

# Equatorial



v.3 n.4 | jan/jul 2016  
ISSN: 2446-5674

## **Equatorial - Revista de Antropologia**

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
1º andar, sala 919  
Campus Universitário - Lagoa Nova  
CEP: 59.072-970  
Natal - RN  
Tel: (84) 3342-2240 (Ramal 1 ou 2)  
E-mail: [equatorial@cchla.ufrn.br](mailto:equatorial@cchla.ufrn.br)  
Site: <http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

Catálogo da Publicação na Fonte.  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA)

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
/ Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – Vol. 3, n. 4  
(jan./jul.2016). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte,  
2016- .  
v.  
Semestral  
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande  
do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

Reitora: Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitora: Maria de Fátima Freire de Melo Ximenes

**Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes**

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Sebastião Faustino Pereira Filho

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS**

Coordenador: Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Vice-Coordenadora: Julie Antoinette Cavnac

**Equatorial: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

ISSN: 2446-5674

<http://revistaequatorial.blogspot.com.br>

**Indexadores:**

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>

<http://diadorim.ibict.br/handle/1/1132>

**Docente Supervisor**

Eliane Tânia Martins de Freitas

**Comissão Editorial**

Bruno Ronald Andrade da Silva (Doutorando)

Eliane Tânia Martins de Freitas (Professora Doutora)

Leandro Marques Durazzo (Doutorando)

Natália de Campos (Doutoranda)

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana (Mestranda)

**Conselho Editorial**

Professora Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)

Professor Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Professora Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)

Professora Dra. Elisete Schwade (UFRN)

Professora Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)

Professora Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Professora Dr. Jean Segata (UFRN)

Professor Dr. José Glebson Vieira (UFRN)

Professora Dra. Julie Antoinette Cavnac (UFRN)

Professora Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Professora Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Professora Dra. Lisabete Coradini (UFRN)

Professor Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)

Professora Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Professora Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Professora Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)

Professora Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)

**Normatização**

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

**Revisão**

Eliane Tânia Martins de Freitas

Leandro Marques Durazzo

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

**Projeto Gráfico**

Eduardo Neves Rocha de Brito

**Editoração Eletrônica**

Tarsila Chiara Albino da Silva Santana

**Imagem da Capa**

Bruno Ferraz Bartel

# Sumário

<b>APRESENTAÇÃO</b>	<b>06</b>
<b>ARTIGOS</b>	
<b>A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi 'Ali ben Hamdouche, Marrocos</b> Bruno Ferraz Bartel	<b>11</b>
<b>Religiosidade nos maracatus-nação pernambucanos</b> Alexandra Alencar Charles Raimundo	<b>38</b>
<b>Símbolos, técnica e vida: caminhos antropológicos de estudos de ciências</b> Eduardo Neves Rocha de Brito	<b>61</b>
<b>Gaydar ativado: o radar gay como técnica do corpo</b> Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro	<b>77</b>
<b>TRADUÇÃO</b>	
<b>Masculinidade como homofobia: Medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero</b> Michael Scott Kimmel	<b>97</b>
<b>ENTREVISTA</b>	
<b>Entrevista com Isadora Lins França</b> Jainara Gomes de Oliveira Milton Ribeiro Tarsila Chiara Santana	<b>126</b>
<b>RESENHAS</b>	
<b>Sonoro silêncio: um comentário sobre o aborto em Florianópolis em dois tempos</b> Natan Schmitz Kremer	<b>143</b>
<b>Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora de Verlan Valle Gaspar Neto</b> Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro	<b>150</b>
<b>ENSAIO FOTOGRÁFICO</b>	
<b>São Rafael: uma barragem, uma nova cidade e as memórias da cidade encantada</b> João Batista Figueredo de Oliveira	<b>158</b>

# Apresentação

É com grande satisfação que publicamos mais um número da Revista Equatorial. Este número reúne a publicação de quatro artigos, uma tradução, uma entrevista, duas resenhas e um ensaio fotográfico. Esperamos com este número continuar consolidando a Antropologia, enquanto campo de conhecimento, na academia brasileira.

O primeiro artigo deste número da Equatorial é de Bruno Ferraz Bartel, doutorando em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, intitulado *A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi 'Ali ben Hamdouche, Marrocos*. O autor discute a noção de *baraka* como um fenômeno religioso dinâmico, no qual a sua identificação e a sua localização são tidos como fonte de poder. O foco da análise recai sobre a contextualização das atividades relativas ao circuito de peregrinação a uma tumba de santo, localizada em uma vila rural próxima da cidade de Meknes, no Marrocos.

Em seguida, Alexandra Alencar e Charles Raimundo, doutora e doutorando, respectivamente, em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, com o artigo intitulado *Religiosidade nos maracatus-nação pernambucanos*, convidam-nos a refletir sobre a religiosidade nas nações de maracatu de Pernambuco. Para alcançar o objetivo proposto, a autora e o autor situam suas vivências junto as nações de maracatu pernambucanas a partir de conversas com obras que abordam a relação entre maracatu-nação e religião.

No terceiro artigo, intitulado *Símbolos, técnica e vida: caminhos antropológicos de estudos de ciências*, de Eduardo Neves Rocha de Brito, mestrando em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a partir do campo dos *estudos de ciências* discute uma possível sequência de abordagens antropológicas sobre a ciência. Para tanto, em um diálogo com a noção de campo de Pierre Bourdieu, a noção de híbridos de Bruno Latour e a noção de vida de Tim Ingold, o autor discute as disputas teóricas e os ganhos antropológicos nos estudos antropológicos sobre atividades científicas.

Encerrando a seção artigo, Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro, mestrando em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba, propõe a partir do seu artigo intitulado *Gaydar ativado: o radar gay como técnica do corpo*, discutir os sentidos do *Gaydar* enquanto uma categoria êmica, que é usada

entre homens, como um instrumento de identificação de potenciais parceiros afetivo-sexuais para a constituição de relações homoeróticas.

Inaugurando a seção tradução, Michael Scott Kimmel, professor de Sociologia e de Estudos de Gênero na Stony Brook University e diretor executivo do Center for the Study of Men and Masculinities, em seu artigo intitulado *Masculinidade como homofobia. Medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero*, oferece-nos um novo modelo teórico sociológico para pensar a construção social e histórica tanto da masculinidade hegemônica quanto das masculinidades alternativas.

Na seção entrevista, publicamos uma entrevista com Isadora Lins França, professora do departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu na mesma universidade. Trata-se de uma entrevista que versa sobre a trajetória pessoal e acadêmica da pesquisadora, bem como sobre as correntes, as disciplinas, os/as autores/as e professores/as que influenciaram a sua formação e os seus trabalhos no campo da antropologia e dos estudos de gênero e sexualidade. A entrevista foi realizada durante o 39º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, na cidade de Caxambu, Minas Gerais, pelas pesquisadoras Jainara Gomes de Oliveira, doutoranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina e Tarsila Chiara Santana, mestranda em Antropologia Social do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e pelo pesquisador Milton Ribeiro, doutorando em Sociologia e Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Em seguida, publicamos duas resenhas de livros recentes vinculados ao campo da antropologia contemporânea. A primeira delas, é de Natan Schmitz Kremer, graduando em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina, intitulada *Sonoro silêncio: um comentário sobre o aborto em Florianópolis, em dois tempos*. Neste texto se resenha o livro *Sonoro Silêncio: história e etnografia do aborto*, de Flávia de Mattos Motta, onde se discute as implicações éticas e o engajamento de uma pesquisa feminista sobre o aborto. Na segunda, intitulada *Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora de Verlan Valle Gaspar Neto*, de Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro, discutem-se alguns



aspectos que compõem o universo simbólico das interações eróticas e anônimas entre homens em espaços de uso coletivo de uma cidade de médio porte do Estado de Minas Gerais, do livro *Na pegação: encontros homoeróticos em Juiz de Fora*, de Verlan Valle Gaspar Neto.

Findando o presente número o ensaio fotográfico de João Batista Figueredo de Oliveira, doutorando em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, intitulado *São Rafael: uma barragem, uma nova cidade e as memórias da cidade encantada*, apresenta a dramaticidade da retirada da população de São Rafael (RN) por motivo da construção da Barragem Armando Ribeiro Gonçalves.

Agradecemos às autoras e aos autores que confiaram em nossa revista como um veículo para publicar suas pesquisas, traduções, entrevistas, resenhas e ensaios fotográficos. Agradecemos ainda as imprescindíveis colaborações das/os nossas/os pareceristas anônimas/os. Para finalizar, recordamos que a Revista Equatorial recebe contribuições originais e inéditas em fluxo contínuo.

Tarsila Chiara Santana [PPGAS/UFRN]  
**Comissão Editorial**

# Artigos

**A dinâmica da baraka no mausoléu  
de Sidi 'Ali ben Hamdouche,  
Marrocos**

The dynamic of the baraka in the  
mausoleum of Sidi 'Ali ben  
Hamdouche, Morocco

**Bruno Ferraz Bartel**

Doutorando em Antropologia - PPGA/UFF  
Integrante do Instituto de Estudos Comparados em  
Administração de Conflitos INCT - InEAC  
Núcleo Fluminense de Estudos e Pesquisa - NUFEP  
Núcleo de Estudos do Oriente Médio - NEOM  
[brunodzk@yahoo.com.br](mailto:brunodzk@yahoo.com.br)

**Resumo:** O presente artigo visa explorar a noção de *baraka* como um fenômeno religioso dinâmico quanto à sua identificação e localização como fonte de poder. O foco será a contextualização das atividades relativas ao circuito de peregrinação a uma tumba de santo, localizada em uma vila rural próxima da cidade de *Meknes*, no Marrocos. Diferente da tese de que a *baraka* se irradiaria a partir de determinado lugar (santuário) em concentrações cada vez menores, centrada apenas na presença física e material do corpo do santo, meu argumento é de que a *baraka* poderia ser manipulada simbolicamente, tendo como base a participação dos descendentes dos santos na transmissão da *baraka*. O objetivo dessas ações, como pretendo demonstrar, visa garantir períodos de reestruturação interna ao grupo religioso que comanda o santuário, ao mesmo tempo em que expõe determinados laços políticos com o governo marroquino, sobretudo a partir das novas dinâmicas de poder atuante sobre os mausoléus do país.

**Palavras-chave:** Baraka; Santos; Marrocos.

**Abstract:** This article explores the notion of *baraka* as a dynamic religious phenomenon as to its identification and location as a source of power. The focus will be on the context of activities related to pilgrimage circuit to a saint's tomb, located in a rural village near to *Meknes*, Morocco. Unlike the thesis that *baraka* radiates from a particular place (sanctuary) into few concentrations, focused only on physical presence and stuff of the holy body, my argument is the *baraka* can be manipulated symbolically by those who are responsible and controllers of these sites by the creation of a new space of devotion based on the participation of the descendants of the saint in the transmission of *baraka*. The purpose of these actions, as I intend to demonstrate, is proposed to guarantee internal restructuring periods to the religious group who orders the sanctuary, while I try to expose certain political relations with the Moroccan government, especially from the new dynamics of power acting on the mausoleums over the country.

**Keywords:** Baraka; Saints; Morocco.

A noção de *baraka*<sup>1</sup> é usualmente representada na religião islâmica como uma força (benção) capaz de provocar prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude ou até mesmo sorte (CHELHOD, 1955; CRAPANZANO, 1973; DENFFER, 1976; DOUTTÉ, 1909; EICKELMAN, 1985; GEERTZ, 2004; MUNSON JR, 1993; PETERS, 1989; RAUSCH, 2000; WESTERMARCK, 1968). Uma visão sobre o assunto remonta ao período do protetorado francês (1912-1956) no país, que fez referências interpretativas ao termo *baraka* como sendo fonte de poder associada a lugares, objetos e indivíduos dotados de santidade (CORNELL, 1998; GELLNER, 1969). O termo santidade procura expressar as noções de proteção ou de intercessão na vida dos indivíduos (*wilaya*) e a de alguém próximo de Deus (*walaya*). Diante desse contexto, pode-se concluir que essa força ou potência religiosa equivaleria a uma benção e que poderia ter efeito miraculoso na vida de quem entra em contato com a pessoa ou coisa que a possui (CORNELL, 1998).

Uma das formas de aquisição de *baraka* é a realização de uma peregrinação (*ziyara*, pl. *ziyarat*) ao túmulo (*qbar*, pl. *qbour*) de um santo (*wali*, pl. *awliya*). A *ziyara* equivale à experiência da peregrinação a um local sagrado, ou seja, um santuário. A *ziyara* é um ato necessário que manifesta o reconhecimento e a fidelidade de parte da sociedade ao santo, que valida e confirma seu contra dom a partir da noção de *baraka*. Na região do *Magreb* (Marrocos, *Sabara* Ocidental, Argélia e Tunísia), o culto aos santos adquiriu notoriedade a partir de ideias e histórias concretas de determinados lugares (santuários), ritos específicos, circuitos de peregrinações e, inclusive, festas vinculadas a essas personalidades (DOUTTÉ, 1900a, 1900b; DERMENGHEM, 1954). No Marrocos, a temática do culto aos santos tem provocado intensos debates nas produções acadêmicas acerca das características desse fenômeno religioso (CORNELL, 1988; GELLNER, 1969; HAGOPIAN, 1964; MARCUS, 1985). A presença de *baraka* se constitui como elemento indispensável dessas dinâmicas religiosas no Norte da África, visto que o quadro dos agentes sociais responsáveis por esses contextos são complexos e apresentam particularidades bem delimitadas.

O presente artigo visa explorar a noção de *baraka* como fenômeno religioso dinâmico suscetível de levantar questões quanto à identificação e localização dessas fontes de poder. O foco será a delimitação das atividades relativas ao circuito de peregrinação à tumba de um santo, localizada em uma vila rural próximo da cidade de *Meknes*, no Marrocos. Diferente da tese de que a *baraka* se irradia a partir de um

determinado lugar (santuário) em concentrações cada vez menores (GIBB, 1999), a partir da presença física e material do corpo do santo, meu argumento é que a *baraka* pode ser transmitida pelos responsáveis que controlam esses locais por meio da criação de novo espaço de devoção que conte com a participação dos descendentes dos santos na transmissão da *baraka*. O objetivo dessas ações, como pretendo demonstrar, seria garantir períodos de reestruturação interna do grupo<sup>2</sup> religioso que comanda o santuário, ao mesmo tempo em que evidenciaria determinados laços políticos com o governo marroquino, sobretudo a partir das novas dinâmicas de poder relativas aos mausoléus do país.

De modo geral, algumas das definições islâmicas de ritual, relíquias e de territórios sagrados são responsáveis por delimitar noções de autoridade<sup>3</sup> e, por conseguinte, de estrutura da ordem social vigente através de sistemas complementares atuantes (WHEELER, 2006). No caso das tumbas de santo no Marrocos, elas se tornam fundamentais para as discussões que envolvem poder político e religioso a partir das lógicas das peregrinações existentes no país (BRUNEL, 1926; CRAPANZANO, 1973; NABTI, 2010). A capacidade miraculosa de um santo adquire significado a partir das múltiplas narrativas acionadas tanto por peregrinos quanto por seus descendentes, principalmente quando é possível interpretar suas hagiografias<sup>4</sup>.

Um ponto fundamental sobre a origem dessas formas de autoridade no Marrocos reside na crença de que a santidade de alguns homens adviria da linha de descendência direta com o profeta *Mohammed* (DRAGUE, 1951). Neste sentido, a importância dos túmulos dos santos na lógica das peregrinações possibilita indicar as motivações por parte dos indivíduos em obter ou, pelo menos, entrar em contato com *baraka*. Não é minha intenção aqui realizar um inventário sobre como o termo foi interpretado na região do *Magreb*. Mesmo assim, cabe salientar que algumas das definições de *baraka* propostas por determinados autores permitirá repensar as possibilidades dos modelos já desenvolvidos em contraste com as observações de minhas pesquisas etnográficas.

O termo *baraka* adquiriu um valor equivalente a benção a partir da intervenção de Deus (CRAPANZANO, 1973; RAUSCH, 2000). Complementar a essa noção, a força presente em homens e em lugares sagrados possibilitaria a obtenção de tal dádiva (GELLNER, 1969; WESTERMARCK, 1968). A discussão em torno de como a *baraka*

afetaria a vida dos indivíduos tem sido abordada historicamente pelo prisma do *marabutismo*, ou seja, refere-se ao reconhecimento de uma santidade que seria hereditária (através do sistema de genealogias ligadas ao profeta *Mohammed*), responsável pela revelação das evidências portadoras de *baraka* existentes em alguns homens tidos como santos. Neste caso, as teses vinculadas à capacidade dos santos de mobilizar os circuitos de peregrinações adquirem uma centralidade no contexto da região a partir da valorização dos processos de legitimação de poder (entendida como carisma por muito tempo) por intermédio dessas figuras religiosas.

Os modelos de carisma que envolvem a noção de santidade podem ser ordenados em dois eixos: 1) *karamat* (produção de eventos miraculosos) e 2) *baraka* (benção divina). É através dessas duas vertentes que se torna possível a realização de atos extraordinários no cotidiano dos indivíduos, ao mesmo tempo em que se evocam as capacidades de produção de fenômenos tidos como *sobrenaturais*. A organização dessa estrutura através das genealogias (sistema de linhagens) dos santos e os esforços na demonstração desses poderes como atividades ligadas ao plano divino atestam o funcionamento desse modelo (DOUTTÉ, 1909; BOUBRIK, 1999).

Cabe salientar que a trilha construída a partir da perspectiva da virtude do santo como uma fonte de *baraka*, envolvendo a projeção de um carisma pessoal, encontra-se presente na obra seminal de Clifford Geertz (2004). Este autor propõe analisar a sua concepção, mais particularmente a marroquina, a partir da relação entre o divino e o mundano, ou seja, entre as intercessões do espiritual com o material. O papel de uma autoridade moral, que somente a figura da santidade teria condições de evocar, é o que daria ao projeto do *marabutismo* presente no Marrocos a sua face estrutural para o surgimento de uma fonte de poder ligada a uma personalidade sagrada. Neste sentido, a noção de *baraka* convergiria para a noção de centro exemplar, de força atuante na vida dos indivíduos.

Entretanto, a virtude das personalidades ditas sagradas (noção que Geertz não esclarece muito bem) é tida como um dom, inerente. O problema, seria, então, definir quem o teria, o quanto seria associado a ele e como seria possível alguém se beneficiar dele. Assim, a imagem formada a partir desta concepção presente no Marrocos apresenta-se muitas vezes uniforme e atrelada a uma história onde o termo *baraka* é apresentado como monolito intocável. Na dinâmica desses processos que envolvem a

fonte de poder das santidades marroquinas, Geertz narra uma história coerente, mas a partir de uma cultura (unidade de significados) estática dentro da produção dos limites de seu próprio contexto histórico, que teria forjado a maioria de suas interpretações sobre o país (GHOULAICHI, 2005).

Em outra perspectiva para o problema da relação entre santidade e autoridade no Marrocos, Vincent Cornell (1998) aponta para uma crítica às abordagens neo-weberianas acerca do tema da santidade na religião islâmica. O autor se refere explicitamente ao modelo weberiano de autoridade carismática. Nos estudos sobre o Marrocos, esse conceito é comumente empregado para explicar o fenômeno da hereditariedade da santidade. No lugar do profeta, a partir do tipo-ideal weberiano do líder carismático, os neo-weberianos colocam a figura do *marabout* (homem devoto a Deus, capaz de exercer autoridade sentimental sobre as pessoas), enquanto o carisma é substituído por *baraka* (CORNELL, 1998).

De acordo com a teoria de Weber sobre a transformação do carisma, a autoridade carismática de um líder religioso se dilui após a sua morte em um carisma hereditário que passaria a residir em seus descendentes. Mas para preservar essas posições no mundo, a segunda e terceira geração de líderes carismáticos necessitaria criar meios dos quais a prova de seus efeitos miraculosos e demais feitos *mágicos* pudessem continuar a atrair clientes. Desde que o carisma puro não pode ser mantido por muito tempo, a autoridade hereditária dependerá do contexto de sua estrutura econômica e social. Essa rotina (rotinização) do carisma facilita a criação de aspectos de autoridade carismática somente a algumas poucas gerações futuras. Uma vez estagnada, a religiosidade legítima das lideranças assume formas de autoridade tradicional, que possui escassas conexões com suas formas anteriores.

Esta pesquisa integra um período de 11 meses de trabalho de campo entre os meses de janeiro-novembro de 2012 e janeiro de 2015, na vila de *Sidi 'Ali* (distrito de *Mrhassiyine*), localizada na província de *Meknes-Tafilalet*, no Marrocos. A vila rural de *Sidi 'Ali* possui uma história ligada ao nome de seu santo fundador (*Sidi 'Ali ben Hamdouche*) e está localizada a 18 km da antiga capital imperial marroquina de *Meknes*. A pesquisa etnográfica privilegiou tanto o circuito de peregrinações<sup>5</sup> ao mausoléu de *Sidi 'Ali ben Hamdouche* quanto as ações dos descendentes do santo (*tariqa Hamdouchia*) que controlam o acesso a este santuário. O termo *tariqa* (pl. *turuq*) indicava um método



gradual envolvendo o que se denominou de *misticismo contemplativo* entre os adeptos do sufismo a partir da reunião de um círculo de discípulos sobre a tutela de um mestre (*shaykh*)<sup>6</sup>.

Na vila de Sidi 'Ali, os peregrinos podem optar por visitar três lugares específicos: 'Ayn Kabir (a fonte de água onde se realizam as purificações corporais), a gruta de Aisha Qandisha ou o próprio mausoléu de Sidi 'Ali ben Hamdouche. Afirmo não existir uma sequência fixa que defina uma ordem de visitação desses lugares, assim como tampouco a necessidade de que se vá a todos eles, ao longo da peregrinação. A viagem, inclusive, pode prosseguir para outras rotas existentes nas montanhas de *Jebel Zerboun*, como a vila de Sidi Musa (santo local) ou a cidade de *Moulay Idriss* (primeira capital imperial do Marrocos).

Para quem pode dedicar os finais de semana ou parte do período de férias em Sidi 'Ali, a vila dispõe de três hotéis com capacidade média de 100 pessoas cada. Geralmente a opção mais comum aos visitantes consiste em se utilizarem de um quarto coletivo onde podem passar as noites na companhia de 3 a 6 pessoas. Quartos individuais são raros nos hotéis. Algumas casas (de 2 a 3 andares) estão disponíveis para serem alugadas. Alguns moradores locais também disponibilizam espaços internos de suas residências para o recebimento de novos hóspedes, quando a capacidade dos hotéis chega ao seu limite. Isso ocorre durante os períodos de intensa visitação à vila, como no caso do *Mawlid al-Nabawi* (celebração do Aniversário do Profeta).

O método que fundamentou as minhas interpretações foi o da observação direta, que consiste no envolvimento do pesquisador nas atividades do grupo social no qual esteja inserido a fim de que possa apreender os princípios conceituais e ações rituais que organizam as experiências dos interlocutores. A maioria das entrevistas do trabalho de campo foi conduzida em francês justamente por falta de domínio do árabe coloquial marroquino (*darija*). Desta língua, eu dominava apenas o vocabulário religioso e algum conhecimento dialetal para a realização de conversas informais. Em raras situações, foi possível utilizar uma comunicação em espanhol com os marroquinos, visto que esta língua se encontra mais presente no norte do país. Em outros casos, recorri também à língua inglesa.

Em termos práticos, isso significa que eu visitava, com a devida autorização, o

mausoléu do santo junto com os peregrinos, assim como em suas demais atividades realizadas por eles (compra dos artigos religiosos nas lojas disponíveis), durante a construção do ritual de peregrinação na vila. Eu também frequentava a casa de alguns dos descendentes de *Sidi 'Ali* para ter acesso às conceituações acerca de como eles analisavam a importância do santuário na dinâmica da vila. Além disso, muitas das conversas que pude presenciar, entre os descendentes do santo, explicitavam algumas das práticas recorrentes na preservação da estrutura religiosa local, assim como nas estratégias criadas pela *tariqa Hamdouchia* na manutenção de sua posição social perante os moradores locais e peregrinos.

## **O contexto histórico no Marrocos e a importância do sufismo**

O Marrocos contemporâneo é marcado pela diversidade em sua composição étnica e religiosa e conta com uma população estimada em 32 milhões de habitantes. Em termos de etnicidade, a população marroquina é composta, em sua maioria (99,1%), por árabes (69.5%) e berberes (29.6%), além de imigrantes vindos dos demais países da África e da Europa, totalizando um percentual de 0,9%. No campo da religiosidade, cabe destacar a presença de uma minoria de judeus (0,2%) e de cristãos (1.1%). No entanto, a população é predominantemente ligada ao islamismo sunita (98.7%) (NJOKU, 2006).

Processos históricos dos mais diversos se fazem presente na região desde o século VII quando a religião islâmica foi introduzida através das conquistas árabes. Um panorama social pode auxiliar na indicação de alguns elementos presentes até hoje na vida religiosa da população marroquina. Tal tarefa pode sugerir uma digressão ao longo do tempo, mas a intenção aqui é apenas situar o contexto da produção das experiências religiosas na vila de *Sidi 'Ali*.

A consolidação do *malikismo*, como guia de orientação na forma do Islã constitutivo da região ao longo do século VII, estabeleceu as bases para os grupos sociais que teriam acesso ao poder durante os séculos XI e XII, além da formação dos governos subsequentes. Fundado por *Malek ibn Anas* (711-795), o *malikismo* é uma das mais antigas escolas (das quatro existentes) relativa às jurisdições islâmicas. Ela admite que o julgamento individual dos estudiosos (teólogos e juristas) pode intervir em uma parte da realidade social através de uma pesquisa para a prática do bem comum. Portanto, o *malikismo* é conhecido por adaptar as regras islâmicas aos costumes e

contextos locais. Entretanto, somente a partir da dinastia dos *Almôada* (1124 –1269), estabelecida no Marrocos no século XII e consolidado ao longo do século seguinte, é que o território pôde presenciar o desenvolvimento de uma elite e de um conjunto de instituições religiosas capazes de converter substancialmente a população ao Islã (LAPIDUS, 1988). Nesse sentido, o papel do sufismo (*tasawwuf*) foi fundamental como força religiosa atuante sobre o destino da região devido ao seu papel político na configuração de um campo social marcado por relações de tensões a partir das disputas de poder. Tal fato impulsionaria mais tarde a formação do território que viria a ser o Marrocos.

O sufismo, dentro da tradição religiosa do Islã, pode ser definido como a busca de uma experiência direta com Deus (BALDICK, 1989; EVANS-PRITCHARD, 1949; SCHIMMEL, 1975; TRIMINGHAM, 1971). Essa meta é considerada como a expressão de um processo longo de iniciação realizado por um indivíduo através de um caminho ou via mística (*tariqa*), sob a orientação de um *shaykh*. A base dessas experiências religiosas é induzida por performances rituais e o caminho Sufi não consiste em uma trajetória religiosa completamente intersubjetiva sem a produção de constrangimentos externos, pois exige que cada estado religioso (*hal*) experimentado pelo indivíduo esteja de acordo com as doutrinas e práticas transmitidas pelos textos, rituais e ensinamentos orais que compõem as diferentes tradições Sufis (PINTO, 2002; 2005).

A necessidade de uma avaliação da própria experiência religiosa faz com que o mestre (*shaykh*) apareça como um elemento fundamental no caminho Sufi, porque somente aqueles que tiveram uma experiência direta com a realidade divina (*haqiqa*) podem guiar os demais na busca de um caminho rumo a Deus (PINTO, 2002; 2010). De acordo com a tradição Sufi, o conhecimento religioso tem duas dimensões: uma exotérica (*zahir*), que deriva da percepção sensorial do mundo material, e outra esotérica (*batini*), que é atingido através de uma relação experiencial com a realidade/verdade divina (*haqiqa*). O caráter experiencial do caminho Sufi significa que seu conhecimento se torna encarnado em pessoas que tenham atravessado essas experiências e que sua transmissão é praticada através da orientação e do exemplo de vida do mestre. Portanto, a relação mestre/discípulo entre os Sufis e seu *shaykh* fornece a estrutura sobre a qual as experiências são construídas e expressas (HAMMOUDI, 1997; PINTO, 2002).

Três ramos constituem os pilares Sufis entre as confrarias ou ordens marroquinas. A *Chadilia* fundada por *Iman Chadili* (1193 - 1278), a *Qadiria* fundada por *Moulay Abdelkader Jilali* (1077 - 1166) e a *Tidjania* fundada por *Sidi Ahmed Tijani* (1735 - 1815). A partir das duas primeiras, existem outras ramificações tornando cada vez mais complexo o quadro das instituições religiosas marroquinas. No Marrocos, as diversas ordens ou confrarias Sufis fazem parte de um quadro não só importante do ponto de vista da organização religiosa, mas também no plano da política. Diversos indivíduos ligados a essas confrarias ocupam cargos do governo direta ou indiretamente através de sua relação com a monarquia marroquina (DARIF, 2010). Em alguns casos, uma confraria pode ganhar maior projeção dentro da sociedade através da conversão de intelectuais ou artistas que, através do uso da imagem da via mística associada ao sufismo, contribuem para fortalecer um projeto de expansão do grupo, como o que acontece na *tariqa Qadiria Boutchichia* (DALLE, 2007).

A confraria *Hamdouchia*, cuja história remonta ao ramo da *Chadilia* no Marrocos e que me serviu como espaço de interlocução inicial no cenário da vida religiosa da vila de *Sidi 'Ali*, exerce influência política na província de *Meknes-Tafilalet*. Alguns de seus membros que visitam periodicamente a vila de *Sidi 'Ali* se encontram ligados a algum cargo burocrático exercido na prefeitura de *Meknes* ou até mesmo na capital do país (*Rabat*). Ainda que atualmente a vila seja alvo de um longo debate sobre a questão da sucessão<sup>7</sup> na *tariqa*, a influência da *Hamdouchia* é determinada pela produção agrícola (azeitonas, óleo de azeitona e criação de animais) na região, além de uma rede política urbana estruturada a partir das mais diversas *zawiyas*<sup>8</sup> espalhadas pelas cidades no Marrocos e fora dele<sup>9</sup>.

## **Santidade e sufismo no Marrocos: um exemplo a partir da *Hamdouchia***

Cornell (1998) observou uma multiplicidade de crenças e práticas rituais constitutivas do Marrocos desde o período de introdução do Islã no século VII na região do *Magreb*, sob a forma de um sufismo mais orientado para um pietismo (primazia do sentimento na experiência religiosa) do que de uma forma de pensamento metafísico (teologia racionalista) produzido somente por autoridades religiosas. A consequência disso seria atestada pela autoridade exercida pelos santos (*awliya*) através dos valores por eles suscitados na população local. Nesse sentido, a ideia de uma santidade associada a

personalidades dotadas de poder (*baraka*) se torna fundamental para compreender este processo religioso no país.

A noção de santidade envolve não só proximidade com a presença Divina (*walaya*), mas também o exercício de uma autoridade mundana (*wilaya*). Este último termo se refere à relação entre um mestre (*shaykh*) e seus adeptos (*murid*), enquanto a primeira noção é usada para descrever sua relação com Deus. São esses dois aspectos interligados (*wilaya* e *walaya*) que dão ao *shaykh* seu *status* numa comunidade religiosa como agente divino apto a guiar seus discípulos tanto nas questões religiosas quanto nas questões que envolvem a política. Ambos os aspectos (mundano e religioso) são qualidades constitutivas da noção de santidade. Cabe destacar que a dicotomia entre poder secular e religioso, na constituição do modelo de autoridade no contexto marroquino, é uma divisão artificial para indicar como se entrelaçam as relações políticas e religiosas no país. Além disso, o *status* de cada *shaykh* é confirmado pela capacidade de fazer milagres (*karamat*) perante sua comunidade religiosa, o que coloca a questão da prova (rotinização da *baraka*), constante entre os Sufis.

A confraria Sufi marroquina *Jazuliyya*, por exemplo, como analisou Cornell (1998), usou a doutrina segundo a qual os santos seriam os *berdeiros dos profetas* e uma personificação universal da *realidade vivida pelo profeta Mohammed (tariqa Mohammedia)* para justificar o envolvimento das ordens Sufis na vida política do país. Neste sentido, pode-se afirmar que diversos grupos puderam formar parte da elite religiosa nos territórios que viriam a ser o Marrocos. Mais tarde, o resultado disso seria a imbricação dessas estruturas religiosas com o regime político do sultanato<sup>10</sup>.

Os santos no sufismo seriam uma denominação para determinados homens que possuiriam os seguintes atributos: 1) descendência da família do profeta *Mohammed*; 2) portador de poderes (*baraka*) entre seus devotos, sobretudo por meio de milagres (*karamat*); e 3) um modo de vida exemplar, que muitas das vezes expressa determinadas virtudes morais (GELLNER, 1969). Seja como for, a figura dos santos é responsável pela produção de um discurso de poder e de autoridade configurando assim a sua forma de organização na estrutura do sufismo marroquino (CORNELL, 1998).

A confraria *Hamdouchia* encontra-se ligada à figura de Sidi<sup>11</sup> 'Ali ben Hamdouche (1666 - 1722), responsável pela constituição do que hoje assume a forma de uma vila

rural (distrito de *Mrbassijine* localizada na província de *Meknes-Tafilaleh*) encravada nas montanhas de *Zebel Zerboun*. Sua história remonta a de uma personalidade envolvendo práticas devocionais amplamente reconhecidas como virtuosas, além da demonstração de diversos milagres (*karamat*) ao longo de sua vida. A genealogia de *Sidi 'Ali ben Hamdouche*<sup>12</sup> faria parte, segundo os interlocutores da confraria *Hamdouchia*, da linhagem direta dos descendentes do profeta *Mohammed* no Marrocos, denominada de *shurfa* (sing. *sharif*).

