006, p. 348-349, 2007. Disponible sur: <https://journals.openedition.org/annuaire-ehess/18180>. Accès: 25 oct. 2018.

LE SANG des bêtes. Réalisation et scénario: Georges Franju. Paris: Forces et Voix de France, 1948. Court métrage documentaire (21min), noir et blanc, 35 mm.

VIALLES, N. *Le sang et la chair: les abattoirs du pays de l'Adour*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987.

Recebido: 05/06/2019 Aceito: 24/06/2019 | Received: 6/5/2019 Accepted: 6/24/2019



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Orientações para autoras/es

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos inéditos sob a forma de artigos e matérias diversas, como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 – O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 – Na submissão de trabalhos, devem obrigatoriamente ser informados na plataforma SEER os seguintes dados de cada autor: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as/os autoras/es submetidos devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento.

2.2 – Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e versão em inglês do título.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Os artigos devem ser enviados on-line em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

5 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

6 – A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadores do número, levando em consideração pareceres de consultores externos.

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores na contracapa de seus números, em seu website, nas redes sociais e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). O autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores do mesmo, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista. Esta não se compromete a devolver as contribuições recebidas.

Os artigos, depois de examinados pelos editores, serão avaliados por consultores da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras, de comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelos editores como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar sugestões dos pareceristas.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Guidelines for authors

1 – *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 – The maximum number of authors per article is four.

2.1 – Articles should include the name of their authors, e-mail, ORCID number and institutional affiliation (with City, State and Country).

2.2 – The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 – The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 – The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

3.2 – Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): “Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology.”

We know that “machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology” (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: should be used for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis;
- c) bold type and underlining should be avoided.

4 – Articles should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.

5 – Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300 dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.56 inches (11.6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1368 by 1890 pixels.

6 – The publication of articles will be decided by the editors of the journal and the organizers of the volume, taking into consideration the opinions of external referees.

7 – In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website, on social media and on newsletters of professional associations of the social sciences.

Author's rights statement

Submission of work automatically implies the immediate and free transfer of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY License. (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Authors are solely responsible for the content of their paper and will continue to hold all author's rights for future publication, making due reference, if possible, to first publication in the journal. The journal accepts no obligation to return submitted work.

After being examined by the editors, the articles will be evaluated by reviewers from national and international institutions of teaching and/or research specializing in the area of the knowledge and with recognized scientific production. In order to be accepted, the articles should be considered by the editors as having the level required by the journal, and must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers.

There is no fee for submission and review articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

Temas dos números anteriores

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo:
etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2020/2021

Número 57

Antropologia da biossegurança

organizado por Jean Segata e Andrea Mastrangelo

Envio de artigos: de 01/02/2019 a 31/05/2019

Número 58

Antropologia histórica e povos indígenas

organizado por Pablo Quintero e João Pacheco de Oliveira

Envio de artigos: de 01/06/2019 a 30/09/2019

Número 59

Antropologia da criança

organizado por Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn e
Fernanda Ribeiro

Envio de artigos: de 01/10/2019 a 31/01/2020

Número 60

Governança reprodutiva

organizado por Claudia Fonseca, Diana Marre e Fernanda Rifiotis

Envio de artigos: de 01/02/2020 a 31/05/2020

Número 61

História das antropologias do mundo

organizado por Eduardo Dullo, Frederico Delgado Rosa e Patrícia Ferraz de
Matos

Envio de artigos: de 01/06/2020 a 30/09/2020

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



In Memoriam: Sérgio Alves Teixeira (1932–2020) / **Apresentação:** Da arte de imitar – Ruben George Oliven; Louise Scoz Pasteur de Faria; Arlei Sander Damo / **Artigos:** Brincando de bonecos: um ensaio benjaminiano sobre mimesis – John C. Dawsey; Claudia da Silva Santana / Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana – Marcelo Moura Mello / O simulacro da Rainha: performance, ritual e corpo no Reisado Santa Helena – Ribamar José de Oliveira Junior; Lore Fortes / How to become a fake celebrity: the resurrection of Hebe Camargo, the Brazilian godmother – Louise Scoz Pasteur de Faria; Ruben George Oliven / Imagem, imitação, presentificação: ambiguidade e agência das imagens produzidas pelas tecnologias dos brancos – Alice Villela / Imitar y fabricar. Las naturalezaculturas de las agriculturas guaraní, colona y agroecológica – Gabriela Schiavoni / “Agro é tudo”: simulações no aparato de legitimação do agronegócio – Caio Pompeia / Fronteras y contrabando: etnografía del comercio de mercancías-imitaciones en la Espacialidad Fronteriza de Atacama-Lípez (EFAL) (Chile y Bolivia) – José Miguel Muñoz Valenzuela / *Antijogo*: considerações em torno de uma categoria da diferença – Luiz Henrique de Toledo / **Espaço Aberto:** La condition animale au prisme du « tournant ontologique » : entretien avec Philippe Descola – Mariana Bombo Perozzi Gameiro; David Dupuis; Carla Forte Maiolino Molento

Temas dos próximos números e organizadores:

Antropologia da biossegurança – Jean Segata e Andrea Mastrangelo

Antropologia histórica e povos indígenas – Pablo Quintero e João Pacheco de Oliveira

Antropologia da criança – Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn e Fernanda Ribeiro

Governança reprodutiva – Claudia Fonseca, Diana Marre e Fernanda Rifiotis

História das antropologias do mundo – Eduardo Dullo, Frederico Delgado Rosa e Patrícia Ferraz de Matos