Esse termo foi usualmente utilizado pelas mais variadas confrarias Sufis existentes no país através da ideia de que a linhagem desses homens garantiria o acesso e a distribuição de *baraka*. Tal fato se verifica no plano da política quando se observa que o *status* proveniente de uma determinada *shurfa* confere a certos indivíduos posição de prestígio na sociedade marroquina. Não é por acaso que a monarquia atual (dinastia *Alauíta*) também se encontra representada nessa genealogia (sistema de linhagens<sup>13</sup>) que a liga diretamente ao profeta *Mohammed*.

Desse modo, torna-se evidente como religião e política encontram-se mutuamente implicadas no contexto marroquino. Geertz (2004) esboçou um modelo em que se reconhece uma série de conflitos entre os produtores de ordem e de rebelião no campo social do Marrocos através do mito da atuação de homens santos, reconhecidos por sua veemente devoção a Deus (leia-se *baraka* como carisma religioso) e ousadia ao desafiar ações injustas por parte do sultão (autoridade política). Os séculos XVII e XVIII seriam marcados pela expansão do *marabutismo* a partir desse modelo, o que justificaria a cooptação e incorporação de muitas dessas linhagens de homens santos para o quadro da *shurfa* marroquina.



Foto 01 – Panorama do mausoléu de *Sidi 'Ali ben Hamdouche*. Foto do autor. Março de 2012.

Esse modelo religioso tanto atesta a reputação de determinados homens enquanto pertencentes a uma ordem sagrada, onde Geertz (2004) nunca explicitou a constituição dessa ordem, como parece ser o caso dos santos, quanto proporciona também a exclusão de outras linhagens de santidade no plano da política marroquina. Quando me refiro à reputação ou a exclusão desses homens tidos como santos, isso deve ser remetido não ao carisma desenvolvido por parte deles, mas sim ao grau de poder e autoridade investidos neles e em seus descendentes (CORNELL, 1998). Entretanto, cabe salientar que muitos desses homens santos e seus descendentes não irão se constituir em uma organização religiosa nos moldes de uma instituição Sufi tradicional.

A busca pelo reconhecimento dessas linhagens por parte dos descendentes dos santos junto às instâncias políticas marroquinas dá-se por meio de um conjunto de práticas populares ainda atuantes, como no caso das peregrinações, além da capacidade de dispor de relíquias e objetos religiosos nos espaços visitados pelos peregrinos. Caso contrário, essas linhagens podem se perder ao longo do tempo. Um exemplo disso se encontra presente na vila de *Sidi 'Ali*. Nos arredores das montanhas de *Jebel Zerhoun*,

estão localizadas as cinco *qoubbas* (estrutura em forma de cúpula que indica a presença de um túmulo) de santos com pouca expressividade de culto visto a condição de abandono e de destruição parcial dessas estruturas. Esses santos não exercem qualquer papel relevante na lógica de peregrinação existente na vila, uma vez que a dinâmica religiosa local encontra-se voltada para o seu principal santo: *Sidi 'Ali ben Hamdouche*.

Somente o discípulo mais famoso de *Sidi 'Ali*, *Sidi Ahmed Dgboughi*<sup>44</sup>, é capaz de atrair peregrinos ao seu mausoléu (localizado a 2 km da vila de seu mestre), justamente porque esta prática faz parte de um ciclo ritual que se inicia em *Sidi 'Ali* pelos peregrinos. Isso acontece porque tanto *Sidi 'Ali ben Hamdouche* quanto *Sidi Ahmed Dgboughi* se constituem nas principais figuras da *tariqa Hamdouchia*, popularmente difundida e legitimada pelo poder político-religioso no Marrocos. Quanto aos demais santos locais, eles não chegam a ter expressividade de culto na província de *Meknes-Tafilalet*, devido ao poder concentrado pelos descendentes desses dois santos sobre as atividades (religiosas e agrícolas) da região.

### **As narrativas sobre *Sidi 'Ali ben Hamdouche* e seus usos na vila**

Os relatos que envolvem o santo fundador da vila (*Sidi 'Ali ben Hamdouche*) são os mais recorrentes no imaginário de seus descendentes, moradores locais e peregrinos. O mito descreve que *Sidi 'Ali* após sair da Universidade de *Qarawiyyin*<sup>15</sup>, localizada na cidade de *Fez* (a 25 km de *Meknes*), teria decidido morar nas montanhas de *Jebel Zerboun* para levar uma vida exemplar baseada nas prescrições das escrituras islâmicas (no caso, o *Alcorão*<sup>16</sup> e os *Hadiths*<sup>17</sup>). A partir desse isolamento, voltado para o estudo do Islã, *Sidi 'Ali* teria alcançado reconhecimento como modelo de virtude na aplicação das práticas da religião no cotidiano e, conseqüentemente, teria se tornado um homem dotado de poderes (*baraka*).

A montanha, além de ser um elemento contemplado em diversas passagens do *Alcorão*, é tida como o local mais próximo de Deus segundo os moradores locais. Ainda segundo o mito local, *Sidi 'Ali* organizou sua vida nas encostas de *Jebel Zerboun* por muitos anos a partir de suas práticas monásticas específicas (caminhadas, orações próximas a fontes d'água e a recitação<sup>18</sup> dos nomes de Deus). Conforme o tempo passava, o conhecimento de *Sidi 'Ali* sobre a religião islâmica somente aumentava, o que lhe garantiu o acesso ao poder (*baraka*) vindo de Deus e a materialização de milagres



(*karamat*), na vida das pessoas através de seu contato.

Uma história circulante na vila, principalmente entre os moradores locais, descreve que a aquisição de *baraka* por *Sidi 'Ali* teria se dado por meio de *Bou Rabid Echaki*<sup>19</sup>, um homem reconhecido por sua reputação religiosa. O mito narra que *Bou Rabid Echaki* teria adoecido durante uma viagem que realizava com seus quarenta discípulos pelas montanhas de *Jebel Zerhoun*. Enquanto aguardava sua recuperação, *Bou Rabid Echaki* decidiu realizar um teste entre os discípulos em *'Ayn Kabir*, uma fonte d'água que marca um dos pontos iniciais da construção da vila de *Sidi 'Ali*.

Após discursar perante todos os presentes no local, *Bou Rabid Echaki* teria indagado a seus adeptos quem poderia tomar a água que ele havia reservado em um copo, dotada de propriedades poderosas. Todos os seus discípulos se recusaram ante a constatação da saliva deixada no copo por *Bou Rabid Echaki*. Entretanto, *Sidi 'Ali ben Hamdouche*, que passava pelo local, não titubeou ante o desafio proposto. Bebeu do copo até o fim e foi embora em silêncio. Horas depois, *Bou Rabid Echaki* viria a falecer, deixando todo seu poder (*baraka*) para *Sidi 'Ali*.

O mesmo modelo de transmissão de *baraka*, porém com detalhes diferenciados quanto a suas formas, foi exposto por Geertz (2004) no final dos anos de 1960, para traduzir o fenômeno do *marabutismo* no Marrocos. Anos mais tarde, Vincent Crapanzano (1973) registrou outras versões desse mesmo episódio em outros grupos<sup>20</sup> religiosos (no caso, a *Hamadsha*) devotos a *Sidi 'Ali*. Seja como for, a *tariqa Hamdouchia* continua a explorar essas histórias de aquisição de *baraka* quando se trata de justificar a preservação do mausoléu do santo (datado do século XVII) junto aos peregrinos.

As visitas ao mausoléu de *Sidi 'Ali* garantem uma renda financeira aos descendentes do santo ao longo do ano, visto a quantidade de peregrinos oriundos das mais variadas partes do país ao santuário. As doações ao mausoléu podem ocorrer na forma de dinheiro, depositado em um baú de madeira (*sodoq*), ou na forma de oferendas (garrafas de água de rosa, velas, incensos, pães e até tapetes) aos responsáveis do dia pelo local. Além disso, os comércios provenientes das lojas existentes na vila (roupas, calçados e artigos religiosos dos mais diversos), onde inclusive muitos descendentes são os proprietários, garantem os demais fluxos monetários internos da *tariqa*.

Entre alguns de meus interlocutores<sup>21</sup>, *Mohammed* (35 anos, solteiro e comerciante) é dono de uma dessas lojas há oito anos, desde o falecimento de seu pai. Sua relação com os peregrinos que visitam o local dá-se estritamente no plano comercial, porque, segundo *Mohammed*, muitos de seus produtos disponíveis acabam nem sendo direcionados para a peregrinação à *Sidi 'Ali*<sup>22</sup>. *Rachid* (45 anos, casado e agricultor de azeitonas) é dono de um hotel<sup>23</sup> que serve de estadia para muitos peregrinos. Ele procura desenvolver laços sociais com alguns de seus frequentadores visto a recorrência dos mesmos indivíduos ou grupos de pessoas a cada novo ciclo de atividades na vila. Em resumo, esses dois exemplos acabam por evidenciar os graus de envolvimento e de participação de cada descendente de *Sidi 'Ali* na dinâmica religiosa a partir do sistema de peregrinação local.

Além disso, muitos peregrinos são responsáveis por atualizar ou expandir os temas de transmissão de *baraka* contidos nas narrativas míticas. *'Ayn Kabir*, a fonte d'água próxima ao mausoléu de *Sidi 'Ali*, e que não é controlada pela *tariqa Hamdouchia*, serve como ponto nodal no circuito de peregrinação por se destacar como local de passagem donde os peregrinos buscam levar consigo galões de água de até cinco litros, extraídos dos córregos. Muitos se utilizam dessa água para beber, cozinhar ou tomar banho,<sup>24</sup> a partir da crença de que a *baraka* do santo pode facilitar a realização de desejos (formação de casamentos, fertilidade feminina, busca por empregos) ou mesmo a cura para doenças.

Uma marroquina (*Nádia*, 40 anos, desempregada) visitou o local com seu marido francês (*'Ali*, 32 anos, vendedor) de família marroquina. Ela estava motivada a visitar *'Ayn Kabir* pela terceira vez para agradecer seu recente casamento e também para conseguir residir na França, o que, segundo ela, só seria possível por meio do contato com *baraka*. Quanto a seu marido, tudo era novidade. Foi, inclusive, sua primeira vez na vila de *Sidi 'Ali*.

Após lavar seus cabelos em um dos córregos de *'Ayn Kabir*, Nádia virou-se para a direção da nascente e agradeceu a *Sidi 'Ali* por sua eficácia. Em seguida, ela pagou o equivalente a 10 *dirbams*<sup>25</sup> (1,20 dólares em 2012) para um dos responsáveis pelo local (um não descendente do santo) em troca de um galão de cinco litros de água do córrego. Ela disse que levaria a água para beber e para cozinhar em sua casa, reconhecendo valor terapêutico em suas propriedades. “E quando acabar este galão, eu volto de novo. Quem

sabe agora com um filho nos braços” (N.; entrevista, 17/09/2012), concluiu a peregrina sorrindo. Neste sentido, o ato da peregrinação (*ziyara*) permite o contato com novas formas de bençãos (*baraka*) e o reforço das anteriores por intermédio do santo.

Cabe destacar que novos usos e símbolos religiosos são incorporados e mobilizados pelas motivações as mais diversas<sup>26</sup>, à dinâmica religiosa da vila. Todavia, a *tariqa Hamdouchia* exerce um controle sobre os tipos de práticas (preces e orações em horários estabelecidos) assim como sobre os objetos ofertados no mausoléu (dinheiro, garrafas de água de rosa, velas, incensos, pães e tapetes). Tais ações procuram evitar os desvios (*bid'a*) das formas tradicionais<sup>27</sup>. Neste sentido, as ações dos descendentes de *Sidi 'Ali* cumprem um papel fundamental na definição da noção de *baraka* do santo e tornam seu acesso somente possível através dessas formas de poder e de autoridade sobre o sistema de peregrinação vigente no mausoléu.

### **A interdição da tumba de *Sidi 'Ali* e a nova *zawiya* para os peregrinos**

Desde que iniciei minhas investigações em 2012 na vila de *Sidi 'Ali* durante o *Mawlid al-Nabawi* (celebração do Aniversário do Profeta), parte do mausoléu encontra-se fechado para obras de reparo em suas estruturas internas. Segundo a *tariqa Hamdouchia*, o risco de desabamentos por causa do mau estado de conservação, especialmente nas áreas que levam à tumba do santo, poderia colocar em risco a vida das pessoas. Na época, eu pude visitar internamente o mausoléu com alguns descendentes do santo e comprovar a necessidade dessas restaurações a partir da quantidade de estacas de madeira e de andaimes metálicos existentes, que fixam parte do teto em alguns desses recintos.

Essas contenções foram realizadas por engenheiros contratados pelo Ministério de *Habous* e de Assuntos Islâmicos<sup>28</sup> que, desde o ano de 2010 segundo a *tariqa Hamdouchia*, tem se proposto a firmar um acordo de restauração do local como parte da nova política do governo de *Mohammed VI* (no poder desde 1999), de apoio às estruturas religiosas que formariam um patrimônio histórico no país. Apesar do discurso de preservação deste santuário fundado no século XVII, em meu retorno ao local em 2015 não observei mudança na paisagem da vila. Entretanto, tal situação não inviabiliza a ida de peregrinos ao local.

Diante da impossibilidade de patrocinar a reforma completa do mausoléu, a *tariqa Hamdouchia* optou por transformar uma antiga sala de orações (*mussala*) em uma nova *zawiya* para receber os peregrinos (ver sua localização na foto 01). As duas portas do mausoléu, que serviam de entrada aos visitantes para a tumba de *Sidi 'Ali*, agora são altares para o depósito de oferendas (garrafas de água de rosa, velas, incensos e, até mesmo pães), além do recolhimento de dinheiro em pratos de palha (*t'bag*) sob responsabilidade de alguns descendentes do santo. Neste sentido, cabe destacar a escolha de determinados indivíduos com funções bem definidas neste primeiro local de contato com os peregrinos que visitam o mausoléu.



Foto 02: Oferendas nos portões do mausoléu de *Sidi 'Ali ben Hamdouche*. Diante da impossibilidade de visitar a tumba do santo, velas, garrafas de água de rosa, incensos e até mesmo pães são depositados nos degraus. A utilização de um tecido verde sobre a escadaria do mausoléu (cor por excelência da religião islâmica e presente na cobertura da maioria das tumbas dos santos no Marrocos) fornece um espaço para a demonstração pública das intenções dos peregrinos em suas atividades religiosas no local. Foto do autor. Setembro de 2012.



Foto 03: Peregrinos e suas ofertas durante o *Mawlid al-Nabawi* (celebração do Aniversário do Profeta). Foto do autor. Janeiro de 2015.

Esses homens, ocasionalmente, ocupam uma posição de estudiosos e conhecedores do *Alcorão* (*fqib*<sup>29</sup>, pl. *fuqaba*) junto aos visitantes, auxiliando-os durante a peregrinação ao mausoléu. Após a entrega de dinheiro ou dos objetos tradicionais da peregrinação (*ziyara*) ao santo, preces podem ser requisitadas pelos peregrinos ao *fqib* como forma de reforçar seu pedido por *baraka*, assim como marcar sua intenção no cumprimento do ciclo ritual de visitas ao santuário. Porém, há indivíduos que não se satisfazem em apenas deixar suas oferendas e seus votos na entrada do mausoléu. Para esses peregrinos, a *tariqa Hamdouchia* organizou uma nova *zawiya* para indicar que a *baraka* do santo pode residir em outros espaços, além do acesso da tumba interdita.



Foto 04 – Interior da *mussala* transformada em *zawiya* para a recepção dos peregrinos. Note a existência de baús que recebem dinheiro (o da direita) e objetos (o da esquerda), bem como garrafas de água de rosas, velas, incensos e até mesmo pães. Ao fundo, duas bandeiras da *Hamadsba*, um grupo que possui vínculos identitários de *murid* (discípulo / devoto) de Sidi 'Ali ben Hamdouche. Foto do autor. Abril de 2012.

Quem opta por seguir as escadas do mausoléu passa por uma área que contém a lápide de oito descendentes da *tariqa Hamdouchia* até chegar à nova *zawiya*. Logo na entrada o peregrino se depara com dois baús: o primeiro (*sodoq*), onde seu dinheiro pode

ser depositado, e o segundo, onde o *fqih* do dia recebe os objetos ofertados por ele. Diferente do que acontece nas portas do mausoléu, os peregrinos procuram sentar-se e acomodar-se (muitos, inclusive, dormem), permanecendo no recinto bastante tempo para entrar em contato com a presença do santo.

A impossibilidade de se ter acesso à tumba do santo não implica perda de *baraka* por parte dos peregrinos. Ela está garantida justamente pela presença de três descendentes de *Sidi 'Ali* no recinto, os quais se revezam na recitação do *Alcorão*, durante o período de visitas. Além disso, parte dos visitantes demandam preces a esses homens, em troca de pagamento em dinheiro, para que eles intercedam na distribuição da *baraka* proveniente de *Sidi 'Ali*.

*Haja* (35 anos, casada, dona de casa e residente de *Meknes*) visitou a *zawiya* acompanhada de seu marido *Abdel* (40 anos, funcionário da prefeitura). Era a quarta vez que se encontravam em *Sidi 'Ali* desde que se casaram em 2006. *Haja* fazia a peregrinação com o intuito de engravidar. O casal permaneceu na *zawiya* por cerca de 20 minutos, sentado no chão, conversando entre si. Em um momento, *Haja* estendeu as mãos, em formado de conchas rente ao corpo, e recitou uma prece a *Sidi 'Ali*. *Abdel* estava confiante na *baraka* do santo a partir de suas doações junto aos descendentes. Antes de saírem, *Haja* deu o equivalente a 20 *dirhams* (2,50 dólares em 2012) ao *fqih* do recinto e pediu-lhe que uma prece fosse a ela direcionada.

A nova *zawiya* parece atender as demandas dos peregrinos que visam ter contato direto com o santo mesmo que seu local original se encontre interdito. Os descendentes do santo usam a estratégia de recitar uma quantidade de preces em conjunto sempre que são acionados, sobretudo a partir das doações em dinheiro. As seqüências das preces muitas vezes expõem a temática da aquisição da *baraka* presente nas narrativas de *Sidi 'Ali* como meio de materializar os pedidos dos visitantes. Além disso, a escolha da *tariqa Hamdouchia* em preservar seus descendentes no novo local garante a presença e circulação de *baraka*, uma vez que um conjunto de práticas (tempo de permanência, conduta no local e formas de preces) pode ser compartilhada entre descendentes e peregrinos.



Foto 05 – Interior da *mussala* transformada em espaço de recepção para os peregrinos. A *qibla* (local que aponta a direção de *Meca*) garante o suporte das orações evocadas pelos peregrinos para a obtenção da *baraka* de Sidi 'Ali. Note que sua estrutura exhibe um quadro referente à *shabada* (frases de testemunho da crença muçulmana), um relógio no auxílio do tempo para a realização das orações e alguns *Haddiths* (produção textual que contém diversas narrativas sobre a vida do profeta *Mohammed*). Foto do autor. Abril de 2012.

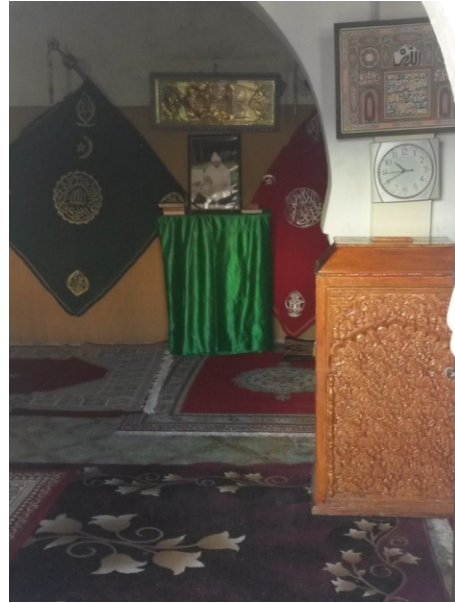


Foto 06: Mudança no interior da *mussala* transformada em espaço de recepção para os peregrinos. A foto sobre o móvel de madeira ainda exhibe o rei do Marrocos (*Mohammed VI*) lendo o *Alcorão*. Porém, diversos objetos foram realocados (relógio, velas e tapetes) ou suprimidos, como a *qibla* durante minha segunda estadia no campo. Foto do autor. Janeiro de 2015.

Durante a segunda visita ao local em 2015, uma mudança espacial realizada pela *tariqa Hamdouchia* na *zawiya* chamou minha atenção para o valor dado às preces realizadas pelos descendentes junto aos peregrinos. A *qibla* (ver foto 05) havia sido encoberta por uma esteira de palha, que corria ao longo das quatro paredes do recinto, ocultando assim dos visitantes sua localização. O móvel de madeira que continha a foto do rei atual do Marrocos (*Mohammed VI*) lendo o *Alcorão* foi posicionado à frente da posição antiga da *qibla* formando uma espécie de altar no recinto. Além disso, as bandeiras da *Hamadsha* foram realocadas atrás da foto do rei, ocultando completamente as estruturas anteriores da *qibla*.

A ideia, segundo alguns interlocutores, foi a de estabelecer um local onde as preces dos peregrinos fossem direcionadas ao santo a partir da contribuição dos descendentes na interseção e circulação da *baraka*. Assim, o local destinado às orações individuais / coletivas (*mussala*) passou a ser um local de preces individuais (*zawiya*) organizada pela presença dos descendentes do santo (*shurfa*). Neste sentido, o controle existente na dinâmica do mausoléu de *Sidi 'Ali* continuava a atuar através de suas formas tradicionais como o uso do sistema de linhagens que ligam os santos à descendência com o profeta *Mohammed*.

### Considerações finais

A dinâmica espacial da nova *zawiya* atende aos interesses da *tariqa Hamdouchia* na preservação de sua imagem como *guardiões* da *baraka* do santo, embora sua relíquia principal (a tumba) se encontre sem acesso público. Diante da impossibilidade de visitas a essa fonte de *baraka*, a transformação de uma sala de orações (*mussala*) em um centro ritual (*zawiya*) não alterou o regime de peregrinação (*ziyara*) em *Sidi 'Ali*. Neste sentido, não é a existência material do corpo que importa, mas sim a presença da *baraka* (BOISSEVAIN, 2006). A manipulação de *baraka* para um segundo local pôde se realizar através da ênfase nas preces realizada pelos descendentes do santo. As peregrinações foram, então, ampliadas a partir dessas ações dos descendentes, que explicitaram a existência e circulação de *baraka* por meio de suas preces. Com o tempo, a *tariqa Hamdouchia* acionou as formas tradicionais para o projeto de reestruturação interna do grupo a partir do resgate da noção de santidade vinculada à linhagem direta dos descendentes do profeta *Mohammed* (*shurfa*) ainda atuante no Marrocos.

Por fim, mesmo que agravado pelo impasse das obras financiadas pelo governo marroquino na restauração do mausoléu, o Ministério de *Habous* e de Assuntos Islâmicos não se omitiu diante de outros temas importantes para a *tariqa Hamdouchia* referentes ao controle de seu santuário. Ao longo dos *Mawlid al-Nabawi* (celebração do Aniversário do Profeta) que pude observar nos anos de 2012 e 2015, uma estrutura patrocinada pelo governo marroquino garante o acesso seguro aos peregrinos. É comum encontrar guardas rodoviários mobilizados na organização do trânsito das estradas rumo à vila, além de um aparato (carros de bombeiros e ambulâncias) de prevenção a acidentes durante o ciclo de peregrinações à *Sidi 'Ali* e nas demais localidades<sup>30</sup> de *Zebel Zerhoun*.



A finalização de uma nova mesquita<sup>31</sup> na vila (que segue os modelos arquitetônicos do governo de *Mohammed VT*) parece ter motivado os descendentes do santo para o início das obras de restauração no mausoléu. Seja como for, a maneira encontrada pela *tariqa Hamdouchia* para a resolução de seus problemas temporários (como a interdição do mausoléu) foi mediada por formas tradicionais de discurso e práticas religiosas, bem específicas do Marrocos. O controle desse circuito de peregrinação à vila de *Sidi 'Ali* estabelece um ponto nodal para o projeto de reestruturação interno do grupo.

## Notas

1. Qualquer palavra a ser destacada no corpo do texto e palavras estrangeiras (árabe) aparecerão em itálico.
2. Entendo o termo grupo como equivalente da noção de comunidade elaborada por Max Weber (1968) baseada no sentimento subjetivo de pertencimento dos agentes.
3. Entendo o termo autoridade como o definido por Weber (2004; 1982).
4. Entendo as hagiografias como um conjunto de descrições da vida de algum santo (*wali*, pl. *awliya*) que visam dar visibilidades as virtudes e as capacidades miraculosas (*karamat*) desses agentes religiosos.
5. Entendo as peregrinações como processos sociais, ou seja, como fenômenos liminares e que revelam em suas relações sociais a qualidade de *communitas* (TURNER, 2008).
6. A palavra significa ancião em árabe, sendo um título de respeito usado para designar as autoridades religiosas muçulmanas.
7. A confraria *Hamdouchia* se encontra sem um *shaykh* desde 1980, segundo dois interlocutores do grupo que moram na vila de *Sidi 'Ali*. Desde essa época, o filho do *shaykh* não conseguiu organizar, sobretudo a partir de sua figura, uma unidade política diante das demais famílias ligadas a confraria. Após sua morte em 2004, coube ao neto do último *shaykh* a busca, mesmo que minimamente, por seu reconhecimento (autoridade política) entre a maioria de seus associados visando uma cooperação e reestruturação interna.
8. Local ritual ou centro das atividades religiosas ligadas a uma confraria Sufi. Acrescentarei um *s* no final da palavra para indicar o seu plural.
9. Foi-me relatado por membros da confraria *Hamdouchia* a presença de *zawiyas* ligadas a esta confraria religiosa na Argélia e, também, na Tunísia durante meu trabalho de campo.
10. A dinastia *Alauita* assumiu o poder nos territórios marroquinos em 1664 e, até o presente, governa o país na forma de uma monarquia.
11. A palavra *Sidi* no Marrocos adquire uma conotação formal que envolve admiração e respeito. Desta forma, essa rubrica é relegada a pessoas reconhecidas por suas virtudes morais em vida, servindo de modelo exemplar para os demais. O termo *Lalla* se refere às mulheres que possuem esse *status*.
12. *Sidi 'Ali*, segundo a confraria *Hamdouchia*, seria descendente de *Idriss I* (745 - 791) responsável por trazer o Islã ao Marrocos e de ter fundado a primeira dinastia (*Idrissidas*) sobre seus territórios.
13. A dinastia *Alauita* remonta a história do reinado de *Moulay Idriss* (788-791), responsável pela primeira dinastia no Marrocos (*Idrissidas*). *Idris I* era neto de Hassan, filho de *'Ali* e neto do profeta *Mohammed*.
14. Não tive acesso na vila, nem na forma de documentos, a uma cronologia detalhada referente à vida de *Sidi Ahmed Dghoughi*. Um dos poucos registros que obtive sobre sua vida é a de que ele estaria ligado, em sua origem, às tribos existentes do Sahara (sul do Marrocos).

15. Uma das mais antigas universidades do mundo criada por volta no ano de 859 a.d.
16. O *Alcorão* é o resultado textual da recitação da palavra divina por *Mohammed* entre os anos de 610 e 632 a.d.
17. Os *Hadiths* (acréscimo meu do *s* para indicar o seu plural) são as coleções de tradições sobre a vida do profeta *Mohammed* registradas por seus companheiros e compiladas após a sua morte ao longo dos anos.
18. Prática denominada de *dhikr* entre os Sufis.
19. Não tive acesso na vila, nem na forma de documentos, a uma cronologia referente à vida de *Bou Rabid Echaki*.
20. Organizações ou irmandades religiosas (*ta'ifa*, pl. *tawa'if*) que tem como característica a filiação (sistema de linhagens) a um santo e a presença de ritmos musicais na execução de ritos particulares. O termo organização expressa a referência a um local particular para os encontros dos membros de um grupo.
21. Preservarei os nomes dos meus interlocutores através de sua substituição por outros. A idade, estado civil, ocupação e residência dos interlocutores atestam para a multiplicidade dos indivíduos que compuseram a pesquisa etnográfica.
22. No caso, muito desses objetos são utilizado ao culto de *Aisha Qandisha*, uma gênica (*jinn*, pl. *jnun*) bastante reconhecida no país. Os *jnun* são seres invisíveis feitos de fogo e que compõem o universo simbólico da religião islâmica. A palavra *jnun* no Marrocos é o plural do termo *djinn*, que também é usado nos demais países que possuem o Islã como código e discurso cultural. Um ser feminino deste tipo recebe, às vezes, a denominação de *jinniya*.
23. Eu iniciei quase toda a minha pesquisa etnográfica neste local visto a facilidade de se entrar em contato com os visitantes direcionados aos mais variados circuitos de peregrinação na vila.
24. É possível tomar banho em *'Ayn Kabir* a partir das três instalações (estruturas de concreto) construídas pelos responsáveis locais mediante um pagamento.
25. Moeda corrente no país representada pelas iniciais MAD.
26. O sonho (dimensão onírica), muito das vezes, aparece atrelado aos relatos dos peregrinos como uma justificativa para se realizar a peregrinação.
27. O culto aos santos também é vista como desvio (*bid'a*) por parte de grupos ligados a *salafyya*. Esse termo é usado para designar diferentes correntes reformistas que procuravam restaurar o que eles consideravam como o Islã dos *precursores/ancestrais* (*salaf*), ou seja, do profeta e seus companheiros.
28. O Ministério de *Habous* (termo islâmico relacionado à legislação de propriedade da terra) e de Assuntos Islâmicos foi criado pela monarquia marroquina para dotar o governo de um instrumento de execução que fortalecesse sua política religiosa no país. Em realidade, com a criação das duas terminologias, o Estado marroquino adotou uma burocracia religiosa que visa controlar as práticas públicas referido em um sistema de normas oficiais que fixam as condutas e os seus limites que não podem ser transgredidos.
29. O *fqih* pode assumir três funções distintas. Em primeiro lugar, ele é reconhecido como um jurista para assuntos que envolvem a jurisprudência islâmica como, por exemplo, dúvidas sobre algum aspecto das orações obrigatórias que os muçulmanos devem realizar ao longo dia. Num segundo plano, ele é tido como uma pessoa capaz de recitar o *Alcorão* através de seu grau de memorização. Ele pode acionar e selecionar trechos das escrituras sagradas para a decodificação do Islã como idioma religioso que deve permear a conduta moral dos indivíduos. Por último, o termo *fqih* pode remeter à figura do professor ligado as primeiras fases da infância de uma pessoa sendo este o responsável pela alfabetização das crianças em língua árabe e os primeiros ensinamentos da religião islâmica. A primeira forma possui um caráter mais informal (atribuição tradicional) e quanto para as outras duas, apresentam um caráter mais popular nas sociedades islâmicas.
30. Refiro-me refiro principalmente as peregrinações à *Moulay Idriss* (primeira capital imperial do Marrocos).
31. Em 2012, eu pude presenciar o início dessas obras com membros da *tariqa Hamdouchia*.

## Referências bibliográficas

BALDICK, Julian. **Mystical Islam: an Introduction to Sufism**. London: I.B. Tauris, 1989.

BOISSEVAIN, Kátia. **Sainte parmi les saints: Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine**. Paris: Maisonneuve et Larose, 2006.

BOUBRIK, Rahal. **Saints et société en Islam**. La confrerie ouest saharienne Fadiliyya. Paris: CNRS Éditions, 1999.

BRUNEL, René. **Essai sur la confrérie religieuse des Aïssaouas au Maroc**. Casablanca: Editions Afrique Orient, 1926.

CHELHOD, Chelhod. La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré. In: **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 148, n. 1, p. 68-88, 1955.

CORNELL, Vincent. **Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism**. Austin: University of Texas, 1998.

CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Etnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.

DALLE, Ignace. **Maroc: Histoire, société, culture**. Paris: La Découverte/Poche, 2007.

DARIF, Mohamed. **Monarchie Marocaine et Acteurs Religieux**. Casablanca, Afrique Orient, 2010.

DENFFER, Dietrich Von. Baraka as basic concept of muslim popular belief. In: **Islamic Studies**, v. 15, n. 3, p. 167-186, 1976.

DERMENGHEM, Émile. **Le culte des saints dans l'islam maghrébin**. Paris: Gallimard, 1954.

DOUTTÉ, Edmond. **Magie et religion dans l'Afrique du Nord**. Alger, A. Jourdan, 1909.

\_\_\_\_\_. Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Suite). In: **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 41, p. 22-66, 1900a.

\_\_\_\_\_. Notes sur L'islam Maghribin: Les Marabouts (Fin). In: **Revue de l'histoire des religions**, Paris, v. 41, p. 289-336, 1900b.

DRAGUE, Georges. **Esquisse d'histoire religieuse du Maroc: confréries et zaouias**. Paris: Peyronnet, 1951.

EICKELMAN, Dale. **Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

EVANS-PRITCHARD, Evans. **The Sanusi of Cyrenaica**. Oxford: Clarendon Press, 1949.

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GELLNER, Ernest. **The Saints of the Atlas**. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

GHOULAICHI, Fatima. **Of Saints and Sharifian Kings in Morocco: Three Examples of Reimagining History through Reinventing King/Saint Relationship**. Master's Thesis. College Park, University of Maryland, 2005.

GIBB, Camila. Baraka without Borders: Integrating Communities in the City of Saints. In: **Journal of Religion in Africa**, London, v. 29, n. 1, p. 88-108, 1999.

HAGOPIAN, Elaine. The Status and Role of the Marabout in Pre-Protectorate Morocco. In: **Ethnology**, Pittsburgh, v. 3, n. 1, p. 42-52, 1964.

HAMMOUDI, Abdellah. **Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

LAPIDUS, Ira. **A history of Islamic Societies**. Cambridge: University Press Cambridge, 1988.

MARCUS, Michael. The Saint Has Been Stolen: Sanctity and Social Change in a Tribe of Eastern Morocco. In: **American Ethnologist**, Washington, v. 12, n. 3, p. 455-467, 1985.

MUNSON JR, Henry. **Religion and Power in Morocco**. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

NABTI, Mehdi. **Les Aissawa. Soufisme, musique et rituels de transe au Maroc**. Paris: L'Harmattan, 2010.

NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**. Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press 2006.

PETERS, Emrys. Baraka among the Bedouin of Cyrenaica. In: **Bulletin British Society for Middle Eastern Studies**, London, v. 16, n. 1, p. 5-13, 1989.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica**. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. Bodily Mediations: Self, Values and Experience in Syrian Sufism. In: HEISS, Johann (org.). **Veränderung und Stabilität: Normen und Werte in Islamischen Gesellschaften**. Viena: Verlag der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften,

2005.

\_\_\_\_\_. **Mystical Bodies.** Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria. Thesis (Ph. D.). Department of Anthropology, Boston University, 2002.

RASCH, Margaret. **Bodies, Boundaries and Spirit Possession:** Moroccan Women and the Revision of Tradition. Bielefeld: Transcript, 2000.

SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam.** Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

TURNER, Victor. Peregrinações como processos sociais. **Dramas, campos e metáforas:** ação simbólica na sociedade humana. Niterói: EDUFF, 2008.

TRIMINGHAM, Spencer. **The Sufi Orders in Islam.** Oxford: Oxford University Press, 1971.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade.** Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. São Paulo: UnB, 2004.

\_\_\_\_\_. **História geral da economia.** São Paulo: Mestre Jou, 1968.

\_\_\_\_\_. Os três tipos puros de dominação legítima. In: COHN, G. (Org.). **Max Weber:** Sociologia. São Paulo: Ática, 1982.

WESTERMARCK, Edward. **Ritual and Beliefs in Morocco.** New York: New Hyde Park, V. I & II, 1968.

WHEELER, Brannon. **Mecca and Eden:** Ritual, Relics, and Territory in Islam. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

# **Religiosidade nos maracatus-nação pernambucanos**

## **Religiosity in maracatu-nations from Pernambuco**

**Alexandra Alencar**

Doutora em Antropologia Social -PPGAS/UFSC  
xanda.alencar@gmail.com

**Charles Raimundo**

Doutorando em Antropologia Social -PPGAS/UFSC  
charle.301@gmail.com

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar algumas reflexões sobre a religiosidade nas nações de maracatu de Pernambuco. Tal prática cultural é organizada através dos terreiros de religiões de matriz africana, mas não limitada a eles. Assim os maracatus-nação de baque virado possibilitam o diálogo com suas intersecções sociais, artísticas e comunitárias. As nações de maracatu apresentam produções de sentidos - expressas na condução de seu cortejo, na organização social e na forma como os maracatuzeiros pensam e agem - que marcam aspectos da cultura negra. Para tal fim colocamos nossas vivências junto às nações de maracatu pernambucanas em conversas com obras que versam sobre o maracatu-nação e religião.

**Palavras-chave:** Maracatu-nação; Religiosidade; Cultura negra; Encruzilhada; Sentidos.

**Abstract:** This article aims to present some reflections on religiosity in maracatu nations from Pernambuco. This cultural practice is organized through *terreiros* of African-based religions, but not limited to them. As such, the *maracatus-nação de baque virado* enable dialogue with their social, artistic and communal intersections. The maracatu nations have a production of meanings - expressed in the conduct of their procession, social organization, as well as in how maracatuzeiros think and act - that makes aspects of black culture visible. To this end, we construct a dialogue between our maracatu-nation experiences and the literature that deals with the maracatu-nation and with religion.

**Keywords:** Maracatu-nation; Religiousness; Black culture; Crossroads; Meanings.

O maracatu-nação pernambucano é uma prática cultural que atualmente está difundida no Brasil e no mundo. Tal prática é atravessada por várias dimensões, entre elas: sua organização em nações - também chamadas de agremiações - em diálogo com instituições do Estado-nação brasileiro; o espetáculo, com apresentações de seu trabalho que dialogam com o mercado de bens culturais e com a indústria cultural; e sua práxis<sup>1</sup> religiosa vivenciada em rituais e apresentações de maracatu. Essas são algumas possibilidades analíticas, nas quais podemos perceber a negociação de sentidos em que os/as maracatuzeiros/as<sup>2</sup> reafirmam e recriam suas práticas culturais. Colocados esses apontamentos, este artigo pretende apresentar algumas reflexões sobre as dinâmicas religiosas do maracatu-nação de baque virado em Pernambuco.

Nas apresentações que acontecem geralmente nas ruas, percebemos o maracatu-nação em sua forma de cortejo real<sup>3</sup>, acompanhado de uma estrondosa orquestra percussiva formada por alfaias (bombos), caixas, ganzás e gonguês/agogô. Para além do naipe percussivo apresentado, encontramos nações que utilizam atabaques, agbês e patangomes em sua orquestra. Para um maior detalhamento que apresenta imagens e descrição dos instrumentos ver Alencar (2009). Ao ritmo executado por tal corpo percussivo denomina-se o nome de baque virado. Sendo comum também chamar tal orquestra, ou mesmo uma tocada, entre os/as maracatuzeiros/as, simplesmente de baque. Exemplo: - Onde será o baque amanhã mesmo? Exploraremos melhor o baque virado mais adiante.

A formação deste cortejo, em geral, vem com o estandarte da nação à frente seguido pela corte real e a orquestra percussiva. No entanto, durante o desfile competitivo das agremiações que ocorre no domingo de carnaval no centro do Recife, na passarela adaptada à Avenida Dantas Barreto, a orquestra percussiva vem à frente, entrando a certa altura no chamado recuo que fica de frente ao corpo de jurados, formando uma espécie de *corredor* onde as outras alas e personagens da corte passam para ser avaliados, assim como a execução musical do baque.

A antropóloga e ex-presidente da comissão nacional do folclore de Pernambuco (PE), a norte-americana Katarina Real (1990 e 2001), utiliza a palavra *nação* ao se referir aos maracatus considerando dois motivos principais. Um diz respeito à disputa entre os pesquisadores que estudavam tal manifestação e as conceitualizações e significados em torno da palavra *maracatu*, como Guerra-Peixe (1980) e Mário de Andrade (1959). Outra



justificativa situa-se na opinião de Veludinho, batuqueiro lendário que fez parte dos centenários Maracatu Elefante (fundado em 1800) e Leão Coroado (fundado em 1863), sendo ele mesmo um centenário - morreu com 107 anos e tocou até os 103 um bombo mestre. Segundo Veludinho, citado por Real, o nome "maracatu" foi uma invenção de "homens grandes", afirmando categoricamente que "o nome era nação" (REAL, 1990, p. 58)<sup>4</sup>.

Hoje encontramos uma gama de trabalhos acadêmicos que versam sobre a noção de nação desenvolvida sobre tal manifestação e pela maneira como os/as maracatuzeiros/as conceituam sua prática cultural. Segundo Carvalho (2007), a nação aponta para um caráter mais restrito e enraizado numa comunidade (social e religiosa). Ampliando um pouco mais essa ideia, de forma sistemática, Lima (2013) propõe que o maracatu-nação se define por seu território, religião, práticas compartilhadas e espetáculo coletivo. Tal nação remete aos laços com o xangô pernambucano<sup>5</sup>, com a forte ideia de africanidade subjacente à identidade afro-brasileira, como também à religião da jurema<sup>6</sup> e, nesse sentido, "a técnica estreitamente musical do maracatu de baque virado é mais aberta ao trânsito" (CARVALHO, 2007, p. 35).

No entanto, o exemplo do Maracatu Porto Rico de Recife parece-nos interessante para ampliar a noção de nação até aqui desenvolvida. Tal nação possui sua extensão para além de Pernambuco, através "dos filhos da nação", expressão empregada pelo mestre da mesma nação, Chacon Viana, referindo-se aos grupos e seus membros que tocam apenas a nação Porto Rico e que têm nele seu mentor espiritual e musical. Os "filhos da nação" - expressão comum nos terreiros de candomblé - encontram-se espalhados pelo Brasil e pelo mundo. Assim restringir demais tal noção a Pernambuco, acaba nos levando a reduções analíticas no mínimo simplistas. Não queremos nos alongar por hora nesta questão, porém nos parece que tal fenômeno etnográfico nos leva a (re)considerar a comunidade e o território das nações de maracatu enquanto restritas ao bairro de origem, pois há um movimento de levar suas ações para uma amplitude nacional ou mesmo internacional.

Em nossa experiência ao longo dos anos junto ao maracatu de baque virado compreendemos que a ideia de nação é fruto da experiência dos/as maracatuzeiros/as no tempo, conferindo dinamicidade a esta prática cultural, pois existe uma questão contingencial, referente às pessoas que fazem a nação em determinado período, seja nos

dias atuais ou na sua fundação. As nações são experiências vivas, logo, dinâmicas que equilibram passado e presente, tencionando uma *memória* dos mais *velhos* com as aspirações e *inovações* dos mais *novos*, algo próximo ao que os autores Edimilson Pereira e Núbia Gomes apresentam como tradição nostálgica e tradição de princípio na organização de reinados negros em Minas Gerais (PEREIRA & GOMES, 2000). Nessas dinâmicas encontramos o sentimento de pertença a uma comunidade de prática e de sentidos que passa pelo terreiro - principalmente de nação nagô, mas não restrito a esta - enquanto aglutinador dessas referências. Estas referências passam por uma lógica própria das religiões de matriz africana, simultaneamente organizando origem (ancestrais, orixás, África) e possibilitando transformações (dinâmica das nações e suas atualizações) (GOLDMAN, 2011).

Inerente à nação de maracatu está o baque virado, a força sonora propulsora do cortejo enquanto melodia e ritmo. Efetuada por batuqueiros/as, produz a base para que maracatuzeiros/as das nações cantem e dançam suas toadas. Tais toadas - também conhecidas como loas - são estruturadas, em geral, num jogo de pergunta e resposta, onde o mestre de apito ou rainha puxam a toada e o restante do cortejo responde a sua iniciativa fazendo o que se costuma chamar de coro, podendo ser a resposta igual ao que foi cantado na primeira voz ou diferenciando um pouco do que foi pronunciado. Nas letras podemos perceber diferentes relações, temporalidades e preocupações. Encontramos em seus versos culto à ancestralidade, contextos em que é feita e de como é feita essa prática cultural, além de sua referência explícita e/ou implícita à religião dos orixás.

Pergunta: No brilho da noite em Palmares ouvi/ A batida forte do tambor

Resposta: No brilho da noite em Palmares ouvi/ A batida forte do tambor

P: É festa, orixá desceu à terra/ A nação nagô espera mensagens que vem de Olorún

R: É festa, orixá desceu à terra/Com a força do baque virado nação Porto Rico fazendo darrun

P: Xangô é rei, Iansã minha rainha/ dama do paço, calunga em seus braços, meus ancestrais eu vou louvar

R: Xangô é rei, Iansã minha rainha/ 100 anos de resistência noite do dendê<sup>7</sup> vai ecoar<sup>8</sup>.

Dentro deste escopo, no cortejo real do maracatu e suas louvações gostaríamos de ressaltar, para os fins deste trabalho, a centralidade de uma personagem: a Calunga. Boneca de aproximadamente 60cm, podendo ser de madeira, cera ou pano, vestida, com

igual esmero, como a dama de paço que a carrega. *Flutuando* sobre as cabeças em cortejo, a calunga vem dançando com a dama de paço, que declara pela sua presença, para aqueles que conhecem os segredos da religião do xangô pernambucano, a referência a uma ancestralidade, aos eguns<sup>9</sup> de outros tempos, de outros carnavais. Segundo mestre Afonso Aguiar do maracatu-nação Leão Coroado, ela é uma das principais forças dentro do cortejo de maracatu e estaria no alto da hierarquia da corte.<sup>10</sup>

(...) a história da calunga é meia complicada, porque é a parte da ancestralidade, é a parte do candomblé que trabalha com os eguns, e não é todo mundo que conhece... A rainha é uma figura importante. Agora, só que ela tem que saber que na frente dela tem uma figura mais importante que é a calunga e a dama do paço que segura ela. Então é quem manda.

Além do culto aos ancestrais, através da calunga, a força sonora propulsora do baque virado e o canto das toadas que demonstra diferentes relações, temporalidades e preocupações é preciso mencionar a forma como essas nações sobrevivem financeiramente. Para além do carnaval, tais nações realizam apresentações em eventos públicos, organizados pelo Estado de Pernambuco, prefeituras municipais e ainda, em menor grau, para a iniciativa privada, onde ganham cachês que financiam parte de suas práticas. Tais eventos mostram o trabalho das nações de maracatu realizado por suas comunidades e entidades sob a forma de um espetáculo e produto a ser consumido no mercado de bens simbólicos, sendo este produto apenas a *ponta do iceberg* do trabalho interno das nações de colocar o maracatu na rua, sua luta diária por reconhecimento e, sobretudo, os sentidos que esses maracatuzeiros/as atribuem à sua prática cultural.

## O maracatu-nação como produção de sentidos e fonte de estudos

As nações de maracatu, se não estão vinculadas diretamente a algum terreiro de matriz africana, ou seja, sediadas dentro desses espaços religiosos – terreiros que em sua maioria são de candomblé de nação nagô - como é o caso da Nação de Maracatu Encanto do Pina (sediada no Ilê Axé Oxum Deym), fazem suas obrigações<sup>11</sup> nestes lugares, como é o caso da Nação de Maracatu Leão Coroado, da Nação de Maracatu Estrela Brilhante do Recife, dentre outras, para que os *trabalhos da nação de maracatu*<sup>12</sup> aconteçam de forma segura, sem obstáculos ou infortúnios quando esta sai às ruas. Nesse sentido por ser o maracatu-nação integrante de terreiros em Pernambuco, seus movimentos, fluxos, alianças e resistências assemelham-se muito, para não dizer *caminham junto*, aos acontecimentos que afetaram as religiões de matriz africana, seus

terreiros e suas práticas ao longo dos séculos XIX, XX e XXI (para um maior aprofundamento da relação entre terreiros e nações de maracatu temos as obras de Guerra-Peixe (1980), Andrade (1959), Real (1990), dentre outras).

Neste ponto podemos encontrar paralelos, ecos, histórias, registros quanto às posturas e estratégias de manutenção das nações e seus baques virados que trabalham pela noção de tradição *imutável*, um balanço entre a tradição nostálgica e a tradição por princípio (PEREIRA & GOMES, 2000). Como exemplos, temos a nação Estrela Brilhante de Igarassú, na qual até hoje as mulheres não tocam tambores e homens não dançam, ou mesmo Leão Coroado, na qual há uma preocupação de manter o mesmo baque que foi criado pelo mestre Luiz de França<sup>13</sup>; e as nações Estrela Brilhante do Recife e Porto Rico que ao longo dos anos incorporaram novos instrumentos e jeitos de se vestir. Assim, há uma disputa pela autenticidade e pureza de seus rituais e baques.

Para avançarmos mais na relação maracatu/terreiro de Xangô, procuramos trazer um pouco desta trajetória, através de uma literatura sobre as religiões de matriz africana e o maracatu-nação de baque virado, percebendo o quanto podemos explorar nesta as relações maracatu/terreiros. Dentro desta produção iniciamos a reflexão com a busca por uma *pureza*, ou *verdadeiro* ritual, em contraponto às *degenerações* destas. Nas obras anteriores à década de 1970 o contexto se refere à pureza africana nos candomblés, fomentando no meio intelectual a procura pelos detentores da verdadeira religião afro no Brasil: Bastide (1971), Santos (2012), Rocha (1994), Guerra-Peixe (1980). Tais análises geram alguns binarismos como puro/degenerado, nordeste/sudeste-sul, resistência/mistura, negro/branco, nagô/outros etc. Como crítica a esta abordagem teórica, Dantas (1988), Maggie (2001), Capone (2009), exploram os usos de África nas religiões de matriz africana e as disputas intelectuais em torno delas.

Podemos verificar diferentes abordagens, que tentam à sua maneira entender a África, o Brasil, a trajetória do negro no Brasil e suas mazelas através da religião. Na amplitude dos argumentos encontramos análises evolucionistas (PEREIRA DA COSTA, 1908; RODRIGUES, 1932), nacionalistas (FREYRE, 2003; GUERRA-PEIXE, 1980; ANDRADE, 1959), psicologistas (SEGATO, 1995), sociológicas (BASTIDE, 1971), demonstrando continuidades e rupturas, conflitos e linguagens entre África e Brasil, entre Brasil e Brasil (MAGGIE, 2001; SANTOS, 2012; CAPONE, 2009; DANTAS, 1988; TRINDADE-SERRA, 1995). Realizamos esta digressão para

apresentar algumas obras e temas relevantes para o estudo das religiões de matriz africana no Brasil que influenciam na criação e manutenção das nações de maracatu até a atualidade.

Outro interessante debate a respeito das diferenças e estratégias em torno do uso dos termos afro-brasileiro e negro, seus usos e preconceitos velados pode ser visto em Maggie (1975), Dantas (1988) e Lima (2005). Nesse sentido, a valorização ideológica da África poderia servir como índice de preconceito contra o negro. A África estaria distante, sendo os negros estrangeiros. A passagem de estrangeiros para brasileiros negros, de pele escura é que se torna um problema, optando-se no início do século XX pela diluição do negro no branco. Além do que, a palavra negro torna-se sinônimo de depreciação - magia negra, denegrir, mercado negro, entre outras - expressando racismos de linguagem arraigados e naturalizados. Pela trajetória de africanos e seus descendentes no Brasil, optamos ao longo do trabalho o uso do termo negro/a, porém não descartamos o termo afro-brasileiro/a, justamente por acreditar que esse representa africanidades no Brasil.

Dito isto, gostaríamos de realizar um breve exercício de apresentar um panorama sobre intenções e estudos do maracatu-nação de baque virado. Através dos estudos de folcloristas do início do século XX, como em Pereira da Costa (1908), Varejão (1991), Sette (1938; 1948) percebemos que o maracatu é apresentado como uma manifestação cultural do passado escravocrata. Tais autores acionaram interpretações sobre o suposto desaparecimento das manifestações dos escravizados e seus descendentes. Esta tendência interpretativa coaduna-se com as teses racialistas que vigoravam na mesma época, da inferioridade racial e dos efeitos supostos da miscigenação como capaz de deflagrar um processo de branqueamento de povos e culturas.

O médico legista Nina Rodrigues (1932) desenvolve esse tema, defendendo uma postura de não repressão aos cultos (africanos) e ao mesmo tempo, vendo na extinção do negro no Brasil uma necessidade pelo seu atraso moral e intelectual. O trabalho de Nina Rodrigues é pioneiro no estudo etnográfico sobre populações africanas no Brasil e suas manifestações culturais. O livro *Os africanos no Brasil* apresenta uma ambigüidade: por um lado relaciona o atraso da civilização brasileira por estar na base de sua configuração o elemento africano, índio e o próprio português (o pior entre os

européus); e por outro, defende os cultos africanos mais *puros*, em especial o nagô de Salvador, sua riqueza cultural, demonstrando através do direito jurídico (Constituição) que os ataques deferidos aos terreiros eram totalmente descabidos e autoritários, o que dificultava ainda mais nosso ingresso em uma civilização mais evoluída. Esse esquema aparentemente contraditório acionava uma perspectiva evolucionista e uma glorificação da pureza primitiva africana. Cabe lembrar que este interesse pela religião dos africanos no Brasil estava vinculado à comprovação da inferioridade racial do negro.

Em 1933, Gilberto Freyre publica *Casa-Grande & Senzala*, análise da formação da sociedade brasileira com base no encontro das três raças, o qual dá origem à ideologia do Brasil-cadinho. Esta ideologia logo se torna mito fundador do Estado brasileiro moderno e a fonte de outro mito fundador: a democracia racial (CAPONE, 2009). A obra retoma o tema da convivência entre as *três raças*, a partir da abordagem culturalista de Franz Boas, do qual foi aluno, mas não fala de conceitos de superioridade ou inferioridade, nem fala da violência presente no período escravista. Dessa forma, a miscigenação aparece como sinônimo de tolerância e hábitos sexuais de intimidade que se transformam em modelos de sociabilidade.

Os parágrafos anteriores apresentam certos fatores que interferem na história dos maracatus-nação, pois no período do Estado novo (1937 a 1945), em meio à intensa repressão aos maracatus e às religiões de matriz africana em Pernambuco, intensificada na interventoria de Agamenon Magalhães, houve um movimento de mediação cultural que alçou os maracatus-nação do lugar de *coisas de negro* com provável desaparecimento, para o lugar de cultura autenticamente pernambucana. Esse movimento de mediação cultural foi responsável por atizar um novo interesse, aguçar o olhar dos intelectuais. Para Guillen (2013), tais mudanças de paradigmas contribuíram para que a cultura e as práticas culturais comesçassem a ser pensadas pela ótica de quem as praticava.

Mário de Andrade estudou os maracatus em seu livro *Danças dramáticas*, escrito entre 1934 e 1944. O texto publicado, em parte apresentado no I Congresso Afro-Brasileiro no Recife, ao final do ano de 1934, teve como objeto de discussão as calungas. As diferenças entre Pereira da Costa e Mário de Andrade sinalizam que, para este último, era fundamental adentrar o universo das culturas populares com um olhar etnográfico, até para contrapor uma identidade nacional pautada apenas na cultura regional carioca e paulista.

Na esteira de Mário de Andrade, muitos outros folcloristas e etnógrafos escreveram e publicaram pequenos estudos sobre os maracatus, a exemplo de Roger Bastide, em *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, de 1945. Outra visão sobre a cultura popular entrava em circulação entre esses intelectuais. E dentro desse contexto, o estudo de maior impacto já feito sobre os maracatus no período foi o de César Guerra-Peixe.

A obra de Guerra-Peixe, *Maracatus do Recife*, publicada em 1955, foi por muito tempo considerada como o estudo mais completo sobre os maracatus, com uma vasta pesquisa de campo, da qual resultou a categorização dos dois tipos de maracatu existentes em Pernambuco: o maracatu-nação, maracatu urbano ou de baque virado, e o maracatu de orquestra, rural ou de baque solto.

Quando o maestro Guerra-Peixe (1980) realiza sua pesquisa sobre o maracatu-nação de baque virado em Recife nos anos 1949 a 1952, com especial atenção ao Maracatu Nação Elefante (fundado em 1800) da Ialorixá e Rainha Dona Santa realiza, talvez, a primeira obra com maior preocupação de se registrar o maracatu como era feito, em certa medida se aproximando ao método etnográfico<sup>14</sup>. Apesar de uma linguagem preocupada com a extinção, ocupava-se em mostrar com aproximação total do *verdadeiro*, criando registros de toadas e notações musicais em partituras de simbologia das escolas européias. Infelizmente, Guerra-Peixe, apesar de nos informar que trabalha diretamente com as nações, tendo *informantes* - este é o termo que utiliza - diretos e super colaboradores, parecia ainda continuar com uma ideia de investigação que colocava em segundo plano a opinião dos/as maracatuzeiros/as sobre sua própria cultura, além de muito pouco identificar quais eram seus *informantes* - a exceção seria Gobá, que segundo suas palavras, era o informante mais valioso da pesquisa e um dos melhores músicos de *xangô*. Outro ponto é sua excessiva catalogação e instituição de verdades sobre o maracatu, algo que estanca, congela a dinâmica e diversidade desta prática cultural. Seu método, ao menos é a impressão que fica, é de generalizar o particular, no caso, o Maracatu-Nação Elefante como verdadeiro representante do maracatu.

Apesar de suas limitações, não podemos deixar de assinalar a menção que faz do quão difícil é se registrar o maracatu por sua complexidade de sentidos e contextos - simbólicos e rituais - imbricados em suas partituras sonoras. Em seu projeto de cunho musical nacionalista, elabora um documento respaldado por *um grupo de sinceros e dedicados*

*informantes*, que colaboraram com anotações que escapam à *alçada de um músico*, contribuindo dessa forma para completar as explicações em torno da *funcionalidade do maracatu*. Mesmo com a intenção de classificar, catalogar os maracatus, em certa medida tal autor registra a história do povo do maracatu. Isto não implica, no caso do maestro, o abandono da posição de intelectual com que se dirige ao povo pobre com certa arrogância, etnocentrismo, objetificação e autoridade. Podemos ver essa atitude na sua passagem sobre a dama do paço (GUERRA-PEIXE, 1980, p. 40).

Dentro dos estudos do maracatu e sua relação com a religião, seria incorreto não trazermos outro texto de Katarina Real (2001), na qual a autora escreve sobre o Maracatu Porto Rico do Oriente, enfatizando o papel desempenhado pelo Rei Eudes Chagas junto a essa nação e comunidade. Real deixa pistas sobre a importância e relevância das práticas religiosas referentes ao maracatu-nação. Ao propor a ajudar na criação deste maracatu na segunda metade do século XX - fato que ela traz com muita euforia, pois, assim como Guerra-Peixe, acreditava na possível extinção das *nações africanas* - nos traz excelentes momentos da vida de um maracatu e seu contingente. Apesar do trabalho informar mais sobre a autora e suas reflexões sobre o maracatu, se ajustarmos nossa leitura, no sentido de perguntar ao Porto Rico e ao rei Eudes nossas inquietações sobre o maracatu e suas estratégias negras de concretizar tal prática, realizada por comunidades de maioria negra da periferia, perceberemos a inteligência e sagacidade do povo de santo em ludibriar as autoridades repressoras, pois através de seus maracatus, louvavam os seus orixás e ancestrais. As festas realizadas por Eudes na sede da nação, no Bairro do Pina, são excelentes demonstrações dessa astúcia. O depoimento do Rei e Babalorixá Eudes Chagas, nas páginas 21 e 22 da obra, é excelente para pensarmos este aspecto.

Dessa forma, se por um lado Katarina Real contribuiu para o surgimento de um maracatu, seu interesse está vinculado à ideia de desaparecimento de tal manifestação, (re)afirmando que os maracatus-nação são de origem africana e que se não forem realizadas intervenções, estão fadados ao desaparecimento, ou seja tais prática culturais precisariam ser salvas. Resumidamente o enfraquecimento das nações na década de 1960 e parte dos anos de 1970, para tal autora, devia-se à desintegração de duas pedras fundamentais: o orgulho da herança mais ou menos "africana" e a desintegração do "matriarcado" afro-brasileiro (REAL, 1990, p. 68). Por ora nos limitamos a dizer que nossas observações sobre o maracatu e suas memórias apontam na direção oposta à



proposta pela autora, tanto que hoje na história das nações de maracatu temos rainhas, que exercem seu matriarcado e religiosidade, a exemplo da Rainha e Ialorixá Elda Viana do Maracatu Porto Rico, que mostra a força da mulher no terreiro ao longo do século XX e o papel das rainhas na atualidade como força central em muitos maracatus.

Contudo, o que temos de questionar é que salvação é essa, se é que os/as maracatuzeiros/as precisavam ser salvos, pois existiam e existem até hoje, passando por momentos históricos de perseguição. Em outras palavras, os maracatus existem independentemente das ações desses intelectuais, por mais que devam ser reconhecidas as alianças e estratégias junto a estes.

Mas é no compasso das ideias de desaparecimento e necessidade de salvação que, nas décadas de 1970 e 1980, o maracatu-nação continuará a ser representado como uma reminiscência africana, principalmente nos escritos de Roberto Câmara Benjamin e Leonardo Dantas Silva. Para tal mudança conjuntural era preciso um momento de grande visibilidade dos maracatus-nação no cenário cultural pernambucano, brasileiro e mesmo mundial – mas também, nos termos de Isabel Guillen (2013), “um novo olhar que desconstruísse as já tão consolidadas visões que circunscreviam a manifestação cultural como tradição imutável” (GUILLEN, 2013, p. 21).

No início dos anos 1990, a cena cultural no Recife parecia passar por transformações significativas. Ariano Suassuna<sup>15</sup> assumiu a Secretaria de Cultura no governo de Miguel Arraes, entre os anos de 1995 e 1998, fomentando intensa discussão sobre a cultura popular, identidade pernambucana e políticas públicas voltadas para elas. Nem todos concordaram com os rumos que essas políticas públicas buscavam imprimir na cena cultural pernambucana; tensão expressa pelos *mangueboys*, tanto Chico Science, quanto Fred 04 – músicos de origem pernambucana, com carreiras internacionais, que ganharam a cena da música nacional entre as décadas de 1990 e 2000.

Se, para um segmento, os maracatus-nação significavam o cerne da tradição e da cultura popular, para os idealizadores do Movimento Mangue Beat, a batida do maracatu permitia conectar “com uma parábola fincada na lama”<sup>16</sup> o local e o global. Assim a linguagem musical e as nações de maracatu tornaram-se conhecidas no Brasil e no mundo, gerando a criação de muitos grupos percussivos, a exemplo do Maracatu Arrasta Ilha em Florianópolis<sup>17</sup> (ALENCAR, 2009). Esta conjuntura teria proporcionado

interesse e criado legitimidade para a entrada da classe média nos maracatus-nação, fazendo emergirem questões que seriam objeto de teses e dissertações em diversas áreas das ciências humanas. Muitos desses trabalhos foram desenvolvidos por pessoas que participaram de grupos de maracatu ou mesmo das nações de maracatu pernambucanas e trataram de explorar aspectos bastante diversificados, em várias áreas de pesquisa como Lima (2005), na área da história; Barbosa (2001), Barbosa (2001) e Carvalho (2007), na área da etnomusicologia; Lara (2004), na área da educação; Santana (2006) e Ferreira (2012), na área da geografia; Kolinski (2011), Kubrusly (2007), Oliveira (2011), Alencar (2015) e Leal (2008), na área da antropologia, entre outros.

### **As práticas religiosas e atribuição de sentidos no maracatu-nação**

Dentro deste amplo quadro de estudos realizados através dos maracatus e os sentidos produzidos pelos/as maracatuzeiros/as, conduzimos agora nosso olhar para aqueles que expressam o maracatu enquanto religião por meio de suas vivências. Pessoas que têm sua fé estampada nas roupas, nas toadas e ritmos de seus sons, na apresentação de seus desfiles e toda sua realeza. A corte real é lugar de encontros entre o *ayê* e o *orun*<sup>18</sup>, encontros que se estendem para além das apresentações, que têm seus contornos ampliados para o pré e pós desfile/apresentações, onde há organização comunitária, centralizada no terreiro e na nação. Tais vivências colocam em evidência a presença de diferentes entidades espirituais (orixás e eguns) relacionadas aos seres vivos, mobilizando todo um aparato ritual religioso para dar segurança, força e vitória, tendo maior intensidade quando próximo ao carnaval. Do *corte* a corte, diferentes agentes são colocados em interação. Para *alimentar* a nação é preciso conhecer seus caminhos, saber as necessidades materiais e imateriais, essas apontadas na comunicação pelos búzios e seus correspondentes trabalhos posteriores. Ir à rua com um maracatu significa uma série de precauções e tributos, que movimentam o processo ritual (TURNER, 2013) do maracatu em performance (BAUMAN & BRIGGS, 1990).

Nesse sentido existe uma contribuição importante da religião afro-brasileira aos saberes e fazeres, psicológicos, pedagógicos, artísticos, espirituais, culturais na concepção de uma pessoa humana. Uma contribuição que transcende a retórica litúrgica apelativa e eficaz, constituindo-se como "um corpus teórico sofisticado de difícil aprendizado e em constante elaboração e discussão" (SEGATO, 1995, p. 16). Tendo isso em mente, em nossa própria vivência enquanto maracatuzeiros/as compreendemos

esses espaços, as nações, como verdadeiras escolas negras. Escola aqui não no sentido oficial de instituição ligada ao sistema educacional do Estado, mas como potência de agregação e transmissão de conhecimentos que apesar de suas intersecções com o Estado, organiza-se e desenvolve ações onde sua *tradição* passa pelo terreiro, pela religião, pelos tambores e pela oralidade.

Nesta direção, a cultura negra/afro-brasileira enquanto estratégia, enquanto princípio organizador envolve aspectos religiosos, sonoros, corporais, dentre outros onde a circulação de conhecimentos e práticas configura alianças e tensões. Queremos com isso dizer que há uma tessitura de relações nas nações de maracatu, presente nos processos diários, principalmente por volta do carnaval (mas não limitado a ele), onde as agremiações se preparam para um momento pleno de seu trabalho - trabalho de colocar o maracatu na rua para fazer o carnaval.

Quando dialogando com as religiosidades presentes na cultura negra, a encruzilhada aparece como metáfora rica de possibilidades e plasticidade de ação (MARTINS, 1997), onde existem caminhos nas mais diferentes direções, o que torna as práticas culturais negras um constante *devoir* (DELEUZE & GUATARRI, 2011). E se é nos cruzamentos e rua que acontece o maracatu-nação, nos quais observamos cada vez mais diferentes direções e processos criativos de produção de sentidos sobre esta prática cultural, não surpreende o fato de que Exú seja uma das entidades principais a ser alimentada antes de uma apresentação, ou como coloca mestre Chacon Viana da Nação Porto Rico, *a principal entidade do carnaval*. Enquanto princípio dinâmico (SANTOS, 2012) de natureza ambivalente, tal entidade pode ser bondosa para aqueles que não se esquecem de sua força, como também pode ser maldosa com aqueles que a esquecem ou a tratam de maneira equivocada.

Outras entidades a serem consideradas são os eguns, representados pela calunga, que precisa ser alimentada e tratada, através de rituais religiosos, garantindo assim a tranquilidade da nação. Segundo o mestre e babalorixá Afonso Aguiar do Maracatu Leão Coroado, se mal tratados, os eguns podem por o maracatu a perder<sup>19</sup>. Entram nessa negociação bodes, galinhas, pintos entre outros sacrifícios animais, em forma de ebós<sup>20</sup>.

Assim tomamos a encruzilhada como valor significativo às religiosidades afro-

brasileiras e por conseguinte aos maracatus-nação pernambucanos. Nestes caminhos cruzados, abertos ou fechados, cursos componentes de um território existencial. Assim os caminhos da vida devem estar (des)impedidos por obstáculos espirituais. Muito além de uma simples metáfora entre vidas e caminhos, temos o pensamento que faz a vida um território a se percorrer (ANJOS, 2006). Nesses espaços/territórios a vida não se limita ao tempo presente. Mais que o aqui e agora, as relações que envolvem o terreiro, o maracatu com seus rituais estendem-se ao passado, ao futuro e a outros planos que não o material.

Para Wulf (2013), os rituais e gestos criam comunidades. Sem rituais, não haveria o social. Nos maracatu-nação há vários rituais que perpassam a prática como as obrigações religiosas para tambores, calungas e muitas vezes banhos de amaci para os/as maracatuzeiros/as, tudo isso com o objetivo de trazer proteção. Assim, “rituais são encenações e representações de relações sociais. Seu caráter performativo emerge. Eles tornam algo visível, que sem eles não existiria. Rituais projetam passagens de um status sociais para outro e desdobram assim uma força mágica” (WULF, 2013, p. 15).

Em nossas experiências etnográficas com nações e maracatuzeiros/as em Pernambuco, entendemos que as religiosidades, enquanto trama dessas comunidades de práticas, produzem efeitos oriundos de processos contendo lógicas próprias de ação, evocados em suas linguagens estéticas, corporais, orais e musicais, aguçadas por suas memórias, o legado ancestral, a presença criativa. Concepção ligada a *um lidar com o mundo* que tem suas conversas com África, desde o advento da diáspora para as Américas.

Tais maracatuzeiros/as, através das suas diversas experiências rituais, constroem uma cosmologia própria que orientam suas formas de agir no mundo, ainda que muitas vezes sua forma de agir no mundo seja a de colocar tal relação religiosa do maracatu-nação no plano do secreto, como é o caso da Nação de Maracatu Estrela Brilhante de Igarassú. Segundo Gilmar Santana, mestre desta nação de maracatu, a parte religiosa é feita, mas não é assunto para ser divulgado para quem vem de fora e deseja conhecer e aprender o maracatu desta nação. A preocupação dessas pessoas deve ser muito mais com aspecto da brincadeira que tal prática cultural oferece.

Diferentemente no Ilê Oxóssi Guangoubira, componente do complexo que abarca também a sede da Nação de Maracatu Porto Rico, coordenado pela rainha e

ialorixá Elda Viana pudemos acompanhar alguns rituais do terreiro, onde ocorrem encontros dos filhos de santo da casa, mas também abertos, em sua maioria, ao público que deseja assistir. Nesses rituais há uma presença muito grande dos/as maracatuzeiros/as. Durante os encontros, os ogãs<sup>21</sup> posicionam-se junto aos tambores para tocá-los e os filhos de santo da casa, vestidos de branco, se organizam em roda. A ialorixá Elda Viana, seguida de outros membros do Ilê, soltam zuelas (cantorias) em iorubá ao som dos ilús e atabaques ritmados. O canto segue uma ordem que vai de Exu a Orixalá - xirê. Os pontos podem ser cantados em jejë ou nagô, que seriam as duas nações de candomblé, que traçadas dão a orientação religiosa deste terreiro.

Se cantados no nagô, os ogãs tocam nos ilús<sup>22</sup>. Se cantados no jejë, os ogãs sobem a uma espécie de palco que tem no terreiro e tocam nos atabaques com aguidavis (varetas). Durante este ritual, os médiuns da casa fazem pequenos movimentos corporais que lembram as características arquetípicas de cada orixá, a exemplo do espelho que remete a beleza de Oxum, ou a flecha que remete ao caçador Odé. Dependendo dos filhos de santo que estejam na casa, pode acontecer a incorporação para determinados orixás. Também podem ocorrer incorporações de pessoas que estejam assistindo, e estas são conduzidas com um pano branco amarrado na altura do tronco até a roda dos filhos de santo para trabalhar com os orixás. Caso essas pessoas possuam nos bolsos celulares, carteiras e outros objetos, esses são retirados antes de serem conduzidas até a roda no centro do salão. Nessas sessões também observamos alguns filhos de santo entregando comidas para determinados orixás. Depois de cantado para Orixalá o ritual se encerra, alguns médiuns ficam em frente ao terreiro ou mesmo dentro do Barracatu<sup>23</sup> bebendo e conversando, outros vão embora direto, mas depois todos retornam para suas casas.

Para Motta (2000), o xangô pernambucano relacionado ao culto dos orixás possui uma prática ritual centrada em torno do sacrifício (obrigação) e do transe que, ao menos no plano do tipo ideal, assume a forma de êxtase. Sua organização se caracteriza em torno de um terreiro e de um sacerdócio, representado por babalorixás e ialorixás, cujo acesso é em terreno reservado aos que passaram por um processo específico de iniciação ou ordenação.

Assim, através desses breves relatos etnográficos sobre práticas religiosas, realizadas nos terreiros, nas quais estão inseridos muitos dos/as maracatuzeiros/as das

nações pernambucanas, podemos experienciar sua fé, e nesse sentido compreender, ainda que muito superficialmente, de que forma o maracatu se expressa em religiosidades.

## Considerações Finais

Verificamos ao longo deste trabalho que o maracatu-nação de baque virado apresenta dinâmicas culturais diversas e diversamente analisadas por pesquisadores e artistas, assim como os próprios maracatuzeiros/as e suas nações produzem formas próprias de contar sua história.

O maracatu enquanto dimensão religiosa catalisa esses elementos na organização de seu sistema conectivo, de entrelaçamento, que atribui sentidos a suas práticas, ações e narrativas. Neste caminho poderíamos ainda levar em consideração a religião e seus respectivos rituais em cada nação como marcador de diferença. Assim como a religião também distingue o maracatu-nação e os grupos de maracatu de baque virado. Por tal motivo a condição de maracatu-nação estaria necessariamente vinculada a uma articulação direta com um terreiro. Mas a fronteira baseada no ter ou não a religiosidade dentro do maracatu também é tênue, pois muitos grupos de maracatu estão criando laços religiosos diversos para o desenvolvimento da prática do maracatu. Essa referência à religiosidade torna-se algo distintivo para os maracatus-nação e ao mesmo tempo objeto de desejo de alguns grupos que buscam uma prática com maior fundamento.

Neste contexto, as lideranças, figuras que articulam a comunidade de santo e o povo do maracatu, promovem intersecções ricas na compreensão desta relação. Um exemplo disso pode ser observado no depoimento de Mestre Chacon Viana da Nação de Maracatu Porto Rico quando ele fala da responsabilidade dos grupos de maracatu espalhados pelo Brasil e pelo mundo frente à manifestação cultural do maracatu-nação:

É você estudar, não é só tocar. Ir buscar sua herança, buscar suas raízes, ver a história de cada uma, ou o que toca, se não for cada uma, mas pelo menos uma base de duas ou três nações que toca, respeitar a questão dos tambores, tentar dentro de cada data, no aniversário do maracatu, fazer um banho de amaci pra todo mundo. Porque não há nada de mais em um banho de amaci. Então essas coisas pequenas que se dá o

respeito, que a gente dá grande importância. Não existe mais viver longe da religiosidade. Vocês estão dentro da religiosidade todo momento. Vocês tão tocando maracatu, a religiosidade está com vocês em todo o momento. Então vocês podem estar no Japão, mas ela tá presente. Na hora que você toca, você evoca. Na hora que você canta, você também saúda. Seja lá onde for, os orixás e eguns estarão junto com vocês, independente de qualquer momento, qualquer hora, qualquer lugar. Então maracatu é isso aí, não tem como fugir de perto ou longe, grande ou pequeno, tudo é maracatu, e tudo requer uma importância baseada na religiosidade que você não imagina. (Entrevista concedida em setembro de 2012).

Na religiosidade afro-brasileira traçada com o maracatu-nação pernambucano perpassa, em forma e conteúdo, os/as maracatuzeiros/as em seus fazeres e quereres. É essa dimensão que torna o maracatu-nação uma configuração cultural fértil na produção de sentidos articulados em contextos e situações sócio/culturais situadas no presente, mas que articulam ao mesmo tempo passado e futuro.

## Notas

1. Práxis aqui é entendida como o trabalho conjunto entre reflexão e ação. Podemos encontrar alguns exemplos dessa proposição: na antropologia em Langdon, (1999), ou mesmo na educação em Freire (1996), em que o conhecimento não está *flutuando* separado de uma ação.
2. Utilizamos o termo maracatuzeiro/as como o conjunto de pessoas que constroem a nação de maracatu, envolvendo toda corte imperial, mas não se restringindo a ela - costureiras, apoio, fotografia etc. - pessoas que ocupam diferentes funções durante as apresentações e antes destas. Este termo é corrente nas nações, assim como nos grupos de maracatu.
3. Cabe lembrar que o maracatu tem sua coroação de reis e rainhas, originárias das coroações dos Reis do Congo e das Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, prática que data do século XVII, mostrando também a intersecção com a igreja católica. Tal instituição não é exclusiva do maracatu. Podemos encontrar também em cacumbis e congadas, por exemplo. Sobre a coroação de reis negros de ontem e de hoje ler Pereira da Costa (1908), Ferreira (1951), Silva (1994) apud Reis (1996). Contudo, Lima (2005) traça a relação linear entre os Maracatus-Nação e os Reis do Congo enquanto duvidosa, pois aponta dados históricos para a contemporaneidade de maracatus e congos no século XIX, não sendo necessariamente um decorrer do outro.
4. Para localizar o leitor, achamos necessário mencionar a existência de dois tipos de maracatus em Pernambuco, diferentes na sua trajetória, forma e conteúdo. São eles o maracatu-nação de baque virado e maracatu rural ou de baque solto. Por isso a importância de se encontrar traços diacríticos dessas manifestações homônimas.
5. Xangô seria uma espécie de variação local do candomblé. Não necessariamente nas mesmas aplicações rituais e míticas que os candomblés da Bahia. Beatriz Góes Dantas (1988) aponta a existência deste seguimento nos estados de AL, PE e SE. Outra autora que aborda a construção da identidade nos xangôs recifenses é Rita Segato (1995). Em sua tese, apresenta a contribuição das religiões afro-brasileiras na formação da ideia de pessoa. Para tal fim, realiza uma etnografia densa em alguns terreiros da cidade e propõe um diálogo com os

- arquétipos do psiquiatra Carl Jung.
6. Religião afro-indígena muito popular na região Nordeste, principalmente na região litorânea dos estados de PE, PB, AL e SE.
  7. *Noite do Dendê* é uma festa promovida pela nação Porto Rico na sua comunidade. Nela são celebradas a religiosidade e cultura afro-brasileiras, em especial a afro-pernambucana. Para uma análise sobre o papel desta festa ver Alencar, 2015.
  8. Toada da nação Porto Rico, carnaval 2015.
  9. Espírito ancestral. Uma pessoa que já passou pela terra, já possuiu matéria.
  10. Entrevista concedida em julho de 2015. O maracatu-nação Leão Coroado é o mais antigo em atividade constante. Foi fundado em 1863.
  11. Obrigações são oferendas, rituais e sacrifícios realizados para determinadas entidades e situações. Cada orixá e cada trabalho tem suas próprias composições de oferendas.
  12. Estamos nos referindo a toda uma gama de rituais específicos que envolvem tambores, calungas, maracatuzeiro/as e entidades (orixás e eguns) no espaço do terreiro, conduzidos por babalorixás ou ialorixás (pais e mães de santo geralmente responsáveis pelo terreiro).
  13. Mestre, presidente e babalorixá da nação de maracatu Leão Coroado até 1997, ano de seu falecimento.
  14. De forma geral, o método etnográfico caracteriza-se por uma abordagem de vivência junto ao grupo escolhido como interesse de pesquisa. Este estudo valoriza um trabalho qualitativo, densamente descrito e analisado. Também poderia ser enquadrado enquanto processo e resultado produzido.
  15. Ariano Suassuna foi o idealizador do Movimento Armorial, que tem como objetivo criar uma arte erudita a partir de elementos da cultura popular do Nordeste brasileiro. Tal movimento procura orientar para esse fim todas as formas de expressões artísticas: música, dança, literatura, artes plásticas, teatro, cinema, arquitetura, entre outras expressões. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Ariano\\_Suassuna](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ariano_Suassuna)>. Acesso em: 09 jun. 2014.
  16. Trecho extraído do Manifesto Caranguejos com Cérebro escrito em julho de 1992, pelo jornalista músico pernambucano Fred Zero Quatro, fundador da banda Mundo Livre S/A.
  17. Desde 2002, o Arrasta Ilha tem por objetivo difundir a cultura do maracatu-nação de baque virado. Além disso, o trabalho do grupo desde a sua fundação tem contribuído para difusão de outras manifestações culturais como o boi de mamão, o circo, o coco de roda e o afoxé. As apresentações acontecem geralmente na rua, em forma de cortejo, como no carnaval, mas o grupo também realiza apresentações de palco.
  18. Estas palavras são comuns no vocabulário do povo de santo, sendo o *aiyé* referendado como a terra, morada das pessoas encarnadas, plano terreno; sendo *orím* a outra metade, a morada dos orixás, lugar mítico de onde partiu a expedição de criação da terra.
  19. Entrevista concedida em julho de 2015.
  20. Oferenda ritual para determinada entidade.
  21. Pessoa que toca os ilús/atabaques (instrumento com pele de cabra percutido pelas mãos ou varetas), responsável pela cadência e ritmos tocados para cada orixá. Posição ocupada exclusivamente por homens.
  22. Ilú é o equivalente ao atabaque enquanto instrumento sonoro de comunicação com os orixás nas giras do xangô pernambucano. Composto por um corpo (bojo) de madeira, peles de bode presas em sua boca superior e inferior por aros de ferro, estes são ligados um ao outro por uma longa haste de metal, onde na extremidade inferior encontra-se rosca e porca, necessários à afinação do instrumento. Normalmente é tocado com as mãos. Chama a atenção sua base de sustentação feita de madeira em forma de cruz presa permanentemente ao bojo. São objetos sagrados de importância ímpar no ritual.
  23. Barracatu é o bar localizado junto à sede da Nação de Maracatu Porto Rico e ao terreiro Ilê Oxóssi Guangoubira, que foi reinaugurado em setembro de 2012.

## Referências bibliográficas



ALENCAR, Alexandra E. V. "**É de Nação Nagô!**": o Maracatu-Nação como Patrimônio Imaterial Nacional. Tese de doutorado. UFSC, 2015.

ALENCAR, Alexandra E. V. **Dançando as novas africanidades**: diálogos com os praticantes de maracatu e dança afro em Florianópolis. Dissertação de mestrado. UFSC, 2009.

ANDRADE, Mario de. "*O maracatu*". In: **Danças Dramáticas do Brasil**. Editora Itatiaia, tomo 2. São Paulo, Livraria Martins, [1934]1959.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

BARBOSA, Maria Cristina. **A Nação de Maracatu Estrela Brilhante de Campo Grande**. Monografia apresentada ao curso de especialização em Etnomusicologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

BARBOSA, Virgínia. **A Reconstrução Musical e Sócio-Religiosa do Maracatu Nação Estrela Brilhante (Recife)**: Casa Amarela/ Alto José do Pinho. Monografia apresentada ao curso de especialização em Etnomusicologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

BASTIDE, Roger. **Imagens do Nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Ed. USP, 1971.

BAUMAN, Richard and Charles L. Briggs. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. In: **Annual Review of Anthropology** V. 19, Bernard J. Siegel, ed. Palo Alto, Annual Reviews, 1990.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé - tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CARVALHO, Ernesto I. de. **Diálogo de negros, monólogo de brancos**: Transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado. Dissertação de mestrado. UFPE, 2007.

COSTA, Francisco A. Pereira da. **Folclore Pernambucano**. RJ, [1908] 2004.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. RJ: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil Platôs**: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. SP: Ed. 34, 2011.

FERREIRA, Ascenço. **É de Tororó Maracatu**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da

Casa do Estudante do Brasil, 1951.

FERREIRA, Cleison Leite. **O Espaço dos Maracatus-Nação de Pernambuco: Território e Representação**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNB, Brasília, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa** - São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. SP, Global, 2003.

GUERRA-PEIXE, César. **Maracatus do Recife**. Recife: Fundação de Cultura da Cidade do Recife; São Paulo: Irmãos Vitale, 1980.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-Nação: História e Historiografia. In: **Inventário Cultural dos Maracatus Nação**. Isabel Cristina Martins Guillen (Org). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

GOLDMAN, Márcio. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2011, V. 54 N° 1.

KOLINSKI, Anna Beatriz Zanine. **“A minha nação é nagô, a vocês eu vou apresentar”** – Mito, simbolismo e identidade na Nação de Maracatu Porto Rico. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2011.

KUBRUSLY, Clarisse. **A experiência etnográfica de Katarina Real (1927-2006): colecionando maracatus em Recife**. Dissertação de mestrado. UFRJ, 2007.

LANGDON, E.J.. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. **Horizontes Antropológicos**. Ano 5, n° 12. Pp. 13-37. Porto Alegre, UFRGS, 1999.

LARA, Larissa Michelle. **O sentido ético-estético do corpo na cultura popular**. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, UNICAMP, São Paulo, 2004.

LEAL, Leonardo Esteves. **“Viradas” e “marcações”**: a participação de pessoas de classe média nos grupos de maracatu de baque virado do Recife – PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2008.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Maracatus-Nação: Ressignificando Velhas Histórias**. Recife: Edições Bagaço, 2005.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Maracatu-nação e Grupos Percussivos: diferenças, conceitos e histórias. In: **Inventário cultural dos maracatus nação**. Isabel Cristina

Martins Guillen (Org.). Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito.** Jorge Zahar Editor, RJ, [1975] 2001.

MARTINS, Leda. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário de Jatobá.** São Paulo: Perspectiva ; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997 – (Coleção Perspectiva).

MOTTA, Roberto. Tempo e milênio nas religiões afrobrasileira. In: **Anais do XXIV Encontro Anual da Anpocs**, 2000.

OLIVEIRA, Jailma Maria. **Rainhas, mestres e tambores: gênero, corpo e artefatos no maracatu nação pernambucano.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPE, Recife, 2011.

PEREIRA, Edimilson de A; e GOMES, Núbia P. de M. “Inumeráveis cabeças. Tradições Afro-Brasileiras e Horizontes da Contemporaneidade.” In **Brasil Afro-Brasileiro.** Maria Nazareth S. Fonseca, organizadora. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

REAL, Katarina. **O Folclore no carnaval do Recife.** Publicações da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro. Ministério da Educação e da Cultura. Rio de Janeiro, [1965] 1990.

REAL, Katarina. **Eudes: o rei do maracatu.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2001.

REIS, Demian Moreira. **Dança do Quilombo: os significados de uma tradição.** Afro-Asia (UFBA), Salvador- Bahia, v. n.17, p. 159-171, 1996.

ROCHA, Agenor M. **Os candomblés Antigos do Rio de Janeiro.** RJ: Topbooks, 1994.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **Os Africanos no Brasil.** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto do Égun na Bahia.** Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14ª ed. - Petrópolis, Vozes, 2012.

SANTANA, Paola Verri de. **Maracatus: a centralidade da periferia.** Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, USP, São Paulo: 2006.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

SETTE, Mario. **Arruar - Histórias pitorescas do Recife Antigo.** Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1948.

SETTE, Mario. *Maxabombas e maracatus*. Recife: Livraria Universal, 2ª ed, 1938.

VAREJÃO, Lucilo. Reis de Maracatu. In: MAIOR, Mário Souto; Silva, Leonardo Dantas. **Antologia do Carnaval do Recife**. Recife: Editora Massagana, 1991.

WULF, Christoph. **Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**. Tradução: Vinicius Spricigo – São Paulo: Hedra, 2013.

TRINDADE-SERRA, Ordep José. **Águas do rei**. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

**Símbolos, técnica e vida: caminhos  
antropológicos de estudos de ciências**

Symbols, technique and life:  
anthropological paths of  
“science studies”

**Eduardo Neves Rocha de Brito**

Mestrando em Antropologia Social -PPGAS/UFRN  
Pesquisador do KRISIS - Antropologia Crítica UNIVASF  
[edurocha.ant@gmail.com](mailto:edurocha.ant@gmail.com)

**Resumo:** Proponho neste ensaio, demonstrar uma possível sequência de abordagens antropológicas sobre a ciência. Sequência que perpassa pelos estudos do simbólico e formas de dominação, pelas descrições de técnicas e controvérsias até uma nova ideia sobre a vida. Para tanto, apresento a noção de campo de Pierre Bourdieu e a noção de híbridos de Bruno Latour, diante dos possíveis ganhos da entrada da noção de vida de Tim Ingold nos estudos antropológicos sobre atividades científicas. Trata-se, portanto, de ver os resultados do jogo entre as certezas e incertezas dos estudos simbólicos da ciência com as incertezas e certezas da abordagem sobre controvérsias científicas, à luz de um alargamento na noção de vida. A argumentação construída neste ensaio mostra as contribuições destes autores para o entendimento das nuances que constituem parte da entrada da antropologia nos estudos sobre ciência, como também, por contraste, faz aparecer desníveis e marcas de suas posturas teórico-analíticas para além de seus focos de estudos, uma vez que, suas críticas são de profunda inspiração no modo antropológico de compreender o mundo contemporâneo. A ideia é, portanto, ver como diferentes posturas antropológicas reverberam umas nas outras, assim, como a disputa – mesmo que através de um exercício de ficção antropológica –, pode ser de grande valia no entendimento de atividades científicas.

**Palavras-chave:** Tim Ingold; Bruno Latour; Pierre Bourdieu; Antropologia da Ciência.

**Abstracts:** I propose in this paper demonstrate a possible sequence of anthropological approaches to science, passing by the symbolic studies and forms of domination, the descriptions of techniques and controversies, to the entrance of the concept of life. Therefore, I present the concept of Pierre Bourdieu's field and the hybrid notion of Bruno Latour, before the possible entry of gains Tim Ingold of the notion of life in anthropological studies of scientific activities. It is, therefore, to see the results of the match between the certainties and uncertainties of symbolic studies of science with the uncertainties and certainties of approach to scientific controversies in the light of extending the notion of life. The argument built in this essay shows the contributions of these authors to understand the nuances that are part of anthropology input in the study of science, but also, by contrast, brings up unevenness and trademarks of their theoretical and analytical positions beyond their foci studies, since his criticisms are of deep inspiration in the anthropological way to understand the contemporary world. The idea is therefore to see how different anthropological attitudes reverberate each other, as well as the dispute - through an anthropological fiction of exercise - can be of great value in understanding of scientific activities

**Keywords:** Tim Ingold; Bruno Latour; Pierre Bourdieu; Science Anthropology.

*Mais do que qualquer outra modalidade de percepção, dizem eles, a visão nos leva a objetificar nosso ambiente, a considerá-lo como um repositório de coisas, albeias ao nosso eu subjetivo, que estão lá para serem apreendidas pelos olhos, analisadas pela ciência, exploradas pela tecnologia e dominadas pelo poder.*

Pare, olhe e escute! Visão, audição e movimento humano – Tim Ingold (2008, p.05)

*(...) é preciso escapar à alternativa da ciência pura, totalmente livre de qualquer necessidade social, e da ciência escrava, sujeita a todas as demandas político-econômica. O campo científico é um mundo social e, como tal, faz imposições, solicitações e etc.*

Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico – Pierre Bourdieu (2004, p. 22)

*É possível, na verdade, admitir a existência de uma prática de laboratório, de uma competência local, de habilidades tácitas e, ao mesmo tempo, fingir que tudo isso não existe. Basta distinguir o contexto de descoberta, cheio de som e fúria, de desordem e de paixões, e a ele opor o contexto de justificação, calmo e ordenado. Uma vez estabelecido o fato, é absolutamente inútil descer para a pequena cozinha do laboratório. Certamente essa cozinha é necessária, mas depois não tem mais importância.*

A Vida de Laboratório: a produção dos fatos científicos – Bruno Latour & Steve Woolgar (1997, p. 32)

Demonstrar uma *possível* sequência de abordagens antropológicas sobre a produção científica, que perpassa os estudos do simbólico e formas de dominação, pelas descrições de técnicas e controvérsias, até a entrada da noção de vida na compreensão da ciência, constitui objetivo central deste ensaio. Para tanto, será necessário apresentar a noção de *campo* de Pierre Bourdieu, a noção de *híbridos* de Bruno Latour – e, num exercício de exagero analítico-comparativo<sup>1</sup> –, ver os possíveis ganhos da entrada da noção de *vida* de Tim Ingold nos estudos antropológicos sobre atividades científicas. A ideia é ver os resultados do jogo entre as *certezas e incertezas dos estudos simbólicos da ciência* com as *incertezas e certezas da abordagem sobre controvérsias científicas*, à luz de um *alargamento na noção de vida*. Em todo caso, trata-se de uma tentativa de compreender como o histórico de diferentes abordagens sobre ciência proporcionam à antropologia um robusto repertório de entendimento de um dos pilares centrais do modo de vida ocidental.

Esta incursão elucidativa pelos procedimentos de diferentes e divergentes

abordagens sobre ciência poderá ser efetivada à medida que seus domínios empíricos forem constituídos por revisão de parte das obras que caracterizam, tanto a abordagem de Pierre Bourdieu, Bruno Latour e Tim Ingold, quanto discrimina uma certa ressonância crítica entre estes autores; crítica esta, por sua vez, que constitui parte do fio condutor da argumentação deste ensaio. Sendo assim, será preciso retomar argumentos contidos nos livros, *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico* de Bourdieu (1998), *Jamais Fomos Modernos* de Latour (1994) e no artigo, *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais* (2014) de Tim Ingold.

Seguindo esse raciocínio, é possível que a argumentação construída neste ensaio aponte quão profundas e significativas são as contribuições destes autores para o entendimento das nuances que constituem parte da entrada da antropologia nos estudos sobre ciência, como também, por contraste, fazer aparecer desníveis e marcas destas posturas antropológicas para além de seus focos analíticos, uma vez que, suas críticas são de profunda inspiração no modo antropológico de compreender o mundo contemporâneo. Portanto, a frente argumentativa deste ensaio está organizada da seguinte forma: inicialmente, há uma incipiente, mas, elucidativa descrição das abordagens de Bourdieu, Latour e Ingold destacando pontos cruciais para a compreensão das noções de *campo*, *híbrido* e *vida*. Em seguida, ocorre uma espécie de comparação de possibilidades entre aspectos de suas obras, de uma forma a ver como diferentes posturas antropológicas reverberam umas nas outras, assim, como a disputa – mesmo feita num exercício de ficção antropológica<sup>2</sup> –, pode ser de grande valia no entendimento de atividades científicas.

## Campo social e controvérsias científicas voltando à vida

### O Campo Científico de Bourdieu

*Uma ciência empírica não está apta a ensinar a ninguém aquilo que deve, mas sim apenas o que pode - em certas circunstâncias - o que quer fazer.*

A objetividade do conhecimento nas ciências sociais e na ciência política – Max Weber

Compreender a produção científica como possibilidade, veículo, resultante de embates de forças sociais constitui, grosso modo, a perspectiva de Pierre Bourdieu sobre



as ciências. As ciências aparecem em sua obra como foco de interesses de atores sociais, ora movendo o contexto de produção – como costumam separar os epistemólogos<sup>3</sup> –, ora sendo movidas por este contexto. Proceder como uma “ciência social da produção da ciência” (BOURDIEU, 2004, p. 18) requer um escape da ideia de ciência como exercício tautológico de descoberta de fatos e uma aproximação da noção de *campo*. A perspectiva de Bourdieu sobre a ciência desfez um duplo equívoco analítico, pois já não se trata de explicar a ciência pelo seu conteúdo textual, muito menos construir um encadeamento entre ciência e contexto, mas de vislumbrar um local intermediário composto por atores, instituições, vontades e leis específicos (*Idem*, 2004).

Enquanto espaço relativamente autônomo da produção científica, a noção de *campo* traz um frutífero escopo empírico-teórico onde é possível mensurar o embate das forças *micro* e *macro* e suas relevâncias no fazer científico; quanto maior for a refração do contexto global de produção científica pelo *campo científico*, por exemplo, maior será a autonomia desta produção. Dito de outra forma, a política interna do campo científico terá preeminência em relação às políticas externas quando o que Bourdieu chamou de “estrutura das relações objetivas” tenderem para o lado do *campo científico* (*Idem*, 2004, p. 23), ou seja, quando as posições de prestígio, poder e mobilidade dentro deste jogo legitimarem decisões em escala *micro*. Assim, em resumo, “o universo 'puro' da mais 'pura' ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros, mas onde todas essas invariantes revestem formas específicas” (BOURDIEU, 1983, p. 122).

Conflitos, relações de poder e hierarquias na/da vida social são, portanto, os focos de compreensão da noção de *campo científico* de Bourdieu. Os principais ganhos da obra de Bourdieu dizem respeito a uma alternativa para a imbricada questão clássica das ciências humanas, a díade *indivíduo/sociedade*. As tendências explicativas nesta clássica questão, ora a sociedade como preeminência, ora o indivíduo como preeminente, foram vistas por Bourdieu como resultantes de embates intelectuais e, portanto, construídas por quem conseguisse mobilizar maior *capital cultural* (BOURDIEU, 1990). A disputa entre Émile Durkheim (1858-1917) e Gabriel Tarde (1843-1904)<sup>4</sup> pode funcionar como caso exemplar para compreender a abordagem de Bourdieu. Numa disputa entre teóricos numa determinada época, como bem retratou a pesquisadora Márcia Consolim, diferentes teorias, conseqüentemente diferentes entendimentos sobre a produção intelectual e o papel das ciências, mobilizam “circuitos intelectuais de ambos os lados”

(2010, p. 42). Quando Durkheim ataca Tarde, seus ataques não se direcionavam apenas ao indivíduo como unidade analítica mínima numa perspectiva científica, mas tinham intenção de combater poderes e atores intelectuais que ditavam o proceder científico da época e de legitimar sua própria perspectiva sociológica (*Idem*, 2010).

O caso *Durkheim/Tarde* é singular pois ajuda a ilustrar a sociologia da ciência de Pierre Bourdieu. O jogo de forças que mobiliza e que é mobilizado num determinado tempo e sob interesses particulares diz muito sobre como uma disputa científica é encerrada. Quanto maiores forem os *capitais simbólicos* mobilizados pelo cientista, maior será a força de seus argumentos. A definição de ciência é colocada por aquele que consegue legitimidade para seus produtos. Os investimentos, as estratégias e demais aparatos bélicos de disputas científicas no âmbito do simbólico são de extrema relevância nas disputas científicas, que por sua vez são diretamente proporcionais ao acúmulo de *capital*. Pierre Bourdieu, portanto, sistematizou uma ampla base analítica e crítica sobre os mais diversos fenômenos da vida social. A partir de longas pesquisas de campo e arrojadas sistematizações teóricas, Bourdieu compôs um instigante repertório de estudos sociais da ciência demonstrando as singularidades, interesses, hegemonias e forças de outras ordens em constantes embates, ao mesmo tempo em que propôs uma genial forma de resolver os problemas da díade *indivíduo/sociedade*.

### As controvérsias de Latour

*Pois o próprio evolucionismo evolui. Evolui não por uma série ou um concurso de tateios cegos, de adaptações fortuitas e involuntárias aos fatos observados, em conformidade com procedimentos de transformação que em geral ele comete o erro de atribuir à natureza viva, mas sim pelos esforços acumulados de cientistas e teóricos perfeitamente atentos, consciente e voluntariamente ocupados em modificar a teoria fundamental para ajustá-la da melhor maneira possível aos dados da ciência que lhes são conhecidos, e também as ideias preconcebidas que lhes são caras.*

Monadologia e Sociologia - Gabriel Tarde

Problematizar as promessas e dispositivos que edificaram a Modernidade é o foco analítico da *Antropologia Simétrica* de Bruno Latour. Latour aposta que elementos como *natureza, racionalidade, objetividade*, dentre outros que constituem a modernidade, constituem ao mesmo tempo *cultura, irracionalidade, subjetividade*, dentre outros elementos, e assim atestam a existência da *não modernidade*<sup>5</sup>. O que caracteriza a modernidade é da

mesma ordem do que expõe sua ineficácia. Os esforços para separar o mundo entre vencedores e vencidos, modernos e pré-modernos construíram *quase-objetos* que não se acomodam bem nos polos das dicotomias modernas. Os efeitos das promessas da Modernidade marcam a emergência dos *híbridos* e, conseqüentemente, a construção de dispositivos que tentam apagar a agência desses *híbridos*. É por isso, que os *híbridos* de *natureza* e *cultura* ocupam um local central na perspectiva de Latour, pois quanto maiores forem os ganhos da modernidade, maior será quantidade dos “híbridos que delinham tramas de ciência, política, economia, direito, religião, técnica, ficção” (LATOURE, 1994, p. 08).

Sua proposta de acompanhar atividades científicas é constituída, portanto, por um exercício de fazer aparecer aquilo que é constante e constituinte das atividades científicas, mas que é invisibilizado pelos dispositivos das ciências modernas. O trabalho do antropólogo das ciências e das técnicas, explica Latour, é reatar o “nó górdio” (*Idem*, p. 09), seguindo a produção científica “quente” (LATOURE, 2011), ou seja, fazer aparecer aqueles *quase-objetos* que marcam a separação dos conhecimentos exatos, do exercício do poder. A perspectiva de Latour proporciona um deslocamento em direção às ideias sobre como a humanidade se constitui para além dela mesma, uma vez que o foco empírico são os objetos. Trata-se de uma abordagem que leva a experiência da alteridade às últimas conseqüências, compreendendo a humanidade através de suas fronteiras borradas pelos não-humanos.

Para seguir pelas atividades científicas, Latour lança mão de duas posturas metodológicas. A primeira, de forma historiográfica, reabrindo as *caixas pretas* dos fatos científicos, trata de dar conta de um conjunto de fatos quentes que escapam das colocações frias da ciência acabada. Se tais produções se encontram acabadas, em forma de publicações científicas, Latour afirma que tal postura requer custosos deslocamentos espaço-temporais (LATOURE, 2011), pois será preciso fazer aparecer um coletivo de atores humanos e não-humanos inviabilizado pelas *práticas de purificação* da ciência acabada<sup>6</sup>. A controvérsia sobre a *descoberta* do ácido láctico por Pasteur em 1857 – e, a partir desta descoberta, a constatação/construção de um mundo povoado por micro-organismos (LATOURE, 2001) –, é um bom exemplo de como Latour conta uma *nova* história dos *fatos/feitos* científicos (LATOURE, 2002). A segunda, de inspiração antropológica, volta-se para a compreensão das ciências de forma etnográfica. Sendo o laboratório um local central na cosmologia ocidental (LATOURE & WOOLGAS, 2007),

acompanhar o dia-a-dia de investidas científicas é crucial na tarefa de povoar um mundo de práticas humanas através da agenciamentos não-humanos. Um bom exemplo de como a etnografia é de grande valia no entendimento da produção científica é a controvérsia envolvendo a *mata e a savana* de Boa Vista - RO (LATOURE, 2001). Pedólogos e Botânicos discutem se é a mata ou se é a savana que está avançando uma em direção a outra. Esse caso, segundo Latour é singular para compreender a “cozinha repugnante onde os conceitos são refogados com ninharias” (LATOURE, 1997, p. 27), portanto, dar conta dos movimentos da ciência nos momentos de incertezas.

Seja de forma historiográfica, seja de forma etnográfica, a *Antropologia Simétrica* de Bruno Latour não pretende saber mais das produções científicas que os produtores de ciência, mas criar um espaço que comporte ao mesmo tempo conteúdos laboratoriais e conteúdos extralaboratoriais, objetividades e subjetividades, natureza e cultura, vencedores e perdedores, em suma, compreender movimentos que edificam a ciência, seu “contexto e uma demarcação entre os dois” (*Idem*, p. 22).

### A vida de Ingold

*A ciência, como a arte, a religião, o comércio, a guerra e mesmo o sono, é baseada em pressuposições. Ela difere, entretanto, da maioria dos outros ramos da atividade humana no sentido de que não só os caminhos do pensamento científico são determinados pelas pressuposições dos cientistas, como também suas metas são a verificação e a revisão dos antigos pressupostos e a criação de novos.*

Mente e Natureza – Gregory Bateson

O que mais se destaca no pensamento de Tim Ingold é sua disposição em compreender a humanidade num campo de relacionamentos no/com o mundo. Numa perspectiva holística, Ingold percebe a humanidade em seus movimentos voltados para a frente e em constante estado de fluxos ao invés de estado de matéria (INGOLD, 2012a)<sup>7</sup>. O lugar que a noção de *vida*<sup>8</sup> ocupa em sua obra faz um contraponto às ideias de *representação* e *modelos mentais*, pois já não se trata de traçar um entendimento do mundo sustentado por hierarquias ou polaridades, muito menos de compreender a humanidade, coisas ou o próprio mundo como entidades desconexas e acabadas. Para Ingold, se há processos, há *vida*, pois o mundo é composto por formas inacabadas é movido por potencialidades.

Uma questão crucial na perspectiva de Ingold diz respeito a sua atenção em

resolver o que ele acredita ser um mal-entendido sobre a noção de *objeto* e a noção de *coisa*. O mundo, aos olhos de Ingold, não seria composto por objetos, mas por *coisas* (*Idem*, 2012a); não é possível apreender o mundo como um emaranhado de objetos. Se o mundo fosse composto por objetos, haveria, portanto, uma retenção nos agregados de fios vitais que interligam os materiais no mundo, em outros termos, haveria um mundo de formas acabadas; um mundo feito de objetos, que por sua vez é um mundo morto. As *coisas*, então, são o local por excelência dos encontros (*Idem*, 2012a), por isso passíveis de serem experimentadas. A *coisa* está em constante processo de modificação, tem o potencial para abranger os modos particulares de vida. As *coisas* são lugares onde nos encontramos para resolver outras *coisas* (*Idem*), por isso a *coisa*, diferentemente do *objeto*, não pode ser entendida por ela mesma. Como Ingold costuma escrever, a *coisa* é uma coisa em outra *coisa*.

Ingold demonstra, assim, a necessidade de acompanhar os *fios vitais*, por existir uma possibilidade de transformar *objetos* em *coisas*, ou seja, “trazer as coisas de volta à vida”. O fato das coisas estarem sempre transbordando, sempre em constantes processos vitais, é o ato de colocá-las na circulação, compondo-as através dos fluxos vitais. Se o mundo fosse composto por formas acabada (objetos) as coisas - assim como os objetos - seriam, por sua vez, entendidas como a expressão do *estar fora* dos fluxos vitais.

Outro ponto substancial na abordagem de Ingold é sua forma de compreender atividades científicas, através de revisões e críticas antropológicas da relação entre Antropologia e Biologia, proposta esta que inspira os mais diversos trabalhos<sup>9</sup>. Numa coletânea de artigos, intitulada *Anthropology after Darwin* (2004), Ingold reúne diferentes abordagens atentas ao debate sobre a controversa posição da Antropologia em relação às demais ciências, especialmente a Biologia. Grosso modo, sua preocupação reside na necessidade de problematizar simultaneamente a própria antropologia e a abordagem antropológica da relação entre ciência e sociedade.

Escapa à antropologia, coloca Ingold, uma atenção à fisiologia, evolução, consciência, dentre outros aspectos da humanidade delegados a outros ramos das ciências (INGOLD, 2004). Este escape configura um duplo problema, pois remonta a uma separação entre ramos distintos do conhecimento, originando uma construção de mundos distintos, tomando-os como *atavismos*, também negligenciando os ganhos que a

antropologia pode fornecer para as outras ciências. Em resumo, a antropologia é posta em marginalidade quando o assunto é a humanidade. O problema reside, portanto, nos locais que o darwinismo ocupa, inclusive nas abordagens antropológicas, mas também nas soluções encontradas por diversas nuances da antropologia, por exemplo, certa antropologia composta pela agência dos *híbridos* (*Idem*).

## Disputas teóricas, ganhos antropológicos

E se a noção de *vida* de Ingold fosse levada a sério na abordagem antropológica sobre atividades científicas? Quais seriam os resultados de uma antropologia (especulativa) atenta ao jogo de poder e hierarquias nas atividades científicas, como também da *actância* de não-humanos dentro de um complexo de fios vitais? Quais seriam os ganhos de uma antropologia das atividades científicas que veem a ciência como um complexo vital composto por movimentos de forças sociais e, ao mesmo tempo, pelas *coisas* que evocam e são evocadas na argumentação científica? E se fosse possível compor uma antropologia das práticas laboratoriais imersas num fluxo vital do social ao biológico? É possível que existam algumas coerências nesta antropologia. No entanto, desfazer alguns desníveis teórico-analíticos criados por diferentes abordagens, conseqüentemente, pela tentativa de nivelamento das abordagens de Latour, Ingold e Bourdieu pode ser de grande valia para a antropologia que se envereda pelas atividades científicas.

Se Bourdieu compreende a ciência como um movimento de forças sociais, é possível que não-humanos, que são constantes e constituintes das produções científicas – como afirma Latour –, bem como outras searas do modo de vida humano – nos termos de Ingold – não ocupem os mesmos lugares, nem sejam colocados em equivalência em sua proposta de estudos da ciência. É possível que Bourdieu peque por priorizar explicações e entendimento em âmbito simbólico apenas. A crítica de Latour a Bourdieu é uma “crítica da crítica” (LATOUR, 1994, p. 11), pois parte de uma descrença maior na forma como a Modernidade criou modos crítico-explicativos distintos, a saber: a *sociologização* de Pierre Bourdieu, a *naturalização* de Jean-Pierre Changeux e a *desconstrução* de Jacques Derrida (*Idem*, 1994). Quanto a Bourdieu, a crítica reside na forma como sua perspectiva compreende a ciência como jogo de poder, esquecendo, portanto, a própria ciência, as técnicas, o texto e o conteúdo. Para Latour, os jogos de poder e hierarquias da produção científica constituem um dos possíveis focos de ação

nas *redes* das atividades científica, não sendo a mais importante ou a mais decisiva, nem a menos importante ou a menos decisiva.

Se Latour vê nas atividades de laboratório uma frutífera forma de compreender a construção de realidades sustentadas pela ciência, em seu modo explicativo não há espaço para uma maior atenção aos desníveis de interesses, de porosidades e de capilaridades das *redes* que conectam *natureza e cultura, objetivo e subjetivo*, dentre outros pares antagônicos. Bourdieu critica Latour por não levar sua crítica a outros espaços, por exemplo, por não avaliar os interesses dominantes por trás das atividades científicas, concedendo o “rótulo de científico às instituições mais cínicas e desesperadas” (BOURDIEU, 2004, p. 49), ou ainda não avaliando bem os desníveis das relações de poder entre homens e mulheres, pobres e ricos, pois uma coisa é a ciência feita por homens brancos europeus; outra coisa é uma ciência feita por mulheres negras brasileiras.

Se a noção de *rede* é o veículo metodológico utilizado por Latour para compreender um dos pilares centrais do modo de vida ocidental, por ser “ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (LATOURE, 1994, p. 12), é possível que este veículo constitua um erro analítico, por conectar atores de diversas ordens ao invés de compô-los em fluxos vitais. A crítica de Ingold a Latour tem seu epicentro e hipocentro no modo de fazer associações, modo este que coloca os fluxos e suas diferenças processuais no mesmo plano compreensivo, isto é, de alguma maneira Latour responsabiliza os diversos atores humanos e não-humanos de forma equitativa; retirando as possibilidades dos fluxos vitais escaparem das formas, tornando os atores, em suas redes, ontologicamente iguais.

“[T]rocar a vida das coisas pela agência dos objetos” (INGOLD, 2012a, p. 54) é um descuido de Latour, por colocar sua crítica e sua proposta no mesmo conjunto, ou seja, por sistematizá-las a partir do modelo hilemórfico de compreensão do mundo. Este é o problema da agência dos não-humanos, segundo Ingold. Atentar para a agência dos objetos é atentar para a descrição de um mundo morto. Tal morte é causada pela tentativa de uniformizar a vida ao invés de segui-la pelos caminhos trilhados nos diversos processos de “coisificação”. Grosso modo, a antropologia é entendida por Ingold como um movimento conjunto de seguir as forças e fluxos dos materiais, “sempre para a frente” (*Idem*, p. 38), algo que tem suas sequências interrompidas pelos

procedimentos analíticos das *redes* de Latour.

Por outro lado, ciente das mútuas críticas destes pensadores, avaliar as possibilidades de uma antropologia da ciência simbólica, da técnica e da vida pode construir curiosos ganhos para a antropologia. É possível que nesta proposta existam *redes* que deem conta das práticas científicas em *simbiose*<sup>10</sup> com o ambiente, na medida em que seguir os atores pelos seus próprios caminhos possibilita – no âmbito interno à antropologia – lançar luz sobre a relação *natureza/cultura*, uma vez que actantes de diferentes ontologias são igualmente invocados, não esquecendo que as diferenças ontológicas e a forma como lidamos com elas podem ser evidenciadas. Em que medida, portanto, seria possível tratar actantes de diferentes ontologias invocando-os diferentemente por meio dos fluxos vitais? Seria possível acompanhar e descrever práticas científicas e problematizar jogos de poder e interesses em constantes entrelaçamentos com o ambiente, destacando suas diferenças? Haveria possibilidade de construir uma abordagem que conecta chuvas, hierarquias, solos, laboratórios, plantas, poder, leis, técnicas e normas, buscando uma “ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final” (INGOLD, 2012a, p. 26), ao passo em que “não procura as qualidades intrínsecas de qualquer afirmação, mas sim, as transformações por que elas passam” (LATOURE, 2011, p. 89), propondo assim uma “reflexividade crítica, portanto, construtiva àqueles que se tornam responsáveis encorajando o cinismo na prática científica” (BOURDIEU, 2004, p. 49)?

Por mais custosa e exagerada que seja uma tentativa de sistematizar diversas posturas antropológicas sobre qualquer assunto, pontuar uma sequência de abordagens sobre ciência do ponto de vista antropológico faz parte das possibilidades e potencialidades da própria antropologia. Em que outra disciplina, que não a antropologia, encontra-se num grau de maturidade em relação à objetividade em suas abordagens, ao ponto de ver com bons olhos experimentos antropológicos especulativos “sobre a possibilidade de como a vida humana deve ser” (INGOLD, 2012b, p. 03)? Que outra disciplina foi construída a partir do encontro das diferenças (LÉVI-STRAUSS, 2005), isto é, edificada a partir de incoerências nos diversos modos de vida? Enquanto outras disciplinas constroem suas grandes plataformas e projetos de crescimento, não seria a hora da antropologia – assim como a humanidade *voltada para frente* – não se limitar a descrições, problematizações e/ou análises, mas exagerar suas perspectivas de forma a clarear os problemas sob outra ótica?



Como bem pontuou Marilyn Strathern, “o discurso intercultural inevitavelmente lida com exageros desse tipo” (2006, p. 205). Se a cultura, as sociedades, as redes, os sistemas simbólicos, as malhas, a vida, dentre outros disparadores teórico metodológicos são, em certa medida, exageros da abordagem antropológica, pois só funcionam muito bem na própria abordagem antropológica, é possível que a descrição de um jogo entre os ganhos e as perdas de diferentes posturas antropológicas configure uma frutífera porta de entrada para entender o histórico da disciplina e construir, portanto, novas abordagens antropológicas.

## Notas

1. Tim Ingold não constrói necessariamente um exame exaustivo da ciência, por isso minha tentativa de acrescentá-lo neste bojo é exagerada em demasia. Exagero, mas com alguns sentidos. Digo isso pois mesmo que a produção científica não constitua a principal *porta de entrada* da abordagem antropológica de Ingold, seria impossível que este tema não perpassasse suas inquietações. A crítica de Ingold aos desníveis histórica e disciplinarmente constituídos entre o natural e o social perpassa pela atenção aos distintos ramos da ciência, em específico a distinção entre Biologia e Antropologia. Como bem pontua Otávio Velho, Ingold contesta “a associação permanente do biológico ao universal e do cultural ao particular, pois à medida que o biológico deixa de ser reduzido ao genético, pode-se reconhecer que a cultura nele se *imprime*” (2001, p. 137). Em todo caso, os exageros constituem relações, portanto são “bons para pensar”.
2. Marilyn Strathern (2006) já aponta os benefícios destes arranjos ficcionais da reflexão antropológica. Que outra postura científica que não a antropologia soube tirar proveito de seu caráter fictício, tanto denunciado pelos pós-modernos? Por em contato diferentes mecanismos de diferentes abordagens, não só do escopo antropológico, é uma potencialidade inerente à antropologia. Para uma instigante e inspiradora argumentação desta natureza, ver o artigo *O gênero da ciência: reflexões sobre a Teoria Ator-Rede (ANT) e a Perspectiva Feminista* de Gabriel Pugliese. Nesse texto, Pugliese abre “fissuras teóricas que (...) criam questões tanto para os estudos feministas como para os estudos da ciência” (2015, p. 70) quando “joga as certezas da ANT contra as incertezas da perspectiva feminista, e as certezas da perspectiva feminista contra as incertezas da ANT” (*Idem*).
3. Temática marcadamente relevante para a epistemologia de modo geral, a separação entre *Contexto de Descoberta* e *Contexto de Justificativa* diz respeito à relevância do que é *subjetivo* e *objetivo* na construção de uma realidade científica. Hans Reichenbach direcionou esforços nesta distinção, pois “uma coisa é retrair as origens históricas, a gênese e o desenvolvimento psicológicos, as condições sócio-político-econômicas para a aceitação ou rejeição de teorias científicas; outra coisa bastante distinta é fornecer uma reconstrução lógica das estruturas conceituais e dos testes das teorias científicas” (HERLBERT, 2004, p. 226). Esta separação encanta Bruno Latour, pois é na forma pela qual a ciência se legitima, fazendo desaparecer parte do percurso (o subjetivo) requerido na construção de seus fatos, que sua perspectiva ganha espaço. A perspectiva de Latour “cumpre estudar a ciência atual, a que está sendo feita, em meio a toda a controvérsia, de modo a sair definitivamente do conforto intelectual dos historiadores que estão sempre chegando atrasados. Em lugar de estudar as ciências 'sancionadas', cabe estudar as ciências abertas e incertas” (LATOUR & WOOGAR, 1997, p. 21).
4. Eduardo Viana Vargas, em *Antes tarde do que nunca - Gabriel Tarde e a emergência das Ciências Sociais* (2000), lança mão de um provocativo trocadilho para destacar as perdas das ciências sociais pela atuação de Gabriel Tarde ter sido eclipsada por Émile Durkheim, ao mesmo tempo que aponta para os possíveis ganhos das releituras deste que poderia muito bem ser um clássico das ciências sociais.

5. É possível que as ideias contidas em *Jamais fomos modernos* sejam reflexo de um exercício de suposição demasiadamente exagerada, mas feliz em seus resultados. Seria simplório demais criticar Bruno Latour por segurar a tese de que a Modernidade não existiu, atestando que a própria suposição de *jamais termos sido modernos* só é possível dentro de um quadro que marca certa eficácia da Modernidade, como bem pontuou Philippe Descola (2014). É óbvio que os efeitos da modernidade podem ser investigados etnograficamente; por outro lado, e se *jamais tivéssemos sido modernos*? Como seriam os contornos das questões motoras da abordagem antropológica se partíssemos do pressuposto de que a modernidade não funcionou muito bem? Quais seriam os resultados de uma pesquisa que opta por levar a sério a ideia que “jamais fomos modernos”?
6. *Purificação*, ou *Tradução*, é uma singularidade das ciências modernas. É o meio pelo qual a produção científica limpa toda a *sujeita* política e subjetiva afim de se colocar como pura e objetiva. *Tradução* é um deslocamento, invenção, mediação, ou ainda a criação de uma conexão que não existia antes e que modifica, em algum grau, criador e criatura. *Tradução* e *Mediação* são o binômio que constitui a noção de híbrido (LATOURE, 1997).
7. A compreensão da Antropologia como “philosophy with the people in” (1992, p. 696) é inspiradora e perigosa, principalmente para público de língua portuguesa, pois ainda não se tem noção dos alcances da obra de Ingold no pensamento antropológico. Há apenas um livro de Ingold traduzido para o português, *Estar vivo: ensaio sobre conhecimento, movimento e percepção* (INGOLD, 2015), e outros poucos artigos espalhados em diversos periódicos do Brasil. É possível que uma forma de compreender Ingold seja seguindo pelos caminhos teóricos que lhe proporcionaram um robusto repertório para remontar o que compreendemos por *natureza e cultura*. Ingold se inspirou em Gregory Bateson (1987, 2006) com a proposta de uma *mente ecológica*; Irving Hallowell (1955) num instigante debate com a psicologia a partir do conceito de *comportamento ambiental*; James Gibson (2015) apurando a ideia de *Affordance*; além das *filosofias da percepção* e da *natureza* de Maurice Merleau-Ponty (1999) e Martin Heidegger (1984).
8. Outra curiosa interpretação da noção de *vida* vem da retomada da clássica separação entre *Bios* e *Zoé* feita por Giorgio Agamben. Sabe-se que Aristóteles sintetizava *Zoé* como vida comum entre os homens, animais e deuses e *Biós* como forma relacional de viver em comunidade. Assim, Agamben (2010) explica que, deste ponto de vista, os antropólogos são os verdadeiros biólogos, pois interessa à antropologia estudar o que pode compor uma relação humana. Parece existir, portanto, uma confusão etimológica, pois o prefixo grego βίος (*Biós*) aparece em referência à vida orgânica, colocando a Biologia como a disciplina encarregada desses assuntos. Parece também, como bem coloca Tim Ingold (2015), uma confusão na noção de vida.
9. Gláucia Oliveira, numa recente comunicação de título *O que o conceito de seleção natural e cultura tem em comum*, demonstra o quanto seleção natural e cultura para a biologia são circulares ou tautológicas. A ideia é ver como estes conceitos sustentam uma separação do mundo e de formas de compreender o mundo que de certa maneira já não se sustenta. De inspiração ingoldiana, Gláucia Oliveira faz um inventário sobre as tentativas de unificar as explicações biológicas e antropológicas, destacando como os biólogos estão investindo na ideia de cultura, enquanto os antropólogos desconfiam dela (OLIVEIRA, 2015).
10. O termo *simbiose*, segundo o *Dicionário de Biología* de Matamoros (2002), enfatiza a associação recíproca de dois ou mais organismos e seus múltiplos benefícios. Não distante desta explicação, Tim Ingold (2012a) enfatiza as relações entre humanos e “coisas” do ponto de vista de uma atenção aos fluxos que as trazem à vida.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2010.

BATESON, Gregory. *Mente e Natureza*. Trad. Cláudia Gerpe. Francisco Alves – Rio de Janeiro, 1987.

\_\_\_\_\_. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné* / Gregory Bateson; tradução Magda Lopes. – 2. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico.** – São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Campo científico.** In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia.* São Paulo: Ática, 1983.

CONSOLIM, Márcia. **Émile Durkheim e Gabriel Tarde: aspectos teóricos de um debate histórico.** História: Questões & Debates, Curitiba, n. 53, p. 39-65, jul./dez. 2010.

DESCOLA, Philippe. **La composition des mondes: entretiens avec Pierre Charbonnier.** Paris: Flammarion, 2014.

FEIGL, Herbert. **A visão "ortodoxa" de teorias: comentários para defesa assim como para crítica.** *Sci. stud. [online]*. vol.2, n.2, pp. 265-277. 2004.

GIBSON, James. **The Ecological Approach to Visual Perception.** (Classic Edition published). Psychology Press. New York, 2015.

HALLOWELL, Irving. **Culture and experience.** University of Pennsylvania Press, 1955.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** Abril Cultura; São Paulo, 1984.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012a.

\_\_\_\_\_. **Pare, olhe e escute! Visão, audição e movimento humano.** Ponto Urbe, Ano 2, versão 3.0, NAU-USP. 2008.

\_\_\_\_\_. **Diálogos Vagueiros: Vida, Movimento e Antropologia.** Entrevista com Professor T. Ingold. Pontourbe, ano 6, Versão 11.0, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. **“Editorial”.** *Man*, 27(1):694-697, 1992.

\_\_\_\_\_. **Anthropology after Darwin.** *Social Anthropology* / Vol. 12 – Issue 02 / jun. 2004.

LATOUR, Bruno & WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**; [tradução Ângela Ramalho Vianna]. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica** / Bruno Latour; tradução de Carlos Irineu da Costa. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. / Bruno Latour; tradução Ivone C. Benedette; revisão de tradução Jesus de Paula Assis. – 2.ed. - São Paulo: E. UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. **Culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. / Bruno Latour; tradução Ivone C. Benedette; revisão de tradução Jesus de Paula Assis. – 2.ed. - São Paulo: E. UNESP, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Papirus, Campinas-SP; 2005.

MATAMOROS, Jenaro Reyes. **Diccionario de Biología** – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Dirección General de Fomento Editorial, 2ª Ed. Puebla, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

OLIVEIRA, Gláucia. **O que o conceito de 'seleção natural' e 'cultura' tem em comum**. In: Anais da VI simpósio Nacional de ciência, tecnologia e sociedade – ECOCIT.BR/TECSOC. p.162, 2015.

PUGLIESE, Gabriel. **O gênero da ciência: reflexões sobre a Teoria Ator-Rede e a Perspectiva Feminista**. In: *Dossiê Tecnociência, Corpo, Gênero e Sexualidade*. Mediações, Londrina, V. 20 N. 1, p.69-88, jan./jun. 2015.

VELHO, Otávio. **De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico**. Mana [online]. 2001.

VARGAS, Eduardo. **Antes tarde do que nunca - Gabriel Tarde e a emergência das Ciências Sociais**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da dádiva**. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.

TARDE, Gabriel - **Monadologia e sociologia e outros ensaios**. [Trad. Eduardo Viana Vargas. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify. v. 1, 2007.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política**. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Parte 1. Tradução de Augustin Wernet. 4. ed. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, 2001.

**Gaydar ativado: o radar gay  
como técnica do corpo**

Gaydar activated: gay radar as  
technical of the body

**Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro**

Mestrando em Antropologia -PPGA/UFPB

alanodiego@hotmail.com

**Resumo:** Com base nos dados etnográficos produzidos durante pesquisa realizada na cidade de Santarém (PA) nos anos de 2013 e 2014, busco neste artigo discutir e reanalisar o gaydar (radar gay) sendo um instrumento utilizado na identificação de potenciais interessados em relações homoeróticas e homossexuais em variados contextos. Gaydar é uma categoria êmica usada entre homens e mulheres em referência à identificação de homens que se relacionam com outros homens. Aqui, meu interesse principal é sua utilização para a prática da *pegação*. O gaydar, neste caso, funciona como uma *técnica do corpo*, um modo específico de utilizar-se do corpo com fins a eficácia e eficiência na leitura da presença do outro. Detenho-me no entendimento dessa técnica à luz da antropologia do corpo, apresentando as representações e a forma como manejada pelos interlocutores.

**Palavras-chave:** Antropologia do Corpo; Gay; Técnica do Corpo.

**Abstract:** Based on ethnographic data produced during a research conducted in the municipality of Santarém (Pará, Brazil) between 2013 and 2014, in this article I discuss and review the gaydar (gay radar) as an instrument used to identify potential interested in homoerotic and homosexual relations in various contexts. Gaydar is an emic category used by lesbians and gays referring, in this case, to the identification of men who relate with another. Here, I emphasize the use of gaydar for practice *pegação* (cruising interactions). The gaydar, in this case, act as a *technical of the body*, a specific way of using body aiming efficiency and efficacy to read the others presence. In this way, I stop to understand this technical in light of anthropology of body, giving the representations and the way it is handed by the interlocutors.

**Keywords:** Anthropology of the Body; Gay; Technique of the body.

## Introdução

Ativando o *Gaydar*: Com intuito de rever aspectos do meu objeto de pesquisa realizado ainda na graduação, decidi fazer uma reanálise dos dados etnográficos, revisitando uma discussão realizada em torno de um instrumento percebido por mim como eficiente na prática da *pegação*<sup>1</sup> e da paquera na cidade de Santarém, estado do Pará; isto é, pensar o *gaydar* (radar gay) como uma *técnica do corpo* (MAUSS, 2003).

Esta pesquisa compreendeu os anos de 2013 e 2014, em que explorei instrumentos metodológicos e analíticos típicos das ciências sociais, em particular da antropologia. A partir da abordagem etnográfica, realizando trabalho de campo mesclado com observações de linguagens e comportamentos verbais e não verbais, identificando as cosmologias nativas, a fim de compreender os seus valores e normas, e realizando entrevistas (BECKER, 1999), tornando possível a produção de dados por meio destes instrumentos.

Santarém é um município cujo contexto urbano é considerado geográfica e politicamente como de médio porte, com aproximadamente trezentos mil habitantes, segundo o senso do IBGE (2014). Localizado na região oeste do estado do Pará, na Amazônia brasileira, tem uma dinâmica local cujos elementos rurais e urbanos confluem e misturam-se; não existem espaços dedicados especificamente à sociabilidade homoerótica como saunas ou cinemas pornô, que são considerados como marcadores homossexuais em outros contextos. Por isto, homens que se relacionam com homens, afetiva ou sexualmente em Santarém, criam estratégias para a efetivação deste tipo sociabilidade. Além disso, a densidade das relações de parentesco e de vizinhança e do número de moradores corrobora para a manutenção de um *ethos* conservador que impõe fortes restrições quanto à expressão pública do desejo ou afeto entre pessoas do mesmo sexo.

Em agosto de 2013, quando ingressei pela primeira vez no campo como um exercício para a disciplina de Introdução à etnografia, decidi acompanhar o relacionamento afetivo de lésbicas naquele contexto urbano. Conhecia um casal que era bem próximo a mim, tendo conhecido uma delas em 2008, em uma oficina de teatro; apresento-a neste trabalho como Victória. Neste período, ela contou-me ser lésbica e sempre me tinha como um confidente de suas histórias amorosas, segundo ela porque confiava em mim. No entanto, hoje a configuração dá-se de maneira distinta, pois

Victória está morando com sua namorada. Durante a realização da pesquisa, elas informaram-me que iniciaram o namoro após encontrarem-se em um banheiro de uma casa de show; além disso, era recorrente entre outros casais homossexuais do gênero masculino realizarem *pegação* nesses espaços, como vi em universidades, restaurantes, casas de shows, entre outros. Desse modo, se eu quisesse entender a *pegação* feminina, estaria impossibilitado de adentrar o banheiro, já que me apresento e sou reconhecido socialmente como pertencente ao sexo masculino.

Assim, decidi iniciar a investigação nos banheiros masculinos. Durante a pesquisa *in loco*, observando nos banheiros, notei que o fato é recursivo, assim este espaço não pode ser considerado um *não-lugar* (AUGÉ, 1994). Segundo Marc Augé, os não-lugares são espaços transitórios e que não possuem significados suficientes para serem definidos como lugares, sendo estes responsáveis pelo estabelecimento de relações sociais. Assim, nesta análise, tratei o banheiro como um lugar, já que este se torna propício para relações homoeróticas no contexto estudado.

Mas foi durante uma festa de *reggae*<sup>2</sup> que acontecia em uma casa de show na cidade de Santarém (PA) que defini o objeto para esta investigação. Era bem comum haver pouca luz no ambiente. A iluminação volta-se para o palco, onde se apresentam as bandas de estilos considerados alternativos. As pessoas acompanham as músicas em coro e dançam de dois em dois, com os corpos colados e embalados pelo ritmo que envolve a todos. Homem com mulher e mulher com mulher, outros acompanham sentados, bebendo, fumando e conversando. Eu estava ali, observando toda a cena que se construía a cada minuto.

Fui ao banheiro; neste instante, vi onde os corpos masculinos dançavam, se pegavam e se acariciavam. Acabei atrapalhando o ato dos dois, que logo saíram do banheiro de cabeça baixa, sem olhar nos meus olhos. Aquela cena, aquele lugar, o *fato etnográfico* (EVANS-PRITCHARD, 2005) não foi ao acaso pra mim e nem para eles. Aquele dia, àquela hora, aquele contexto era ambiente propício para a sociabilidade homoerótica, já que estava longe da possibilidade de atenção e repressão dos que estavam fora. Protegidos pela parede, buscavam permanecer *invisíveis*.

Após o *fato etnográfico* apresentado, delimito meu campo de pesquisa nos banheiros masculinos e nas relações homoeróticas entre homens. Neste artigo, deter-



me-ei na festa de *reggae* que acontece nas sextas-feiras numa casa de show que ficticiamente chamo de *Mangueiras Bar*<sup>3</sup>; também denominada pelos nativos como *reggay*, pois segundo eles esta é frequentada por homens que se interessam na prática homoerótica e em relações homossexuais. Além disto, não somente neste contexto como em outros espaços da cidade como orla, shopping, praias, banheiros, restaurantes, há também a utilização do termo *gaydar*<sup>4</sup>, que neste trabalho percebo como técnicas apropriadas pelo corpo para comunicação entre os sujeitos em determinado contexto social. Segundo eles, o *gaydar* é o meio em que o *gay* ou, ainda, o homem que tem experiências homossexuais pode identificar *outro gay* ou interessado em realizar a *pegação*. Esta comunicação pode ser entendida de duas formas: *Expressões dadas e expressões emitidas* (GOFFMAN, 2009, p. 14). Sendo elas arquitetadas propositalmente ou não, de natureza não verbal e intencional.

### **O gaydar como técnica corporal no processo de conquista do parceiro**

*O gaydar é um radar dentro da gente, você tem que sentir quando o outro está ou não ou não a fim. Você não sente? (João, 30 anos, enfermeiro. Entrevista concedida em setembro de 2014)*

Antes da pesquisa, embora frequentasse o *Mangueiras*, ainda que não constantemente, não notava as relações nos banheiros, nem as trocas dos olhares; isto, claro, porque meu objetivo no lugar era entretenimento com amigos. No entanto, quando passei a ir com um olhar treinado e motivado a compreender o que me interessava, as informações dadas pelos entrevistados e as observações contribuíram para a investigação que evidenciou a casa de show como um espaço integrante deste circuito de *pegação* na cidade de Santarém. Daí a importância do olhar etnográfico como um instrumento metodológico da antropologia, em que adestrado e em exercício, torna possível a consumação da pesquisa. Neste caso específico, ajudou-me a entender o processo de *conquista imediata*, diferente da conquista do outro quando se tem contato com o(a) parceiro(a) diariamente, já que este tempo possibilita a construção de uma intimidade entre os envolvidos (ILLOUZ, 2011). A conquista imediata compreende o *aqui* e o *agora*.

Em setembro de 2013, quando me inseri no campo, procurei me aproximar dos interlocutores, passando a acompanhá-los nos espaços de *pegação*. Foram vinte

interlocutores de várias idades e classes sociais, que frequentavam o espaço e que foram apresentados a mim através de indicação de amigos. Assim, busquei *reagregar o social* (LATOIR, 2012) rastreando os agentes e os espaços que os ligava e suas redes, e ainda, através das experiências subjetivas, tentei *reconstruir* e compreender as dinâmicas efetivadas no processo de *pegação*. Além das observações, para a produção de dados, realizei entrevistas e conversas com os interlocutores, geralmente em lugares públicos escolhidos pelos mesmos, com objetivo de ganhar confiança dos entrevistados, haja vista haver homens casados entre eles.

No *Mangueiras*, as pessoas estão sempre vestidas num estilo chamado por eles de alternativo (chinelo, bermuda e camisa), para eles entendido como simples. Na festa, dividem-se grupos de amigos que são separados por mesas, outros optam por ficar em pé para dançarem. Em algumas mesas encontram-se bebidas, a exemplo de torres de cervejas entre outras, como refrigerante e água. No dia em que fui, em uma sexta-feira do mês de setembro de 2014, pessoas conversavam e aplaudiam a banda que se apresentava, às vezes cantavam e pulavam conforme o ritmo da música. As luzes deixavam os sorrisos e olhos brilhando no escuro, ou pessoas que porventura estavam com roupas de cores brancas ou claras. Na frente do estabelecimento, encontravam-se automóveis estacionados e ainda era possível encontrar pessoas conversando enquanto fumavam.

Neste dia, estava acompanhado de meu principal interlocutor, que neste trabalho é identificado como João. Ele me apresentava o ambiente, as pessoas, e como tudo acontecia. Com o tempo e a prática passei a entender o processo das interações dos homens que buscavam relacionar-se com outros homens. Ocupávamos uma mesa e bebíamos, quando ele exclamou: “*Vou ligar meu gaydar para ver se encontro alguém interessante!*” Logo, estranhei a categoria que se apresentava; já havia ouvido outrora, mas naquela cenografia ela tinha outra conotação.

João me explicou o funcionamento do *gaydar*: primeiro é necessário encontrar alguém que seja interessante para o indivíduo, e que o corresponda. Isto é, ao perceber no ambiente um possível parceiro, olha-se fixamente para ele, até que ele perceba que está sendo observado; ou, como eles dizem, tem que *encarar*. Inicialmente, pode demorar certo tempo. Após esse processo de conquista, com a ida ao banheiro de uma das partes, seguido do outro, consuma-se então a eficácia da apropriação da técnica do *gaydar*.

Com o passar do tempo, João sempre expressava quando seu *gaydar* estava ativado, ou seja, quando ele estava rastreando e tentando identificar interessados em relações homoeróticas ou homossexuais. Não necessariamente o *gaydar* vai rastrear somente homens que almejam relações homoeróticas, ele é eficaz também para *detectar* homens que se relacionam com outros homens, mas que não sejam *assumidos*<sup>5</sup>, como explicado a mim por João e demais interlocutores. No entanto, como o *gaydar* funciona? Para João e outros entrevistados, trata-se de observar a pessoa em questão em vários aspectos: Forma de falar, andar, sorrir, mexer as mãos e principalmente de olhar. Esta busca deve corresponder ao tipo de parceiro que se procura: aspectos corporais, sociais (idade, classe, cor). Segundo Vitor Sérgio Ferreira (2009), o corpo possui um vocabulário; dependendo da sociedade e do grupo social, teremos línguas corporais. A fisicalidade do corpo também expressa sentimentos, ações, sensações. Desta forma, Ferreira corrobora a ideia de Mauss (2003): ao olhar sobre o corpo estaremos olhando os atos, suas ações, e para compreender os códigos envolvidos em determinado contexto é necessário uma incorporação do mundo no sujeito (FERREIRA, 2009). O olhar é imprescindível nesta ocasião, já que através dele torna-se possível o contato olho no olho.

Pesquisador: O que é o gaydar?

Interlocutor: É o radar dos gays.

Pesquisador: Como ele funciona?

Interlocutor: É quando você desconfia que alguém é gay, e tem que prestar bastante atenção na pessoa de forma discreta, nas atitudes dela, no seu comportamento. Uma capivara conhece a outra no meio do mato, entendeu? (Estudante universitário, 19 anos. Entrevista realizada em setembro de 2014).

Este processo de conquista através do *gaydar*, em particular do olhar, trata-se de uma *técnica corporal* (MAUSS, 2003), desenvolvida como forma de comunicação corporal e não verbal destes homens para facilitar - e eu diria que até mesmo de agilizar - a sociabilidade entre eles. O corpo, para Mauss (2003, p. 407), é “o primeiro e o mais natural instrumento do homem, ou mais, exatamente, sem falar de instrumento: O primeiro e o mais natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem, é seu corpo”. Compreendo neste sentido que os códigos apreendidos e que instrumentalizam o *gaydar* são compartilhados, claro. E que foram aprendidos com o contato entre eles, assim como eu os aprendi. “Não há técnica e nem transmissão se não houver tradição” (MAUSS, 2003, p. 407).

Mauss exemplifica através do ato de um indivíduo beber água, um simples comportamento em que há um amontoado de modos, e não simplesmente pelo próprio indivíduo, mas por conta da sua educação, de toda a sociedade de que faz parte e da posição em que nela ocupa. Do mesmo modo, pensando sobre *técnicas corporais*, as de conquista em questão, recordo os garotos de programa que se situam nas esquinas da cidade ou viadutos, e que começam a pegar nos próprios pênis quando passam carros, alguns colocando panos para dar volume, olhando fixamente para os veículos.

Em outubro de 2013, quando entrevistei outro interlocutor, Mateus, de vinte e oito anos, este não queria que eu o acompanhasse ao Mangueiras, pois eu atrapalharia sua conquista com outros rapazes, já que seus possíveis parceiros poderiam pensar que éramos namorados. Mesmo não o acompanhando, fui observar a distância, pois a observação ajudaria na compreensão deste processo, já que Mateus utilizava o radar gay. Em outro momento, ele definiu o que seria o *gaydar*, segundo sua perspectiva:

O gaydar é o radar dos gays, podemos reconhecer se um cara está ou não interessado em você quando ela começa a te encarar, daí começo a ver como ele anda, fala, mexe a mão ou se veste. Quando o gaydar apita, é porque o cara é gay. Poderia dizer que o gaydar é um sexto sentido, às vezes nossa audição e visão não nos enganam? Então, o gaydar também engana. (Entrevista concedida no dia 13 de outubro de 2013 por Mateus, 28 anos, professor de Educação Física)

Como assim, o *gaydar* também engana? Mateus contou-me que em uma ocasião na sua universidade trocava olhares com um rapaz, acreditando que ele estaria interessado. Um dia, aproximou-se e começaram a conversar em uma mesa do restaurante da universidade. O rapaz então lhe disse que era evangélico, e enfatizava que estava em busca de mulheres para namorar. Mateus me disse que neste caso o *gaydar* pode ter falhado, mas que continua *sentindo* de forma latente que ele é gay. Mas, então, como se pode ter certeza neste caso? “*Não se tem cem por cento de certeza, mas sim noventa e nove por cento*” (Mateus argumentando sobre o uso do *gaydar*. Entrevista em novembro de 2014). Merleau-Ponty (2004) afirma que só se pensa no que os olhos viram ou podem ver; o pensamento sobre o corpo é um reflexo do corpo que se sente. Quando eles dizem que o *gaydar* está dentro do corpo, funcionando como um radar, e se pode sentir quando alguém é ou não gay, isso se dá através da racionalização dos sujeitos sobre o funcionamento e a eficácia da técnica. Na atualidade, existem aplicativos<sup>6</sup> que funcionam como redes sociais para celular (Grindr, Scruff, Tinder, entre outros), a que os próprios nativos fazem referência para explicar e simplificar como o *gaydar* é por eles utilizado.

Entretanto, estes aplicativos não dão conta de explicar a complexidade do radar gay.

A partir dos relatos e de minha apreensão sobre os códigos e, em especial, através do *gaydar*, é possível perceber a manifestação sobre a técnica do *olhar* nas interações sociais descritas, em que todas as relações de sociabilidades entre homens foram iniciadas através da comunicação entre *olhares*. Olhares que se iniciavam *fora* dos *banheiros* e terminavam com *pegações* nos *box*<sup>7</sup>, códigos que eram entendidos por estes agentes sociais. Isto é, o olhar é o código que se deve compreender entre estes agentes, pois caso este *olhar* não seja correspondido pelo outro, pode significar sua falta de interesse.

O olho no olho é, portanto, um estímulo importante para a ação desses indivíduos. O olhar pode confirmar um sentimento, um desejo, aproximar ou afastar; ou seja, pode revelar códigos sociais importantes para a compreensão de grupos e sociedades. Coube a mim, então, entendê-los por meio dessas interações tão diversificadas. Esse vocábulo corporal só pode ser decifrado quando o sujeito tem relação com o meio social e apreendeu os seus significados, estes sendo compartilhados socialmente. Merleau-Ponty cita o exemplo do trabalho do pintor: aos olhos comuns, as pinturas podem ser abstratas, mas o pintor pratica uma teoria mágica da visão, ele precisa admitir que as coisas entram nele: “Assim ele pinta porque viu o mundo e gravou dentro dele as cifras do visível” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 20). Neste sentido, quando eles dizem que têm um *gaydar* dentro de si, há uma inserção no universo particular em questão, e se corporificou a técnica do radar gay por conta do contato e *práxis*.

João ia alternadamente ao banheiro, me pedia para não ir junto, pois eu atrapalharia a interação com seu *affair*. Quando retornava após alguns minutos, contava-me que o fluxo estava grande no banheiro, mas que foi possível trocar contatos. Às vezes ele desaparecia e me mostrava com quem havia *ficado*<sup>8</sup>. Uma vez, contou-me que tinha ficado com um homem casado no banheiro, enquanto a esposa dele o esperava na mesa.

Em outras ocasiões que frequentei o Mangueiras com outros informantes, notei uma grande preocupação deles com a aparência, mesmo tratando-se de uma festa alternativa, isto é, preocupavam-se com a roupa que vestiam, em como o cabelo estava penteado, se os sapatos combinavam com a roupa, quais acessórios usar ou não usar e até mesmo atributos corporais como músculos são ressaltados, com camisas apertadas que destaquem os braços e o peitoral. A conquista então é a performatização do corpo,

sendo a conquista um conjunto de fatores complementados por técnicas e instrumentos de sedução. Explica o estudante de Informática Educacional, Natalino, de vinte e dois anos: “*Quando chega alguém desconhecido, a gente liga o gaydar e descobre se o cara é o não gay. A gente olha e caminha em direção ao banheiro, e aguarda o outro lá. Se ele for, nos trancamos no box*”. Estabeleço então uma correlação entre este dado e com o sistema de códigos que possibilitam a identificação de quem é ou não homossexual, a partir de Goffman:

Em presença dos outros, o indivíduo geralmente inclui em sua atividade de sinais que acentuam e configuram de modo impressionante os fatos confirmatórios que, sem isso, poderiam permanecer despercebidos ou obscuros. Pois se a atividade do indivíduo tem de tornar-se significativa para os outros, ele precisa mobilizá-la de modo tal que expresse, *durante a interação*, o que quer transmitir (2009, p. 36).

Muitas vezes, vi homens que olhavam para todos os lados, e pareciam procurar por alguém. Suas cabeças davam um giro de 360° e completavam uma observação de todo o ambiente. De quando em quando, chegam pessoas novas ao recinto, a circulação interna é constante. Estas pessoas que vão para o Mangueiras, ou outro lugar, em busca de um parceiro para *pegação* ou prática sexual, são denominados entre os homens que se relacionam com homens como *caçadores*, e, se efeminado, ou *afeminado* como descrevem os interlocutores, o termo é usado no feminino, *caçadora*. Em uma ocasião em que eu realizava a observação, fui apresentado com uma cerveja. O garçom havia levado para mim, e me informou que um rapaz teria mandado. Logo notei qual o rapaz de que se tratava, e logo percebi que eu poderia estar sendo considerado como um caçador, já que eu só observava os homens que circulavam. Assim, eu também estava sendo alvo do processo de conquista e sedução. Mais uma vez, eu estava ciente de que meu comportamento enquanto pesquisador ao realizar a observação não tinha o mesmo objetivo da observação para eles.

De tal modo, podemos pensar que as técnicas do corpo são conscientes por quem as utiliza, e abrangem não somente questões psicológicas, mas também sociológicas e biológicas; o que Mauss denomina como *homem total* (2003). Neste sentido, ajuda-nos a pensar estes homens movidos pela libido, pelo próprio desejo em relação ao outro, envolvendo tanto a morfologia quanto a taxonomia dos seus corpos, englobando aspectos sociológicos, psicológicos e biológicos no processo de conquista do parceiro.

Durante as entrevistas, notei que os frequentadores do Mangueiras não

frequentavam este espaço por conta do ambiente, mas sim por conta das bandas de *reggae*. Inclusive, atualmente as bandas de *reggae* não se apresentam mais no Mangueiras, pois o dono do estabelecimento não pagava os músicos, e agora as festas acontecem no Altas Horas. No entanto, os dados coletados durante a pesquisa de campo foram suficientes para realizar a análise. Uma das entrevistas que expôs minha própria sexualidade foi realizada em julho deste ano, com Breno, de vinte e nove anos, frequentador das festas de *reggae* no Mangueiras:

Pesquisador: O que é o gaydar?

Interlocutor II: Não faça de desentendido, você tem e sabe do que se trata (risos).

Pesquisador: Não, eu não sei. Pode me explicar?

Interlocutor II: Você é gay, né? Quando te vi meu gaydar apitou, sem ofensas.

Pesquisador: E o que eu fiz pra ele apitar?

Interlocutor II: Teu jeito. Tem gente que se entrega logo, mas tem uns que só você encarando, se a pessoa retribuir aí tem. Mas, olha foi só um trejeito que vi em você, nada que deva ficar preocupado. (Entrevista realizada em outubro de 2014 com Patrício, 30 anos, enfermeiro)

A noção construída sobre o *gaydar* está presente nas representações tanto nos homens que relacionam-se com homens (mesmo os casados com mulheres), quanto de lésbicas. Já presenciei situações em que mulheres heterossexuais, que não possuem o radar gay, pediam para amigos identificarem e analisarem se determinado sujeito é ou não *gay*. Ou seja, neste aspecto, o sentido é apropriado também por quem não possui uma identidade homossexual.

A *pegação* no *banheiro* do Mangueiras, é intermediada pelo olhar e acontece com a demonstração do interesse entre ambas as partes, que compartilham pelo mesmo desejo<sup>9</sup>. Guimarães (2004) associa a importância do olhar (e de outros códigos não verbais) com a prática da *pegação* e a interação em locais como bares e boates frequentados por homossexuais, principalmente no caso de o objetivo do intercâmbio ser exclusivamente sexual.

Em Santarém, no entanto, por ser uma cidade considerada pelos interlocutores como *pequena*, os indivíduos buscam não demonstrar comportamentos que sejam associados à homossexualidade, pois este carrega estigmas historicamente construídos. Por este motivo, segundo afirmam os praticantes da *pegação* entre homens nos banheiros, idealiza-se um parceiro que seja discreto e que não “*dê pinta de bicha*”<sup>10</sup>. Por isto, prezam

pelo que reconhecem como sigilo.

Para Bourdieu, a relação com o próprio corpo não se reduz a uma “imagem do corpo” (2014, p. 79), isto é, a representação subjetiva que um agente tem de seus efeitos sociais, tais como o charme e a sedução. Portanto, sendo a *imagem do corpo* constituída essencialmente pela representação objetiva, ela ocorre através do *feedback* dos outros. Estes inscritos corporais são percebidos entre os sujeitos em interação que constroem estruturas de oposição sobre os corpos, como grande/pequeno, grosso/fino, forte/fraco.

Recordo-me de um interlocutor que me contara o seguinte: depois que entrou na academia e teve seu peitoral malhado e barriga sarada, os homens iam sempre atrás dele quando entrava no banheiro. “*Sou assediado sempre que vou ao banheiro, os caras começam logo pegando na minha barriga e no peito, e eu aproveito*” (Charles, 33 anos, contador e *personal trainer*). O corpo percebido é duplamente determinado socialmente. Primeiramente, ele é tudo aquilo de mais natural (peso, musculatura, volume), então se pode pensar que o corpo é um produto social, que dependerá das condições sociais de produção. Por outro lado, Bourdieu afirma que as propriedades corporais são esquemas de percepção cujo uso nos atos de avaliação dependem da posição social ocupada no espaço social. “As taxonomias em vigor tendem a contrapor, hierarquizando-as, as propriedades mais frequentes entre os dominantes e os que são dominados” (BOURDIEU, 2014, p. 80). Na escolha do parceiro para a *pegação*, também está envolvido o gosto individual no que desperta desejo em relação ao corpo do outro, isto é, construções sociais do corpo. *Habitus* que os distinguem e os aproximam, de certo modo.

Assim, acontece a *incorporação* (CSORDAS, 1994) da técnica e do uso do *gaydar*, e este está associado a uma ação de consciência, a uma autoavaliação cultural presente no dia a dia desses homens, que descobriram o instrumento, se apropriaram e praticaram. Tanto a prática quanto a experiência (que está presente na memória do homem) são intrínsecas e constroem os corpos, dando sentido às interações e ao estar no mundo. O acúmulo das vivências e a internalização dos significados dos movimentos os tornam decifráveis e compreensíveis.

### **Por que o gaydar?**



Para Peter Fry (1982), há diversas coisificações sobre a homossexualidade ao se questionar sobre *o que é a homossexualidade?* A partir disto, ele nota uma infinita variedade sobre o tema, isto é, de pessoas do mesmo sexo que se relacionam seja sexual ou afetivamente. Existem então várias construções sobre a homossexualidade: “Ela é uma coisa na Grécia antiga, outra coisa na Europa do fim do século XIX, outra coisa ainda entre os índios Guaiiqui do Paraguai” (Idem, p. 7) e, complementando, uma outra coisa em Santarém (PA). Fry afirma ainda que a *homossexualidade* é um fato social, sendo necessário compreender o seu contexto e realidade particular para ser entendê-la, não sendo possível realizar generalizações sobre o tema.

A apropriação do *gaydar* revela aspectos da identidade gay; mesmo os homens que não são *assumidos* revelam possuir o radar que identifica homens interessados em relações com outros homens, através de códigos específicos. Para Jeffrey Weeks (2000), o sexo é constitutivo da identidade e da personalidade das pessoas. Podemos entender neste ponto o banheiro como uma metáfora, ele é um sinônimo de se manter no *armário* para o público, e revelar-se apenas a quem desejar. É necessário compreender o *gaydar* como um mecanismo que permite manter homens interessados em relações homoeróticas no *anonimato*, no sentido em que ele não se revela para qualquer um. A cidade de Santarém é considerada pequena para os interlocutores, portanto há um medo de ser descoberto e ter o seu *segredo* revelado. Vale ressaltar que é raro haver mais de dois homens praticando *pegação* nos banheiros em Santarém, caracterizando-se pela fluidez e pelo sigilo.

A relação estabelecida de um para com o outro pode ser entendida como um *sigilo compartilhado* (MISKOLCI, 2013), já que se trata de um *segredo* que está sendo dividido com o outro, e se solicita o segredo constantemente: “*não quero que tudo o que aconteceu entre eu e o cara saia daí?*”, como me disse João. A mesma relação pode ser entendida entre pesquisador e pesquisado, em que para *reconstruir* essas trajetórias de sexualidades através dos relatos e da observação foi preciso enfatizar que o segredo seria contado, mas os seus nomes não seriam revelados.

Peter Fry (1982) apresenta classificações hierárquicas que foram percebidas em Belém (PA) nos anos 1980, onde a ideia construída sobre o papel de gênero do passivo se aproxima da feminilidade e o do ativo da masculinidade. Segundo Fry, essas relações são constitutivas de todo um conhecimento social e coexistem com ideologias políticas

conflitantes. Assim, hierarquicamente, o homem ativo está superior ao homem passivo, por se acreditar que este último está próximo da impureza, em particular de estigmas como o “crime, o pecado, da sem-vergonhice e até mesmo da doença” (FRY, 1982).

O *gaydar* é, ao mesmo tempo que eficaz para a prática da *pegação*, um mecanismo de defesa de proteção dos olhares estigmatizados. Podemos aqui compreendê-lo a partir do que Foucault (1999) chama de *dispositivo* em a História da Sexualidade:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo (Idem, 1999, p. 244).

Portanto, o dispositivo organiza os sujeitos através de suas práticas e discursos tal como sugere Dreyfus e Rabinow (1995). A própria sexualidade nesse caso está sendo *racionalizada*, articulada de acordo com normas e regras na sociedade em que se encontram (aqui estão em questão as regras e normas heterossexuais), entendidas ainda como ideias pelos pesquisados. Não significa dizer que os atores são ontologicamente racionais, mas sim que suas ações são sustentadas numa possibilidade de compreensão racional das condutas sociais. Desta forma, foco-me na racionalidade da ordem das representações e discursos dos homens que se relacionam com homens nos banheiros e que se utilizam do *gaydar* como uma estratégia de identificação do outro. Contudo, não se pode entender as festas de *reggae* de Santarém como um lugar próprio e frequentado apenas por homens que tem interesse na prática da *pegação*, dado que o público é heterogêneo. Também devemos considerar que o *gaydar* pode ser ativado durante qualquer festa, nem sempre resultando na *pegação*, como também em diálogos, e até mesmo em relacionamentos como no caso das lésbicas apresentadas durante a introdução deste artigo.

Para Isadora Lins França (2012), códigos de identificação entre os grupos estão circunscritos no corpo e nos espaços, mesmo que o *reggae* não seja um lugar próprio para esses frequentadores (se é que se pode dizer que há lugares próprios), uma vez que Santarém não dispõe desses espaços de consumo e lazer para pessoas do mesmo sexo (boates, saunas, cinemas gays). Os sujeitos articulam-se e criam através desses símbolos corporais suas estratégias para se identificarem. Mesmo que o espaço estudado não seja propriamente *gay*, ele está presente nos discursos, havendo a conotação nativa *reggay*.

Mesmo com essa referência, entretanto, não se pode delimitar e determinar que o espaço é legitimamente gay. Está nas entrelinhas, e é dito somente a quem é permitido revelar. Uma vez que isso evidenciará sua sexualidade e desejos, e os mesmos poderão sentir-se frágeis em meio aos estigmas a respeito da figura homossexual construída sócio-historicamente, assim permanecem sob um sofisticado regime social de controle da sexualidade.

## Considerações

Como Wacquant (2002) expõe, torna-se necessário para a técnica ter consciência do próprio corpo, com a gestão da prática e da aprendizagem no âmbito coletivo; o *gaydar* é utilizado e realizado no plano individual mas com a imagem e referência no meio social. Não podemos considerá-lo como inato, mesmo que as representações dos entrevistados o apontem como algo que faz parte do corpo, invisível, que se localiza no interior e se apresenta de forma *mágica*, não havendo dicotomia como o corpo e a alma. O *gaydar* só existe porque há um corpo e porque se acredita que ele pode ser ativado ou desativado na mesma lógica de um radar; com o arcabouço das experiências, torna-se eficaz e o sujeito aprimora a técnica conforme a emprega.

O apitar ou não do *gaydar* é a racionalização do próprio corpo sobre o corpo do outro, é uma breve, mas contínua apreciação corporal. O apitar é como o sentir, é o sexto sentido como expressado, mas é um sentido que necessita dos outros cinco. E só é entendido para quem tem uma iniciação nas categorias e na língua corporal, incorporadas por meio das representações e percepções dadas por uma tradição.

Para Britto e Jacques (2012), o corpo absorve as experiências que vive: temos grafias corporais, e estes podem ser lidos nos espaços em que estão inseridos. Logo, somos *corpografias*, e o *gaydar* é uma entre outras técnicas do corpo, sendo esta apropriada pelos nativos da cidade de Santarém - e de outros contextos, como João Pessoa-PB - para a leitura do corpo. Deve haver outros instrumentos, como a etnografia que Mariza Peirano (1995) afirma ser o momento em que o antropólogo pode experimentar e viver as teorias que estudou; parafraseando, seria uma espécie de *radar do antropólogo*<sup>11</sup>, tornando possível a leitura dos mais diversos vocabulários culturais escritos no corpo. Ainda segundo Peirano (1995), a etnografia deve ser percebida através do cruzamento entre opções teóricas, arranjos contextuais, a trajetória biográfica do pesquisador e as

circunstâncias que conformam a experiência empírica, no caso específico das pesquisas que se pautam em contextos eróticos e práticas sexuais, é preciso operar a partir de narrativas de si e narrativas de outro, contraponto a experiência pessoal do pesquisador à experiência dos interlocutores num processo de reflexão.

Em *O radar do antropólogo* (2015), busquei discutir aspectos etnográficos da pesquisa presente, em que os nativos estudados afirmam ter um radar dentro de si. Durante a pesquisa de campo, em vários momentos, era necessário uma reinvenção em campo para acompanhar os interlocutores e compreender suas representações. O meu *radar* agia com o intuito de realizar a pesquisa, olhando e ouvindo. Estava *vestido de antropólogo* (BRAZ, 2009). Meu olhar acompanhava o que eles me mostravam e permitiam, bem como ouvia suas construções e percepções subjetivas sobre suas práticas e cosmologias homoeróticas.

Eu também estava sendo observado, era analisado e entrevistado por todos eles, que se questionavam a razão de eu os estar estudando: *por que pesquisar os banheiros? Ou por que estudar o gaydar?* Estava ciente de que minha presença os inquietava, provocando autorreflexões. Eram dois “radares”: de lá, eles me viam a partir de seus códigos, e daqui eu tentava entendê-los, munido de instrumentos metodológicos tais como o olhar e o ouvir (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Não é à toa que eu era visto como um possível parceiro em alguns casos, ou como *affair* de entrevistados. Para mim não havia problema, mas eu sabia que estava interferindo na *paquera* de quem eu solicitava acompanhar.

Voltar-se para essas instrumentalizações corporais, utilizadas também na prática da pegação feminina, é um objeto legítimo e de grande importância para a compreensão e contribuição antropológica no campo pouco explorado que são os estudos sobre lésbicas no Brasil. Pesquisas futuras possibilitarão análises profundas e comparações em torno dessas técnicas corporificadas.

## Notas

1. Termo usado para definir relações homoeróticas entre sujeitos do mesmo sexo na cidade de Santarém, que abrange beijos e trocas de afetos. Geralmente, a *pegação* são preliminares à prática do sexo, efêmeras - realizadas potencialmente entre homens.
2. Localizada na área periférica da cidade, os ingressos variam de preço (de cinco a vinte reais), mas até as 22 horas a entrada é franca.
3. Nome fictício para preservar a identidade e o sigilo solicitados pelos entrevistados.

4. Termo utilizado pelos interlocutores na cidade de Santarém, sendo uma apropriação do sentido de *radar* ou também chamado de *gaymômetro* (termômetro gay). O *gaydar*, por sua vez, seria a identificação do homem interessado em *prática* homoerótica através de códigos como o olhar.
5. Os homens *assumidos*, segundo a perspectiva nativa, referem-se aos que se declaram *gays* para a família e/ou amigos e/ou no trabalho, e os *não assumidos* são aqueles que não se dizem *gays*, mas mantêm relações homoeróticas ou homossexuais com outros homens. Diferente do *entendido(a)*, identidade referente à orientação sexual, que tem seu surgimento e significado atribuído ao ideal igualitário da classe média paulista e carioca entre as décadas de 1960 e 1970 (FRY, 1982).
6. Esses aplicativos são redes geossocias que permitem localizar outros usuários através de um dispositivo de geolocalização, disponíveis para download em aparelhos celulares.
7. Divisões com sanitários situadas no interior dos *banheiros*, que permite o trancamento de portas.
8. O termo *ficado* é um jargão nativo. Neste sentido, o ter *ficado* é a forma pretérita do *ficar*, assim como a expressão “está a fim?” são convites para a *pegação*.
9. *Subjetividade capitalística*, como empregam Guattari e Rolnik (2000, p. 281): “Há um certo tratamento serial e universalizante do desejo que consiste precisamente em reduzir o sentimento amoroso a essa espécie de apropriação do outro, apropriação da imagem do outro, do corpo do outro, do devir do outro, do sentir do outro”.
10. A partir da perspectiva dos interlocutores, seria o homem efeminado. Algumas categorias de classificação são apresentadas pelos interlocutores durante o relato como veado, bicha, baitola, cafuçú, boiola, etc; que visam distinguir-se e hierarquizar-se por meio destas.
11. Título do trabalho apresentado por mim na V REA/XIV ABANNE, no ano de 2015 na cidade de Maceió-AL.

## Referências bibliográficas

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.

BRAZ, Camilo. Vestido de antropólogo- Nudez e corpo em clubes de sexo para homens. **Bagoas**: Revista de Estudos Gays, v.2, 2008.

BRITTO, Fabiana e JACQUES, Paola. **Cenografias e corpografias urbanas**. Cadernos PPG-AU/UFPBA. Vol. 7, edição especial 2008. Parte III.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O ofício do antropólogo**. Brasília: Paralelo; São Paulo Editora UNESP, 2000.

CSORDAS, T. **Embodiment as a Paradigma for Anthroppology**. *Ethos* (18) (1) (Online).

DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

1995.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FERREIRA, Vitor Sérgio. **Elogio (sociológico) à carne**: a partir da reedição do texto “As técnicas do corpo” de Marcel Mauss. Porto: Instituto de Sociologia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2009.

FRANÇA, Isadora Lins. **Consumindo lugares, consumindo nos lugares**: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRY, P. Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In : **Para Inglês Ver**. São Paulo : Brasiliense, 1982.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2009.

GUIMARÃES, Carmem Dora. **O homossexual visto por entendidos**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 6. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: introdução à teoria ator-rede. Salvador: Ed. UFBA, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MISKOLCI, Richard. Machos e Brothers: Uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas *on-line*. In: **Estudos Feministas**. Florianópolis: UFSC, 2013.

MAUSS, Marcel. “As Técnicas Corporais”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PEIRANO, Mariza. “A favor da etnografia”. In: **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-dumará, 1995.

WACQUANT, L. **Corpo e Alma**: Notas Etnográficas de um Aprendiz de Boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

WEEKES, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: **O Corpo Educado: Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte, MG: Autentica Editora, 2000.

# Tradução



**Masculinidade como homofobia  
Medo, vergonha e silêncio na  
construção de identidade de  
gênero**

**Masculinity as Homophobia  
Fear, Shame and Silence in the  
Construction of Gender Identity**

**Michael Scott Kimmel**

Professor de Sociologia e de Estudos de Gênero na Stony  
Brook University, New York  
Diretor Executivo do Center for the Study of Men and  
Masculinities  
michael\_kimmel@yahoo.com

**Tradução: Sandra Mina Takakura**

Doutoranda em Filosofia e Língua Portuguesa - USP  
sandramita@hotmail.com

**Revisão técnica: Bianca Machado**

**Resumo:** Nesse artigo, exploro a construção social e histórica tanto da masculinidade hegemônica quanto das masculinidades alternativas, tendo em vista a oferecer um novo modelo teórico da masculinidade americana. Para alcançá-lo, primeiramente aponto alguns dos sentidos de gênero ocultos nas afirmações clássicas da filosofia social e política, assim anoro a emergência da masculinidade contemporânea em contextos históricos e sociais específicos. Então, detalho os modos como essa versão de masculinidade emergiu nos Estados Unidos, traçando tanto as sequências desenvolvimentais psicanalíticas e uma trajetória histórica do desenvolvimento das relações de mercado.

**Palavras-chave:** Masculinidade; Medo; Vergonha; Silêncio; Identidade de gênero.

**Abstract:** In this article, I explore this social and historical construction of both hegemonic masculinity and alternate masculinities, with an eye toward offering a new theoretical model of American manhood. To accomplish this I first uncover some of the hidden gender meanings in classical statements of social and political philosophy, so that I can anchor the emergence of contemporary manhood in specific historical and social contexts. I then spell out the ways in which this version of masculinity emerged in the United States, by tracing both psychoanalytic developmental sequences and a historical trajectory in the development of marketplace relationships.

**Key words:** Masculinity; Fear; Shame; Silence; Gender Identity.

## Masculinidade como homofobia Medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero

“Coisa engraçada”, [a esposa de Curley disse]. “Se eu pegasse qualquer homem, e ele só, me daria bem com ele. Mas deixe dois ou mais homens se juntarem e não vai ter bate papo. Apenas nada, mas loucos”. Ela deixou seus dedos caírem e colocou as mãos nos lábios. “Vocês todos estão com medo um do outro, é isso. Cada um de vocês tem medo que o resto vá tirar algo de vocês”.

John Steinbeck, *Sobre os Homens e os Ratos* (1937)

Pensamos a masculinidade<sup>2</sup> como sendo uma essência eterna e atemporal que reside profundamente nos corações de cada homem. Pensamos como algo, uma qualidade que alguém possui ou não. Pensamos a masculinidade como sendo inato, residindo na composição biológica particular do macho humano, o resultado de androgênios ou a posse de um pênis. Pensamos sobre a masculinidade como uma propriedade tangível e transcendente que cada homem deve manifestar no mundo, a recompensa apresentada com grande cerimônia a um noviço jovem pelos mais velhos por ter completado com sucesso um ritual de iniciação árdua. Nas palavras do poeta Robert Bly (1990, p.230), “a estrutura na base da psique masculina é ainda tão firme como era vinte mil anos atrás”.

Nesse artigo, vejo a masculinidade como uma coleção variável e constante de significados que construímos através de relacionamentos com nós mesmos, uns com os outros, e com o nosso mundo. A masculinidade não é nem estática, nem atemporal; é histórica. A masculinidade não é uma manifestação de uma essência interna; é construída socialmente. A masculinidade não surge na nossa consciência através de nossa constituição biológica; mas é criada pela cultura. A masculinidade possui sentidos distintos em tempos distintos às diferentes pessoas. Podemos saber o que significa ser um homem em nossa cultura estabelecendo definições em oposição aos grupos considerados como os *outros* – as minorias raciais, as minorias sexuais e, sobretudo, as mulheres.

Nossas definições de masculinidade estão em constante mudança, sendo materializados no terreno político e social em que as relações entre mulheres e homens acontecem. De fato, a busca por uma definição atemporal e transcendente de masculinidade é em si um fenômeno sociológico – tendemos a buscar o atemporal e o eterno em momentos de crise, esses pontos de transição quando velhas definições não funcionam mais e novas definições ainda estão para serem estabelecidas com firmeza.

Essa ideia que a masculinidade é socialmente construída e historicamente mutável não seria compreendida como uma perda, que algo está sendo tirado dos homens. De fato, dá-nos algo valioso de forma extraordinária – a agência, a capacidade de agir. Dá-nos uma impressão de possibilidades históricas que substituem a resignação desalentada que invariavelmente se apresenta como essencialismos atemporais, a-históricos. Nossos comportamentos não são simplesmente *apenas a natureza humana*, porque *meninos serão meninos*. Dos materiais que encontramos em nosso entorno e em nossa cultura – outras pessoas, ideias, objetos – criamos ativamente nossos mundos, nossas identidades. Os homens, tanto individualmente e coletivamente, podem mudar.

Nesse artigo, exploro essa construção social e histórica de tanto a masculinidade hegemônica e as masculinidades alternativas, tendo em vista a oferecer um novo modelo teórico da masculinidade americana<sup>3</sup>. Para alcançá-lo, primeiramente aponto alguns dos sentidos de gênero ocultos nas afirmações clássicas da filosofia social e política, assim anoro a emergência da masculinidade contemporânea em contextos históricos e sociais específicos. Então, detalho os modos como essa versão de masculinidade emergiu nos Estados Unidos, traçando tanto as sequências desenvolvimentais psicanalíticas e uma trajetória histórica do desenvolvimento das relações de mercado.

## **Teoria Social Clássica como uma Meditação Oculta de Masculinidade**

Começamos esta indagação observando quatro passagens de um conjunto de textos chamados comumente de teoria política social clássica. Você, sem dúvida, os reconhecerá, porém, convido a lembrar do modo como estes foram discutidos na teoria em seus cursos de graduação e de pós-graduação:

A burguesia não pode existir sem revolucionar constantemente os instrumentos de produção, e através destes, as suas relações produtivas e com eles todas as relações da sociedade. A conservação dos velhos modos produtivos inalterados era, pelo contrário, a primeira condição de existência para todas as classes industriais iniciais. A revolução constante dos modos de produção, a inquietação contínua de todas as condições sociais, a incerteza duradoura e a agitação distinguem a época burguesa de todas as anteriores. Todas as relações cristalizadas e fixas, com suas sucessões de opiniões e preconceitos antigos e veneráveis são varridas, todos os recém-formados tornam-se antiquados antes que possam se

cristalizar. Tudo o que é sólido se derrete no ar, tudo que é sagrado é profanado, e o homem é finalmente forçado a enfrentar, com sentidos sóbrios, a sua condição real de vida e a sua relação com os membros de seu grupo (MARX; ENGELS, 1848/1964).

Um americano construirá uma casa para passar a sua velhice e o venderá antes do telhado ser colocado; vai plantar um jardim e simplesmente o alugará quando as árvores estiverem começando a produzir; irá limpar um terreno e o deixará para outros fazerem a colheita; irá escolher uma profissão e a deixar; estabelecer-se em um lugar e logo sair para outro lugar com seu desejo inconstante... À primeira vista há algo de espantoso no espetáculo de muitos homens sortudos e inquietos em meio à abundância. Porém, é um espetáculo tão antigo quanto o mundo; a novidade toda é ver um povo inteiro fazendo-o. (TOCQUEVILLE, 1835/1967).

Onde a resposta ao chamado pode não estar diretamente relacionada aos mais altos valores espirituais e culturais, ou quando, por outro lado, não se necessita ser sentido simplesmente como uma compulsão econômica, o indivíduo geralmente abandona a tentativa de justificá-la de uma vez por todas. No campo de seu desenvolvimento mais avançado nos Estados Unidos, a busca por bens, desprovidos de seus sentidos éticos e religiosos, tende a ser associada às paixões puramente mundanas, que frequentemente de fato dão o caráter de esporte. (WEBER, 1905/1996).

Somos alertados pelo ditado acerca de servirmos dois mestres ao mesmo tempo. O pobre ego possui coisas até mesmo piores: ele serve a três mestres rigorosos e faz o que pode para harmonizar suas reivindicações e suas demandas entre si. Essas reivindicações são sempre divergentes e frequentemente incompatíveis. Não é surpresa que o ego frequentemente falha nesta tarefa. Estes três mestres tirânicos são o mundo externo, o ego e o id... Ele se sente cercado nos três lados, ameaçados pelos três tipos de perigos, contra aos quais caso seja duramente pressionado, reage gerando ansiedade... Portanto, o ego, levado pelo id, confinado pelo superego, e repudiado pela realidade, luta para controlar a sua tarefa econômica de trazer a harmonia entre as forças e as influências que agem em e sobre ele, e podemos compreender o quão frequente não podemos suprimir o grito: “A vida não é fácil!” (“A Dissecação da Personalidade Física”, 1933/1966).

Se o seu treinamento em Ciências Sociais foi algo similar ao meu, foram oferecidos como descrições sobre a burguesia sob o capitalismo, sobre indivíduos em sociedades democráticas, sobre o destino da ética de trabalho Protestante sob o espírito sempre racional do capitalismo, ou sobre a árdua tarefa de um ego autônomo em desenvolvimento psicológico. Alguém já mencionou que em todos os quatro casos, os teóricos estavam descrevendo os homens? Não simplesmente *homem* em uma

humanidade genérica, mas um tipo particular de masculinidade, uma definição de masculinidade que deriva a sua identidade da participação no mercado, da interação com outros homens neste mercado – em resumo, um modelo de masculinidade para o qual a identidade é baseada na competição homosocial? Três anos antes de Tocqueville refletir sobre os americanos *inquietos em meio à abundância*, o Senador Henry Clay chamou os Estados Unidos de “uma nação de homens que vencem pelos próprios esforços”<sup>4</sup>.

O que significa “vencer por esforço próprio (fazer a si mesmo)”? Quais são as consequências de “fazer a si próprio” para o homem individual, para os outros homens, e para as mulheres? Esta é a noção de masculinidade – enraizada na esfera da produção, da arena pública, uma masculinidade baseada não na posse de terra e/ou na virtude artesanal republicana, mas na participação com êxito na concorrência de mercado – esta foi a noção definidora de masculinidade americana. A masculinidade deve ser provada, e tão logo seja provada, é novamente questionada e deve ser provada mais uma vez – constante, incansável, inalcançável, e finalmente a jornada por provas se torna tão sem sentido que ganha as características como a que Weber menciona a de um esporte. Aquele que possui mais brinquedos quando morre, vence.

De onde veio essa versão de masculinidade? Como funciona? Quais são as consequências dessa versão de masculinidade para as mulheres, para os outros homens, e para o próprio homem individualmente? Estas são as questões que endereço nesse artigo.

## **Masculinidade como História e a História da Masculinidade**

A ideia de masculinidade expressada nos fragmentos anteriores é o produto de mudanças históricas, no solo sobre o qual o homem enraizou os próprios sentidos acerca de si mesmos enquanto homens. Argumentar que as definições culturais de identidade de gênero são historicamente específicas é somente chegar ao ponto onde estamos agora; temos que especificar exatamente o que esses modelos eram. Em minha indagação histórica sobre o desenvolvimento desses modelos de masculinidade<sup>5</sup>, traço o destino de dois modelos de masculinidade na virada do século XIX e a emergência de um terceiro modelo nas primeiras décadas daquele século.

No final dos séculos XVIII e início do XIX, dois modelos de masculinidade

prevalciam. O Patriarca Gentil (*Genteel Patriarch*) derivou sua identidade do proprietário rural. Supervisionando sua propriedade, ele era refinado, elegante e dado a uma sensualidade ocasional. Era um pai devoto e dedicado, que gastava muito de seu tempo supervisionando sua propriedade e com a sua família. Imagine *George Washington* ou *Thomas Jefferson* como exemplos. Em contraste, o Artesão Heroico (*Heroic Artisan*) incorporava a força física e a virtude republicana que Jefferson observou no fazendeiro da pequena propriedade rural, no artesão urbano independente, ou no comerciante. Também um pai devoto, ensinava sua arte para o filho, fazendo-o com que chegasse através de aprendizados rituais ao status de artesão mestre. Economicamente autônomo, estimava também sua comunidade democrática, deleitando-se na democracia participatória das reuniões na vila. Pense em Paul Revere em sua loja de estanho, mangas da camisa enroladas, um avental de couro – um homem que se orgulhava de seu trabalho.

Os Artesãos Heroicos e os Patriarcas Gents viveram em acordo informal, em parte porque seus ideais de gêneros eram complementares (ambos sustentavam a democracia participativa e autonomia individual, embora os patriarcas tendessem a apoiar uma máquina estatal mais poderosa e também apoiavam a escravidão) e porque eles raramente se viam: os Artesãos eram decididamente urbanos e os Patriarcas reinavam em suas propriedades rurais. Em torno da década de 1930, no entanto, essa simbiose provisória foi quebrada pela emergência de uma nova visão de masculinidade, A Masculinidade de Mercado (*Marketplace Manhood*).

O Homem de Mercado (*Marketplace Man*) originou sua identidade inteiramente do seu sucesso no mercado capitalista, uma vez que acumulou riqueza, poder e status. Era o empreendedor urbano, o homem de negócios (*businessman*). Incansável, agitado e ansioso, o Homem de Mercado era um senhorio absentista em casa, e um pai ausente com seus filhos, dedicando-se ao trabalho em um ambiente cada vez mais homosocial – um mundo apenas de homens em que ele se opunha a outros homens. Seus empenhos em obter sucesso por meio de seu próprio esforço (*self-making*) transformam as esferas econômicas e políticas, deixando de lado o Patriarca Gentil como um dândi feminizado anacrônico – doce, mas ineficiente e antiquado, e transformando o Artesão Heroico em um proletariado despossuído, um escravo do salário.

Como Tocqueville teria visto, a coexistência do Patriarca Gentil e do Artesão

Heroico incorporava a fusão da liberdade e da igualdade. O Patriarca Gentil era a masculinidade da aristocracia tradicional, a classe que incorporava a virtude da liberdade. O Artesão Heroico incorporava a comunidade democrática, a solidariedade do comerciante, ou do artesão. A liberdade e a democracia, o patriarca e o artesão, podiam, e de fato coexistiam. Porém, o Homem de Mercado é um homem capitalista e ele torna tanto a liberdade e a igualdade problemáticas, eliminando a liberdade da aristocracia e proletarizando a igualdade dos artesãos. Por um lado, a história americana tem sido um esforço em restaurar, recuperar e reconstituir as virtudes do Patriarcado Gentil e do modo de vida do Artesão Heroico, uma vez que elas foram transformadas pelo mercado capitalista.

A masculinidade do Homem do Mercado era uma masculinidade que exigia provas, e que necessitava de aquisição de bens tangíveis como evidência de sucesso. Reconstituía a si pela exclusão dos *outros* – as mulheres, os homens não brancos, os homens nascidos não nativos, e os homossexuais – e pela fuga terrível para o Éden homosocial mítico e imaculado onde os homens podiam, finalmente, serem homens reais entre outros homens. A história dos meios em que o Homem de Mercado torna-se o homem comum Americano é um relato trágico, uma estória de luta para corresponder às expectativas de ideais impossíveis de sucesso orientando a terrores crônicos de emasculação, de vazio emocional, e de raiva generificada que deixam uma ampla fileira de destruição em seu caminho.

## **Masculinidades como Relações de Poder**

A Masculinidade de Mercado descreve a definição normativa de masculinidade americana. Descreve suas características – agressão, competição, ansiedade – e a arena em que essas características são dispostas – a esfera pública, o mercado. Se o mercado é uma arena em que a masculinidade é testada e provada, é uma arena generificada, em que tensões entre os homens e as mulheres e as tensões entre diferentes grupos de homens são ponderados através de significados. Essas tensões sugerem que as definições culturais de gênero são exauridas em um terreno disputado e são em si relações de poder.

Todas as masculinidades não são criadas iguais, ou melhor, somos todos *criados* iguais, porém, qualquer igualdade hipotética evapora rapidamente porque nossas definições de masculinidade não são igualmente valorizadas em nossa sociedade. Uma



definição de masculinidade continua a permanecer o padrão contra a qual, outras formas de masculinidade são medidas e avaliadas. Dentro da cultura dominante, a masculinidade que se define como homens brancos, de classe média, no começo da meia-idade, heterossexuais é a masculinidade que estabelece os padrões para outros homens, contra os quais outros homens são medidos e, frequentemente, são considerados insuficientes. O sociólogo Erving Goffman (1963, p.128) escreveu que na América, há apenas “um macho completo e desavergonhado”:

Um pastor Protestante, jovem, branco, urbano, casado, heterossexual setentrional, com ensino superior, empregado, de boa tez, peso e altura, e uma recente marca em esportes. Todo homem americano tende a olhar o mundo dessa perspectiva... Qualquer homem que falha a se qualificar em qualquer um destes modos provavelmente verá a si mesmo... como indigno, incompleto e inferior.

Esta é uma definição que chamaremos de masculinidade *hegemônica*, a imagem de masculinidade daqueles homens que detém o poder, que se tornou o padrão em avaliações psicológicas, em pesquisa sociológica, e em literatura de autoajuda e aconselhamento para ensinar os homens jovens a se tornarem “homens reais” (CONNELL, 1987). A definição hegemônica de masculinidade é um homem *no poder* (*in power*), um homem *com poder* (*with power*), e um homem *de poder* (*of power*). Igualamos a masculinidade com o ser forte, vencedor, capaz, confiável, e em controle. As mesmas definições de masculinidade que desenvolvemos em nossa cultura mantêm o poder que alguns homens possuem sobre outros homens e que os homens possuem sobre as mulheres.

Nossa definição cultural de masculinidade constitui, portanto, várias estórias em uma. É sobre a jornada individual do homem para acumular aqueles símbolos culturais que denotam masculinidade, signos que são de fato adquiridos. É sobre padrões sendo usados contra as mulheres para impedir suas inclusões na vida pública e seus despachos para a desvalorizada esfera privada. É sobre o acesso diferencial que diferentes tipos de homens possuem àqueles recursos culturais que conferem a masculinidade e sobre como cada um desses grupos então desenvolve suas próprias modificações para preservar e reivindicar a sua masculinidade. É sobre o poder dessas definições em si que servem para manter o poder na vida real que homens possuem sobre as mulheres e que alguns homens possuem sobre outros homens.

Esta definição de masculinidade tem sido resumida habilmente pelo psicólogo Robert Brannon (1976) em quatro frases sucintas:

1. “Nada de afeminados” (“*No sissy Stuff*”) Alguém nunca poderá fazer algo que até mesmo remotamente sugira a feminilidade. A masculinidade é um repúdio incansável do feminino.
2. “Seja uma grande Roda!” (“*Be a Big Wheel*”) A masculinidade é medida pelo poder, sucesso, riqueza e *status*. Como o presente ditado menciona: “Aquele que tiver mais brinquedos quando morrer, vence”.
3. “Seja um carvalho firme” (“*Be a Sturdy Oak*”) A masculinidade depende do fato de se permanecer calmo e confiável em momentos de crise, manter as emoções sob controle. De fato, provar que você é um homem depende de em nenhum momento mostrar suas emoções. Meninos não choram.
4. “Dê-lhes o inferno!” (“*Give 'm Hell*”) Transpire uma aura de ousadia viril e agressiva. Corra atrás. Arrisque-se.

Estas regras contêm os elementos de definição através do qual virtualmente todos os homens americanos são medidos. A falha em incorporar essas regras, em afirmar o poder das regras e as conquistas de alguém desses ideais é uma fonte de confusão e dor dos homens. Tal modelo é, com certeza, não realizável para qualquer homem, mas continuamos a tentar, destemidamente e em vão, para estar à altura. A masculinidade americana é um teste incessante.<sup>6</sup> O teste principal está contido na primeira regra. Quaisquer que sejam as variações de raça, classe, idade, etnia ou orientação sexual, ser um homem significa *não ser como as mulheres*. Essa noção de antifeminilidade encontra-se no coração de conceitos históricos e contemporâneos de masculinidade, portanto masculinidade é definida mais pelo que indivíduo não é do que pelo o que ele de fato é.

## **Masculinidade como uma fuga do Feminino**

Em termos históricos e desenvolvimentais, a masculinidade foi definida como uma fuga da mulher, e o repúdio da feminilidade. Desde Freud, temos compreendido que em termos desenvolvimentais a tarefa central que todo menino deve confrontar é desenvolver uma identidade segura de si como um homem. Como Freud o teve, o projeto edipiano é um processo da renúncia do menino de sua identificação e a fixação

emocional profunda com a sua mãe e então a substituir por um pai como o objeto de identificação. Observe que ele se reidentifica, mas nunca se fixa novamente. Todo esse processo, Freud argumentou, é estabelecido em movimento pelo desejo sexual do menino pela sua mãe. No entanto, o pai fica no caminho do filho e não cederá sua propriedade sexual ao seu filho fraco. A primeira experiência emocional, então, aquela que inevitavelmente acompanha sua experiência de desejo, é o medo – o medo do pai maior, mais forte, e mais poderoso sexualmente. É o medo, experienciado simbolicamente como o medo da castração, Freud afirma, que força o menino a renunciar a sua identificação com a mãe e buscar se identificar com o ser que é de fato a fonte de seu medo, o seu pai. Dessa forma, o menino é agora simbolicamente capaz de realizar a união sexual com uma substituta que pareça com a sua mãe, que é uma mulher. O menino se torna generificado (masculino) e heterossexual ao mesmo tempo.

A masculinidade, nesse modelo, é irrevogavelmente vinculada à sexualidade. A identidade sexual do menino agora irá lembrar a sexualidade do pai (ou pelo menos os meios que ele imagina seu pai) – ameaçador, predatório, possessivo, e possivelmente punitivo. O menino vem a se identificar com seu opressor agora, ele pode se tornar o opressor ele próprio. No entanto, o terror permanece, o terror que o jovem seja desmascarado como uma fraude, como um homem que não se separou completamente e irrevogavelmente de sua mãe. Será outro homem que fará o desmascaramento. A falha irá dessexualizar o homem, fazê-lo parecer um homem não completo. Ele será visto como um fraco, um filhinho de mamãe, uma mariquinha (*sissy*).

Depois de se retirar de sua mãe, o menino chegará a vê-la não como uma fonte de nutrição e amor, mas uma criatura infantilizante e insaciável, capaz de humilhá-lo em frente de seus colegas. Ela o faz vestir roupas desconfortáveis que causam coceiras, seus beijos mancham suas bochechas com batom, tingindo a sua inocência pueril com a marca da dependência feminina. Não causa espanto que tantos meninos se afastam dos abraços de suas mães com queixas de “Ah, mãe! Me larga!” As mães representam a humilhação de infância, o desamparo, e a dependência. “Os homens agem como se fossem guiados por (ou se revoltam contra) as regras e as proibições enunciadas por uma mãe moral”, escreve o psico-historiador Geoffrey Gorer (1964). Como resultado, “todos os refinamentos do comportamento masculino – a modéstia, a polidez, o asseio e a limpeza passam a serem vistos como concessões às demandas femininas, e não boas em si como parte de um comportamento de um homem respeitável”. (pp. 56-7).

A fuga da feminilidade é raivosa e assustadora, porque a mãe pode tão facilmente castrar o jovem por meio de seu poder e torná-lo dependente, ou pelo menos lembrá-lo de sua dependência. É incansável; a masculinidade torna-se uma jornada ao longo da vida pra demonstrar suas conquistas, como se tivesse que provar o improvável aos outros, porque nos sentimos tão incertos sobre isso nós próprios. As mulheres frequentemente não se sentem obrigadas a *provarem a sua feminilidade (womanhood)* – a expressão em si soa ridícula. As mulheres possuem diferentes tipos de crises de identidades de gênero; suas raivas e frustrações, e seus próprios sintomas de depressão, vêm mais pelo fato de serem excluídas do que por questionarem se elas são femininas (*feminine*) o suficiente.<sup>7</sup>

A pulsão em repudiar a mãe como a indicação de aquisição de identidade de gênero masculino tem três consequências para o menino. Primeiro, ele afasta a verdadeira mãe, e com ela, os traços característicos de nutrição (*nurturance*), compaixão e carinho que ela podia incorporar. Segundo, ele suprime aqueles traços nele próprio, porque eles revelarão sua incompleta separação de sua mãe. Sua vida se torna um projeto em demonstrar que ele não possui nenhum dos traços de sua mãe, por toda a sua vida. A identidade masculina nasce na renúncia do feminino, não na afirmação direta do masculino, que deixa a identidade de gênero masculina tênue e frágil.

Terceiro, como se fosse demonstrar a conquista dessas duas primeiras, o menino também aprende a desvalorizar todas as mulheres na sua sociedade, como sendo as personificações vivas daqueles traços nele que por sua vez ele aprendeu a desprezar. Consciente ou não deste fato, Freud também descreveu as origens do sexismo - a desvalorização sistemática da mulher - nos esforços desesperados do menino em se separar de sua mãe. Podemos querer “uma menina como a garota que se casou com o querido e velho papai”, como a música popular afirma, porém, certamente não queremos *ser como* ela.

Essa crônica incerta sobre identidade de gênero nos ajuda a entender vários comportamentos obsessivos. Tenha como exemplo, o problema contínuo do *bullying* nos pátios das escolas. Os pais nos lembram de que o menino que comete o *bullying* é o *menos* seguro de sua masculinidade, e, portanto, ele está constantemente tentando prová-lo. Mas ele “prova” escolhendo os oponentes sobre os quais está absolutamente seguro em

ser capaz de derrotar; portanto, o insulto padrão para um agressor é “pegue alguém do seu tamanho”. Ele não consegue; no entanto, depois de derrotar um oponente menor e mais fraco, com quem tinha certeza que provaria sua masculinidade, é deixado com um sentimento corrosivo e vazio de que não a provou no final das contas, e deve encontrar outro oponente, novamente menor e mais fraco, para que possa mais uma vez derrotar para provar para si próprio.<sup>8</sup>

Uma das mais gráficas ilustrações dessa jornada de uma vida para provar a masculinidade ocorreu na apresentação da Premiação da Academia em 1992. Quando o ator machão e envelhecido Jack Palance aceitou a premiação de melhor ator coadjuvante na comédia faroeste *Amigos, Sempre Amigos*, ele comentou que especialmente os produtores de filmes pensam, só pelo fato de que ele tivesse 71 anos, que ele estava todo acabado, e não era mais competente para atuar. “Podemos nos arriscar com esse cara?” Ele mencionou, antes que caísse no chão para uma sessão de flexões com apenas um braço. Foi patético assistir a um ator realizado ainda tendo que provar ser viril o suficiente para atuar e, como ele também mencionou no palco, fazer sexo.

Quando isto termina? Nunca. Admitir a fraqueza, admitir a debilidade ou a fragilidade, é ser visto como um covarde (*wimp*), um afeminado (*sisy*), não um homem de verdade. Mas ser vistos por quem?

### **Masculinidade como Aprovação Homossocial**

Outros homens: nós estamos sob o exame minucioso e cuidadoso constante de outros homens. Outros homens nos assistem, nos classificam, outorgam nossa aceitação no domínio da masculinidade. A masculinidade é demonstrada para a aprovação dos outros homens. São os outros homens que avaliam o desempenho. O crítico literário David Leverenz (1991, p. 769) argumenta que “as ideologias de masculinidade funcionaram primariamente em relação ao olhar (*gaze*) de colegas masculinos, ou de autoridades masculinas”. Pense em como os homens se vangloriam uns aos outros sobre as suas conquistas – de sua última conquista sexual ao tamanho do peixe que pescaram – e como alegremente exibem suas marcas de masculinidade – a riqueza, o poder, o status, as mulheres sensuais - em frente de outros homens, desesperados pela sua aprovação.

Que os homens provem a sua masculinidade aos olhos de outros homens é tanto uma consequência do sexismo e um de seus pilares principais. “As mulheres possuem, segundo a mente do homem, um lugar tão baixo na escada social de seu país que é inútil definir a si mesmo como mulher”, observou o dramaturgo David Mamet. “O que os homens precisam é da aprovação dos homens”. As mulheres tornam-se um tipo de moeda que os homens usam para aumentar o seu nível na categoria social masculina. (Até mesmo aqueles momentos de conquista heroica das mulheres carregam, acredito que seja uma corrente de avaliação homossocial). A masculinidade é uma aprovação homossocial. Testamos a nós próprios, realizando feitos heroicos, nós nos arriscamos a tudo porque queremos que outros homens nos outorguem a nossa masculinidade.

A masculinidade como reconhecimento homossocial é repleta de perigo, com o risco de falha, e com intensa e incessante competição. “Todos os homens que você encontra têm uma avaliação ou uma estimativa de si que nunca perde ou esquece, ” escreveu Kenneth Wayne (1912) em seu livro de aconselhamento popular na virada do século “Um homem possui sua própria classificação, e instantaneamente assenta ao lado de outro homem” (p. 18). Quase um século depois, um homem comentou ao psicólogo Sam Osherson (1992) que “[p]elo tempo que você é um adulto, é fácil pensar que os homens sempre estão em competição com outros homens pela atenção das mulheres, nos esportes e no trabalho” (p. 291).

## **Masculinidade como Homofobia**

Se a masculinidade é uma aprovação homossocial, seu sentimento dominante é medo. No modelo de Freud, o medo do poder do pai aterroriza o menino para que este renuncie seu desejo pela sua mãe e identifique-se com o seu pai. Esse modelo liga a identidade de gênero com a orientação sexual: A identificação do menino com o pai (tornando-se masculino) permite que este agora se envolva em relações sexuais com as mulheres (ele se torna heterossexual). Essa é a origem de como podemos *ler* uma orientação sexual de alguém através da performance da identidade de gênero de sucesso. Segundo, o medo de que o menino sente não o leva a apressar-se aos braços de sua mãe para que esta a proteja de seu pai. Melhor, acredita que ele irá superar o medo de se identificar com a sua origem. Nós nos tornamos masculinos nos identificando com o nosso opressor.

No entanto, há uma peça faltante no quebra-cabeça, uma peça que Freud, ele próprio, sugeriu, mas não o conduziu<sup>9</sup>. Se o menino pré-edipiano se identifica com sua mãe, ele vê o mundo através dos olhos dela. Portanto, quando se confronta com o pai durante a grande crise edípica, experimenta uma visão dividida (*split vision*): ele vê seu pai como sua mãe o vê, com uma combinação de respeito, maravilha, terror e desejo. E, simultaneamente vê o pai como ele, enquanto menino poderia vê-lo – como um objeto não de desejo, mas de concorrência. Repudiando a mãe e se identificando com o pai apenas responde parcialmente seu dilema. O que ele faria com aquele desejo homoerótico, o desejo sentido quando viu o pai do modo como sua mãe o via?

Ele deve suprimi-lo. O desejo homoerótico, o desejo por outros homens é visto como se fosse um desejo feminino. A homofobia é o esforço de suprimir aquele desejo, de purificar todas as relações com outros homens, com as mulheres, com crianças dessa mancha, e assegurar que ninguém possivelmente poderá confundir alguém com um homossexual. A fuga homofóbica da intimidade com outros homens é o repúdio do homossexual dentro de si – nunca completamente com sucesso e conseqüentemente e constantemente representado em todos os relacionamentos homosociais. “As vidas da maioria dos homens americanos possuem vínculos, e seus interesses diariamente restringidos pelas necessidades constantes de provar a seus companheiros, e a eles próprios, que não são afeminados, e não são homossexuais”, escrever o psicanalista histórico Geoffrey Gorer (1964). “Qualquer interesse ou busca que é identificada como um interesse feminino ou uma busca feminina se tornam profundamente suspeitos aos homens” (p. 129).

Até mesmo se não nos apoiarmos nas ideias psicanalíticas Freudianas, ainda poderíamos notar como, em termos menos sexualizados, o pai é o primeiro homem que avalia a performance masculina do menino, o primeiro par de olhos masculinos perante os quais ele tenta se provar. Aqueles olhos o seguirão pelo resto de sua vida. Os olhos de outros homens irão se juntar a eles – os olhos de exemplos a serem seguidos como professores, técnicos, chefes, ou heróis da mídia; os olhos de seus pares, seus amigos, seus colegas de trabalho; e os olhos de milhões de outros homens, vivos e mortos, cujo escrutínio constante ele nunca estará livre. “A tradição de todas as gerações mortas pesa como um pesadelo no cérebro do vivente”, foi como Karl Marx o postulou um século atrás (1848/1964, p. 11). “O direito de nascer de cada homem americano é um sentido crônico de inadequação pessoal”, é como dois psicólogos o descrevem hoje

(WOOLFOLK & RICHARDSON, 1978, p. 57).

Aquele pesadelo que parecemos nunca despertar é que aqueles outros homens verão o senso de inadequação, verão em nossos próprios olhos que não somos o que fingimos ser. O que chamamos de masculinidade é frequentemente uma barreira contra sermos revelados como fraude, um conjunto exagerado de atividades que impedem que outros enxerguem através de nós, e um esforço frenético de manter no cerco aqueles medos dentro de nós mesmos. Nosso medo real “não é medo das mulheres, mas de sermos envergonhados ou humilhados em frente de outros homens, ou sermos dominados por um homem mais forte” (LEVERENZ, 1986, p. 451).

Isso, então, é o grande segredo da masculinidade americana: *Temos medo de outros homens*. A homofobia é um princípio organizador central de nossas definições culturais de masculinidade. A homofobia é mais do que um medo irracional de homens gays, mais do que o medo de que possamos ser percebidos como gay. “A palavra bicha (*faggot*) não tem nada a ver com a experiência homossexual ou até mesmo com medos de homossexuais”, escreve David Leverenz (1986). “Isso vem da profundidade da masculinidade: um rótulo derradeiro de desprezo por alguém que parece afeminado (*sissy*), não-durão (*untough*), não-máscula (*uncool*)” (p. 455). A homofobia é um medo que outros homens nos desmascarem nos emascularem, e revelem a nós próprios e ao mundo que não conseguimos estar à altura, que não somos homens de verdade. Temos medo de deixar os outros homens enxergarem esse medo. O medo nos envergonha porque o reconhecimento do medo em nós é uma prova para nós mesmos que não somos tão viris como fingimos ser, que somos, como o jovem no poema de Yeats, “aquele que perturba ruidosamente em uma pose máscula pelo seu coração inteiramente tímido”. Nosso medo é o medo de humilhação. Sentimos vergonha de ter medo.

A vergonha leva ao silêncio – os silêncios que fazem com que as outras pessoas continuem a acreditar que na realidade aceitamos o que são feitos contra as mulheres, às minorias, aos gays e às lésbicas em nossa cultura. O silêncio amedrontado quando passamos apressados por uma mulher que é aborrecida por um homem na rua. Aquele silêncio furtivo quando os homens contam piadas sexistas, ou racistas em um bar. Aquele sorriso de mãos suadas quando homens em seu escritório contam piadas de espancar gays. Nossos medos são as razões de nossos silêncios, e o silêncio dos homens é o que mantém o sistema funcionando. Isso pode ajudar a explicar porque as mulheres



frequentemente reclamam que seus amigos ou parceiros são comumente tão compreensivos quando estão sozinhos e, no entanto, riem de piadas sexistas ou até mesmo as contam quando estão fora em um grupo.

O medo de ser visto como afeminado (*sissy*) domina a definição cultural de masculinidade. Isto começa muito cedo. “Os meninos entre si se sentem envergonhados por serem não-viris”. Escreveu um educador em 1871 (ROTUNDO, 1993, p. 264). Tenho uma aposta de pé com um amigo de que posso andar em qualquer parque na América onde meninos de seis anos de idade brincam alegremente, e fazendo uma pergunta, posso provocar uma briga. A pergunta é simples: “Quem é um afeminado por aqui?” Uma vez posto, o desafio é feito. Uma de duas coisas pode acontecer. Um menino acusará o outro de ser afeminado, para o qual um garoto irá responder que não o é, e que na realidade o primeiro menino o é. Eles podem brigar para ver quem está mentindo. Ou um grupo de meninos irá cercar um menino e gritar juntos “É ele! É ele!” Aquele menino irá ou chorar ou correr para casa chorando, em desgraça terá que bater em vários meninos de uma vez, para provar que não é afeminado. (E, o que o pai e os irmãos mais velhos irão dizer, caso ele escolha correr para casa chorando?) Um tempo será necessário antes que ele possa reaver qualquer senso de respeito a si próprio.

A violência é frequentemente a única marca mais evidente de masculinidade. Ou melhor, é a inclinação para brigar, o desejo de brigar. A origem de nossa expressão que alguém tem uma lasca no ombro baseia-se na prática de um adolescente no interior ou numa vila na virada do século, que andaria literalmente com uma lasca de madeira no ombro - um sinal de prontidão para lutar com qualquer um que tivesse a iniciativa de derrubá-la. (Cf. GORER, 1964, p. 38; MEAD, 1965).

Como os adolescentes, aprendemos que nossos iguais são um tipo de polícia de gênero, constantemente ameaçando nos desmascarar como femininos ou afeminados. Um de nossos truques favoritos quando era adolescente era pedir a um menino para olhar as unhas das mãos. Se ele colocasse as palmas na direção de sua face e dobrasse os dedos para vê-los, passaria no teste. Ele olharia as unhas *como um homem*. Mas se colocasse as costas das mãos a uma distância de sua face, e as olhasse com os braços esticados, era imediatamente ridicularizado como afeminado.

Como os homens jovens, estamos constantemente vagando nesses limites de

gênero, checando os muros que construímos no perímetro, assegurando que nada mesmo que seja remotamente feminino possa transparecer. As possibilidades de sermos desmascarados estão em todos os lugares. Até mesmo uma coisa aparentemente mais insignificante pode chegar a ameaçar ou ativar aquele terror assombroso. No dia em que os estudantes de meu curso “Sociologia de Homens e Masculinidades” estavam programados para discutirmos homofobia e as amizades entre homens, um estudante apresentou uma cena tocante. Observando que era um dia bonito, o primeiro dia de primavera depois de um inverno brutal no nordeste americano, ele decidiu vestir shorts na aula. “Eu tinha esses belos shorts novos quadriculados”, comentou. “Mas então eu pensei comigo mesmo, esses shorts têm rosa e lavanda neles. O tópico da aula de hoje é homofobia. Talvez hoje não seja o melhor dia para vesti-los”.

Nossos esforços em manter uma frente viril cobrem tudo o que fazemos. O que nós vestimos. Como nós conversamos. Como nós andamos. O que nós comemos. Todo o maneirismo, todo movimento contém uma linguagem de gênero codificada. Pense, por exemplo, em como você responderia à pergunta: como você *sabe* se um homem é homossexual? Quando eu fiz essa pergunta em uma aula ou em workshops, os respondentes invariavelmente proveram uma lista de padrões de comportamentos afeminados estereotipados. Ele anda de certo modo, fala de um jeito peculiar, age de certa maneira. É emocional; mostra seus sentimentos. Uma mulher comentou que *sabia* se um homem era gay se ele se importasse com ela, outra disse que sabia se um homem era gay, caso este não mostrasse interesse nela, se ele a deixasse em paz.

Agora alterando a pergunta e imaginando o que um homem heterossexual faz para assegurar que ninguém possivelmente tenha uma “ideia errada” sobre ele. As respostas tipicamente se referiam aos estereótipos originais, desta vez um conjunto de regras negativas acerca de comportamento. Nunca se vista deste modo. Nunca converse ou ande desse modo. Nunca mostre seus sentimentos, ou, seja emocional. Sempre esteja preparado para demonstrar interesse sexual em mulheres que você encontra, portanto é impossível para que qualquer mulher tenha uma ideia errada sobre você. Nesse sentido, homofobia, o medo de ser percebido como gay, como não sendo um homem de verdade, mantém homens exagerando todas as regras tradicionais de masculinidade, incluindo sexo predatório com as mulheres. A homofobia e o sexismo andam de mãos dadas.

As estacas da percepção do mundo afeminado são enormes – algumas vezes assuntos de vida e de morte. Assumimos riscos enormes para provar a nossa masculinidade, expondo-nos de forma desproporcional a riscos de saúde, risco em ambientes de trabalho, e a doenças relacionadas ao estresse. Os homens cometem três vezes mais suicídio do que as mulheres. O psiquiatra William Gaylin (1992, p. 32) explica que é “invariavelmente por causa da percepção da humilhação social”, mais frequentemente ligada à falência nos negócios:

Os homens se tornam deprimidos por causa da perda de status e de poder no mundo de homens. Não é a perda de dinheiro, ou as vantagens materiais que o dinheiro poderia comprar que produz o desespero que conduz à autodestruição. É a “vergonha”, a “humilhação”, o senso de “falência” pessoal... Um homem se desespera quando cessa de ser um homem entre os homens.

Em uma pesquisa, as mulheres foram indagadas do que elas tinham mais medo. Elas responderam que sentiam medo de serem violentadas e assassinadas. Os homens, por sua vez, responderam que tinham mais medo de serem ridicularizados, ou seja, que as pessoas rissem deles (NOBLE, 1992, p. 105-106).

## **Homofobia como uma Causa do Sexismo, do Heterossexismo e do Racismo**

A homofobia está intimamente entrelaçada tanto com o sexismo quanto com o racismo. O medo – algumas vezes consciente, outras, não – de que os outros possam nos perceber como homossexuais motiva a nós homens a assumirmos todas as formas de comportamentos masculinos exagerados e as atitudes que assegurem que ninguém tenha possivelmente uma ideia errada a nosso respeito. Um dos pilares da masculinidade exagerada é a humilhação das mulheres, tanto pela exclusão da esfera pública e pelas críticas quotidianas presente nas falas e nos comportamentos que organizam a vida diária do homem americano. As mulheres e os homens gays tornam-se os *outros* contra quem os homens heterossexuais projetam as suas identidades, contra quem blefam (armam jogadas) para competirem em uma situação na qual irão sempre vencer, suprimindo-os, portanto, os homens fazem valer uma reivindicação de sua masculinidade. As mulheres ameaçam a emasculação representando as responsabilidades familiares, no trabalho e no lar, a negação da diversão. Os homens gays têm assumido um papel histórico de afeminados consumados na mente americana popular porque a homossexualidade é vista como uma inversão do desenvolvimento

normal de gênero. Houve *outros* de grupos distintos. Através da história americana, vários grupos têm representado os afeminados, os não homens contra quem os homens americanos se opuseram exaustivamente para formar a sua masculinidade, muitas vezes com resultados malévolos. De fato, estes grupos em constantes mudanças fornecem uma lição interessante para o desenvolvimento histórico americano.

Na virada do século XIX, eram europeus e crianças que forneciam o contraste ao homem americano. “O verdadeiro homem americano era vigoroso, viril e direto, e não estéreis e corruptos como os supostos europeus”, escreve Ruppert Wilkinson (1986). “Ele era mais simples que ornado, mais robusto que aquele que busca a luxúria, mais comum e amante da liberdade, ou um cavalheiro natural do que um aristocrata opressor, ou subordinado servil” (p.96). O homem *real* do início do século XIX não era nem nobre e nem servo. Na metade do século, os escravos negros substituíram os nobres fracos. Os escravos eram vistos como homens dependentes, desamparados, incapazes de defender suas mulheres e crianças, e, portanto, menos viris. Os nativos americanos foram postos como bobos e crianças ingênuas, portanto, poderiam ser infantilizados como as “Crianças Vermelhas do Grande Pai Branco” e conseqüentemente excluídos da completa masculinidade.

Em torno do final do século, novos imigrantes europeus foram também adicionados à lista de homens irrealis, especialmente o irlandês e o italiano, que eram vistos como demasiadamente passionais e voláteis emocionalmente para permanecer como Carvalhos firmes em controle, e os Judeus, eram vistos como os livrescos fracos e fisicamente insignificantes para chegarem à altura. Na metade do século XX, também os asiáticos - primeiro os japoneses durante a Segunda Guerra Mundial, e mais recentemente, os vietnamitas durante a Guerra do Vietnã – serviram como modelo não viris contra os quais os homens americanos lançaram sua raiva generificada. Os homens asiáticos eram vistos como pequenos, delicados e afeminados – dificilmente sendo considerados como homens.

Tal lista de americanos *bifenados* – americano-italianos, americano-judeus, americano-irlandeses, americano-africanos, americano-nativos, americano-asiáticos, americano-gays – compõem a maioria dos homens americanos. Portanto, a masculinidade é apenas possível para uma minoria distinta, e a definição tem sido construída para impedir que os outros a alcancem. Interessantemente, essa emasculação

do inimigo de alguém tem um lado oposto - e um que é igualmente generificado. Esses mesmos grupos de forma genuína que têm sido historicamente deixados de lado como sendo menos viris foram também, muitas vezes, colocados lado a lado como hipermasculinos, como agressivos sexuais, bestas vorazes violentas, contra quem os homens civilizados deveriam tomar uma posição decisiva e através disto resgatar a civilização. Portanto, os homens negros eram retratados como as bestas sexuais violentas, as mulheres como carnis carnívoras, os homens gays como insaciáveis sexuais, os europeus do Sul como predadores sexuais e vorazes, e os homens asiáticos como torturadores perniciosos e cruéis que desinteressados na vida em si, estavam inclinados a sacrificar o povo inteiro por seus caprichos. Porém, se alguém via esses grupos quer como afeminados quer como selvagens brutais, ao final os termos através dos quais eram referidos eram generificados. Esses grupos se tornaram os *outros*, o pano de fundo contra os quais os conceitos tradicionais de masculinidade foram desenvolvidos.

Ser visto como um não viril é um medo que motiva os homens americanos a negarem a masculinidade entre si, como um modo de provar o improvável – que alguém é totalmente viril. A masculinidade se torna uma defesa contra a ameaça de humilhação percebida aos olhos de outros homens, aprovado através de uma “sequência de posturas” – que podemos dizer, ou fazer, ou até mesmo pensar, que, se nós pensássemos cuidadosamente acerca disso, sentiríamos vergonha de nós mesmos (SAVRAN, 1992, p. 16). Afinal, quantos de nós fizemos observações homofóbicas e sexistas, ou contamos piadas racistas, ou fizemos comentários lascivos para mulheres nas ruas? Quantos de nós traduzimos essas ideais e palavras em ações, atacando fisicamente os homens gays, ou forçando ou persuadindo uma mulher a ter relações sexuais, mesmo que ela não quisesse realmente porque era mais importante ganhar pontos para a masculinidade?

## O Poder e A Impotência nas Vidas de Homens

Argumentei que a homofobia, o medo que os homens sentem de outros homens, é a condição que impulsiona a definição dominante de masculinidade na América, essa definição reinante de masculinidade é um esforço defensivo para evitar ser emasculado. Em nossos esforços para suprimir ou superar esses medos, a cultura dominante cobra um preço alto daqueles considerados menos que os viris completos: as mulheres, os homens gays, os homens nascidos não nativos, “os homens de cor”. Esta

perspectiva pode ajudar a clarear um paradoxo nas vidas de homens, um paradoxo em que os homens possuem virtualmente todo o poder e ainda não se sentem poderosos. (Cf. KAUFMAN, 1993).

A masculinidade é igualada a poder – sobre as mulheres, sobre os outros homens. Em todos os lugares olhamos, vemos a expressão institucional daquele poder – nas legislaturas nacionais e estaduais, na mesa da diretoria de todas as grandes corporações americanas ou firmas de advocacia, e em todas as administrações de escolas e de hospitais. As mulheres há longo compreenderam isso, e as mulheres feministas têm gasto as três últimas décadas passadas desafiando tanto as expressões públicas e privadas dos poderes masculinos e reconhecendo os seus medos de homens. O feminismo é um grupo de teorias que tanto explica o medo das mulheres em relação aos homens e as empodera para confrontá-lo no âmbito público e privado. As mulheres feministas têm teorizado que a masculinidade é sobre a pulsão por dominação, a pulsão por poder, e por conquista.

Essa definição feminista de masculinidade como uma pulsão por poder é teorizada do ponto de vista feminino. É como as mulheres experienciam a masculinidade. No entanto, assume uma simetria entre o público e o privado que não entra em conformidade com as experiências masculinas. As feministas observam que as mulheres, enquanto grupo, não detêm o poder na nossa sociedade. Elas também observam que individualmente, elas, as mulheres, não se sentem poderosas. Elas sentem medo, e se sentem vulneráveis. Sua observação da realidade social e suas experiências individuais são, portanto, simétricas. O feminismo também observa que os homens, enquanto grupo, estão no poder. Portanto, com a mesma simetria, o feminismo tendeu a assumir que os homens individuais deveriam se sentir poderosos.

Este é o motivo pelo qual a crítica feminista acerca da masculinidade frequentemente cai em ouvidos de mercadores entre os homens. Quando confrontado com a análise de que os homens possuem o poder, muitos homens reagem incredulamente. “O que você quer dizer com homens têm todo o poder?”, perguntam. “Do que você está falando? Minha esposa manda em todo o mundo. Meus filhos me mandam o tempo todo. Meu chefe vive me mandando. Não tenho poder nenhum! Sou completamente impotente!”.

Os sentimentos dos homens não são sentimentos de um poderoso, mas daquele que veem a si próprios como impotentes e sem poder. Esses são os sentimentos que vêm inevitavelmente da descontinuidade entre o social e o psicológico, entre a análise agregada que revela que os homens estão em poder como um grupo e o fato psicológico de que eles não se sentem poderosos enquanto indivíduos. São os sentimentos de homens que foram criados para acreditar em si habilitados a sentir aquele poder, mas não o sentem. Não assusta saber que muitos homens são frustrados e raivosos. Isso pode explicar a recente popularidade daqueles cursos e retiros organizados para ajudar os homens a reivindicarem o seu poder “interno”, a sua “profunda masculinidade”, ou o seu “guerreiro interno”. Os autores tais como Bly (1990), Moore e Gillette (1991, 1992, 1993a, 1993b), Farrell (1986, 1993), e Keen (1991) honram e respeitam os sentimentos de impotência dos homens e reconhecem que esses sentimentos são tanto verdadeiros quanto reais. “Eles dão aos homens brancos o semblante de poder”, observa John Lee, um dos líderes desses retiros (NEWSWEEK, p. 41). “Levaremos você a administrar o país, mas por enquanto, pare de sentir, pare de falar, e continue a engolir a sua dor e a sua mágoa.” (Não fomos informados quem são “eles”).

Frequentemente os que alimentam o movimento da mitopoética dos homens, aquele termo guarda-chuva que inclui todos os grupos que auxiliam os homens a recuperar essa masculinidade profunda e mítica, usa a imagem do chofer para descrever a posição do homem moderno. Essa imagem parece deter o poder – e veste o uniforme, senta no assento do motorista, e sabe para onde conduzir. Portanto, para o observador, o chofer parece estar no comando, mas para si mesmo, observam, ele está meramente recebendo ordens. Ele não é o encarregado de forma alguma.<sup>10</sup>

Apesar da realidade que todos sabem que os choferes não possuem poder, essa imagem permanece atraente ao público masculino que escuta as palestras nos minicursos de finais de semana. Contudo, há uma peça faltante na imagem, oculta pela moldura da mesma em termos de experiência individual masculina. Aquela peça faltante é a pessoa que dá as ordens, que é também outro homem. Agora temos um relacionamento *entre os homens* – uns dando e outros recebendo ordens. O homem que se identifica como chofer é habilitado a ser aquele que dita as ordens<sup>11</sup>, mas ele não o é de fato (“Eles”, verifica-se, são homens).

As dimensões de poder são agora reinseridas nas experiências dos homens não

apenas como o produto da experiência individual, mas também como o produto das relações com outros homens. Nesse sentido, as experiências de impotência dos homens são *reais*— eles de fato o sentem e certamente agem sobre isso— mas não é *verdade*, ou seja, não descreve de forma precisa a sua condição. Em contraste às vidas das mulheres, as vidas dos homens são estruturadas em torno de relacionamentos de poder e acesso diferenciado ao poder, assim como o acesso diferenciado enquanto grupo. Nossa análise da situação problemática nos leva a acreditar que nós homens precisamos *mais* de poder, ao invés de lidar com os esforços das feministas em rearranjar as relações de poder ao longo de formas mais equitativas.

A filósofa Hannah Arendt (1970, p. 44) compreendeu inteiramente essa experiência contraditória de poder social e individual:

O poder corresponde à habilidade humana não de agir simplesmente só, mas, de agir em conjunto. O poder nunca é uma propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e continua a existir apenas tão longo o grupo continue junto. Quando dizemos sobre alguém que ele está “no poder” de fato referimos a seu ser empoderado por certo número de pessoas que agem em seu nome. No momento em que o grupo de onde o poder originou começar a... desaparecer, “seu poder” também desaparece.

Por que, então, os americanos se sentem tão impotentes? Parte dessa resposta é porque construímos as regras da masculinidade (*manhood*) para que apenas uma parcela ínfima de homens chegue a acreditar que eles são as grandes rodas (*big wheels*), os mais firmes dos carvalhos (*the sturdiest of the oaks*), os mais violentos repudiadores da feminilidade, os mais presunçosos e agressivos. Temos administrados para desempoderar a maioria esmagadora dos homens americanos por outros meios – tais como discriminar se baseando na raça, na classe, na etnia, idade, ou na preferência sexual.

Os masculinistas se retirando para recuperarem a masculinidade profundamente machucada são apenas um dos modos como o homem americano atualmente luta contra os seus medos e a sua vergonha. Infelizmente, no mesmo momento em que trabalham para quebrar o isolamento que governa suas vidas, uma vez que eles permitem expressar aqueles medos e aquela vergonha, eles ignoram o poder social que os homens continuam a exercer sobre as mulheres e os privilégios a partir dos quais (uma vez que os homens brancos de classe média, de meia idade, são quem amplamente realizam esses retiros)



continuam a se beneficiarem – indiferente de suas experiências como vítimas feridas da socialização masculina opressiva.<sup>12</sup>

Outros ainda treinam as políticas de exclusão, como se estivessem limpando o caminho do campo de jogo seguro de identidade de gênero, livre daqueles que consideramos menos viris – as mulheres, os homens gays, os homens nascidos não nativos, os “homens de cor” – os homens brancos, heterossexuais de classe média podem reestabelecer sentidos de si próprios sem aqueles medos assombrosos, das vergonhas profundas de que eles não são viris e que serão expostos por outros homens. Essa é a masculinidade (*manhood*) do racismo, do sexismo, da homofobia. É a masculinidade (*manhood*) que é tão cronicamente insegura que estremece com a simples ideia de suspensão da proibição de gays no serviço militar; que é tão ameaçada pelas mulheres em seu mercado de trabalho que estas se tornam alvos de assédio sexual; que está profundamente assustada com a igualdade que deve assegurar que o campo de jogo de competição masculina permaneça arranjado a seu favor contra todos os novatos ao jogo.

A exclusão ou a fuga tem sido o método dominante dos homens americanos para manterem seus medos e humilhações sob o cerco. O medo da emasculação por outro homem, de ser humilhado, de ser visto como um afeminado é o lema em minhas leituras acerca da história da masculinidade americana. A masculinidade tornou-se um teste implacável através do qual provamos a outros homens, às mulheres e em última instância a nós mesmos, que temos dominado esse papel com sucesso. A implacabilidade que os homens sentem hoje não é nada nova na história americana; temos sido ansiosos e incansáveis por quase dois séculos. Nem a exclusão, nem a fuga já nos trouxeram o alívio que buscamos, e não há razão para pensar também que iremos solucionar nossos problemas agora. A paz mental, o alívio da luta de gênero, virá apenas através de uma política de inclusão, não de exclusão, do posicionamento para a igualdade e a justiça, e não através da fuga.

## Notas

1. KIMMEL, Michel S. Masculinity as Homophobia: Fear, Shame, and Silence in the Construction of Gender Identity. In: BROD, Harry; KAUFMAN, Michael (org). **Theorizing Masculinities**. London: Sage Publications, 1994, p. 119 – 141. Reproduzido com permissão do autor. **Tradução de Sandra Mina Takakura. Revisão técnica de Bianca Machado**. O comitê editorial da Revista Equatorial agradece ao autor a

- autorização para publicar este artigo.
2. Há dois termos em língua inglesa para se referir a masculinidade, o termo de origem no Inglês médio, *manhood* que significa masculinidade e virilidade, e *masculinity* de origem latina que foi incorporada no inglês médio (N. da T.).
  3. É claro, a composição "American manhood" contém várias ficções simultâneas. Não há uma masculinidade que defina todos os homens Americanos; "America" se refere aos Estados Unidos, e há significantes modos em que essa "masculinidade americana" seja o resultado de forças que transcendem tanto o gênero e a nação, por meio do desenvolvimento econômico global do capitalismo industrial. Eu o uso, portanto, para descrever versões hegemônicas específicas de masculinidade nos EUA, aquela constelação de atitudes, trejeitos, e comportamentos que se tornaram o padrão contra o quais todas as outras masculinidades são ponderadas e contra as quais os homens individualmente medem o sucesso de suas conquistas de gênero.
  4. O termo usado no texto em inglês foi *self-made man*, literalmente *o homem que faz a si mesmo*, ou seja, aquele que vence na vida por esforço próprio (N. do T.).
  5. Muito desse trabalho é elaborado em *Manhood: The American Quest* (na editora).
  6. Embora esteja aqui discutindo apenas a masculinidade americana, estou consciente de que outras masculinidades têm localizado essa instabilidade crônica e os esforços para provar a masculinidade em arranjos econômicos e culturas particulares, da sociedade Ocidental, Calvin, afinal, denunciou as desgraças "do homem em se tornar afeminado", e os inumeráveis outros teóricos têm descrito as mecânicas de prova da virilidade (veja, por exemplo, SEIDLER, 1994).
  7. Não quero dizer que as mulheres não possuem ansiedades acerca de serem femininas o suficiente. Pergunte a qualquer mulher como ela se sente sobre ser referida como sendo agressiva; isso leva a um mal no coração porque a sua feminilidade é suspeita (acredito que a razão de uma popularidade grande recente de lingerie sexuais entre mulheres é que as habilita a lembrar de que ainda são femininas por baixo de seus ternos de negócio corporativo – um terno que imita os estilos masculinos). Mas penso que as estacas não são grandes para as mulheres e que as mulheres possuem maior atitude em definir suas identidades em torno dessas questões do que os homens. Tais ironias do sexismo: os poderosos possuem um leque mais estreito de opções do que os sem poder, porque estes podem também imitar o poderoso, sem levar o ônus. Pode até mesmo melhorar o status, se feito com graça e charme – pois não é ameaçadora. Para o poderoso, qualquer pista de comportamento associado com o indivíduo sem poder é uma falha e não tem graça.
  8. Tais observações também levaram os jornalistas Heywood Broun a dizer que a maioria dos ataques contra feminismo era originário de homens que eram mais baixos que 1,70 m. "O homem, qualquer que seja seu tamanho físico, sente segurança em sua própria masculinidade e em relação a sua vida, raramente se sente ressentido em relação ao sexo oposto" (SYMES, 1930, p. 139).
  9. Alguns dos seguidores de Freud, tais como Anna Freud e Alfred Adler, seguiram essas sugestões (veja especialmente, ADLER, 1980). Sou grato a Terry Kupers por essa ajuda em pensar através das ideias de Adler.
  10. A imagem é de Warren Farrell, que palestra no workshop que estive presente na Primeira Conferência Internacional de Homens, Austin, Texas, Outubro 1991.
  11. No sentido de conduzir o carro, de estar no comando. Kimmel critica o uso da imagem do chofer para as palestras sobre autonomia masculina (N. da T.).
  12. Para uma crítica desses retiros mitopoéticos, veja Kimmel e Kaufman, Capítulo 14, do volume **Theorizing Masculinities** (1994).

## Referências bibliográficas

ADLER, A. **Cooperation between the sexes: Writings on women, love and marriage, sexuality and its disorders**. H. Ansbacher & R. Ansbacher, Eds. & Trans. New York: Jason Aronson, 1980.

- ARENDR, H. **On revolution**. New York: Viking, 1970.
- BLY, R. X Iron John: **A book about men**. Reading, MA: Addison-Wesley, 1990.
- BRANNON, R. The male sex role—and what it's done for us lately. In R. Brannon & D. David (Eds.), **The forty-nine percent majority**. Reading, MA: Addison - Wesley, pp. 1-40, (1976).
- CONNELL, R. W. **Gender and power**. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- FARRELL, W. **Why men are the way they are**. New York: McGraw-Hill, 1986.
- FARRELL, W. **The myth of male power: Why men are the disposable sex**. New York: Simon & Schuster, 1993.
- FREUD, S. **New introductory lectures on psychoanalysis** (L. Strachey, Ed.). New York: Norton, [1933] 1966.
- GAYLIN, W. **The male ego**. New York: Viking, 1992.
- GOFFMAN, E. **Stigma**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.
- GORER, G. **The American people: A study in national character**. New York: Norton, 1964.
- KAUFMAN, M. **Cracking the armour: Power and pain in the lives of men**. Toronto: Viking Canada, 1993.
- KEEN, S. **Fire in the belly**. New York: Bantam, 1991.
- KIMMEL, M. S. **Manhood: The American quest**. New York: HarperCollins.
- LEVERENZ, D. **Manhood, humiliation and public life: Some stories**. Southwest Review, 71, Fall, 1986.
- LEVERENZ, D. The last real man in America: From Natty Bumppo to Batman. **American Literary Review**, 3, 1991.
- MARX, K.; F. ENGELS. The communist manifesto. In: R. Tucker (Ed.), **The Marx-Engels reader**. New York: Norton, [1848] 1964.
- MEAD, M. **And keep your powder dry**. New York: William Morrow, 1965.
- MOORE, R., & GILLETTE, D. **King, warrior, magician lover**. New York: HarperCollins, 1991.
- MOORE, R., & Gillette, D. **The king within: Accessing the king in the male psyche**. New York: William Morrow, 1992.
- MOORE, R., & Gillette, D. **The warrior within: Accessing the warrior in the male psyche**. New York: William Morrow, 1993a.
- MOORE, R., & Gillette, D. **The magician within: Accessing the magician in the male psyche**. New York: William Morrow, 1993b.
- NOBLE, V. A helping hand from the guys. In: K. L. Hagan (Ed.), **Women respond to the men's movement**. San Francisco: HarperCollins, 1992.
- OSHERSON, S. **Wrestling with love: How men struggle with intimacy, with women,**

children, parents, and each other. New York: Fawcett, 1992.

ROTUNDO, E. A. **American manhood:** Transformations in masculinity from the revolution to the modern era. New York: Basic Books, 1993.

SAVRAN, D. **Communists, cowboys and queers:** The politics of masculinity in the work of Arthur Miller and Tennessee Williams. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

SEIDLER, V. J. **Unreasonable men:** Masculinity and social theory. New York: Routledge, 1994.

# Entrevista

**Entrevista com  
Isadora Lins França**

**Interview with  
Isadora Lins França**

**Jainara Gomes de Oliveira**

Doutoranda em Antropologia Social - PPGAS/UFSC  
gomes.jainara@gmail.com

**Milton Ribeiro da Silva Filho**

Doutorando em Sociologia e Antropologia - PPGSA/UFGA  
millor\_ufpa@hotmail.com

**Tarsila Chiara Albino da Silva Santana**

Mestranda em Antropologia Social - PPGAS/UFRN  
tarsila.chiara@gmail.com

## Apresentação

Entrevista<sup>1</sup> realizada no Hall do Hotel União, no dia 28 de outubro de 2015, durante o 39º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, na cidade de Caxambu, Minas Gerais. A antropóloga Isadora Lins França possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (2003), mestrado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2006), doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2010) e pós-doutorado vinculado ao Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp (2014). Atualmente é professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Entre outras publicações, é autora do livro *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo* (Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012).

**Equatorial:** Como você começou a trabalhar com questões relacionadas a sexualidade?

**Isadora Lins França:** Eu fiz a graduação em História na USP. Essa escolha tem a ver com a minha trajetória pessoal e familiar. Eu sempre estudei em escola pública, primeiro em escolas do governo do estado em Osasco-SP, onde nasci. Como eu, também havia outros colegas da escola para os quais os pais não podiam pagar uma escola particular, que a gente sabia que proporcionaria melhores chances. Ao final do ensino fundamental, a possibilidade que a gente via de manejar esse contexto social e familiar era pedir que os nossos pais pudessem pagar três meses de cursinho para que a gente pudesse ter acesso à escola técnica, que eram aquelas escolas a partir das quais você já poderia sair com uma profissão e que também tinham uma fama de dar um ensino melhor. Então um pouco nessa expectativa, eu consegui entrar numas das escolas mais bem cotadas naquela época que se chamava Escola Técnica Federal, hoje é o ITFSP. Eu entrei para fazer Edificações. Naquela época tinha já um constrangimento em relação a gênero, a sexualidade. Eu vivi em uma família com valores tradicionais em relação a gênero e sexualidade. Naquela época, a escola abria 800 vagas e a escolha dos cursos técnicos era realizada por ordem de classificação no Vestibulinho, dentro dessas 800 vagas. Eu estava lá pelo número 570. Quando fui fazer a matrícula, as vagas iam sendo preenchidas por ordem de classificação e tinha um constrangimento dos meus pais de falar assim: “olha, a gente só vai deixar você fazer essa escola se você pegar a vaga de processamento de dados ou edificações porque as outras vagas são para homem”. Era mecânica, eletrotécnica, eletrônica,

telecomunicações. Eram curso “para homens”, então eu não poderia, mas eu queria muito estudar numa escola melhor e não via muito mais o que podia fazer naquele momento a não ser torcer para dar certo. Felizmente, consegui entrar no curso de edificações, que tinha uma porcentagem grande de meninas. O problema é que eu consegui entrar porque era muito boa em humanas. Com as exatas, que tinham muito mais presença no currículo, eu era um desastre. Por isso reprovei o primeiro ano do ensino médio e fui uma aluna bem mais ou menos, mas também tive acesso à biblioteca da escola que era muitíssimo melhor do que as das minhas escolas anteriores. Além de ter aproveitado muito a biblioteca, tive uma experiência interessante nessa escola porque precisava sair de Osasco, onde eu morava, e passar por São Paulo todos os dias para estudar, o que implicava pegar metrô e trem e às vezes permitia uns passeios pelo centro da cidade. Meus amigos moravam em Guarulhos, na Vila Mariana, tinha amigos no Jardim Brasil, em todas as regiões da cidade, porque era uma escola disputada. Isso no mundo adolescente é uma revolução. Estou contando isso porque tem um pouco da trajetória pessoal no modo como leio minha trajetória acadêmica. Entendo muito como essa coisa em relação a gênero, a classe social, e a importância da descoberta da cidade e dessa mobilidade na cidade já marcava minhas experiências desde de muito cedo. Esses exemplos de certa maneira dão um pouco esse quadro a partir do qual a gente vai se entendendo enquanto gente e depois a gente vai se entendendo enquanto pesquisadora. A escola me permitiu uma escolha profissional anterior para a qual eu não tinha habilidade nenhuma e nem gostava. Por isso, quando prestei vestibular queria fazer algo que tivesse a ver com minha habilidade que era ler, que era escrever. Era isso que eu gostava. Queria pensar política, tinha vontade de engajamento político. Por causa disso escolhi o curso de história, com alguma resistência familiar, porque parte da minha família pensava que isso não dava futuro nenhum e eu estava desperdiçando minha formação. Eu realmente não fazia muita ideia do que acontecia no curso de ciências sociais e achava que o curso de história ia me possibilitar pelo menos ser professora de ensino médio. Minha mãe tinha sido professora de primeira a quarta série, de ensino fundamental, a vida toda. Tinha isso de fazer algo que você gosta, mas era um movimento de mobilidade social também, sem me distanciar muito de um universo que eu conhecia. Fiz história, fui uma boa aluna no curso de história, mas não fiz nenhuma iniciação científica, não conseguia me encontrar no curso, não conseguia ter questões para pesquisa. Eu tinha dificuldade em entender como se fazia pesquisa, via amigos fazendo, mas não conseguia me inserir. Mas o curso de história me trouxe algo muito interessante que foi uma experiência universitária muito intensa, uma aproximação com



o movimento estudantil muito intensa. Os debates do momento eram a questão da autogestão, da autonomia e do envolvimento dos partidos. Logo que entrei, consegui uma bolsa para ser secretária do Centro Acadêmico e passei a participar da vida política ali – e participei de assembleias em que se discutia inclusive a pertinência de o CA ter uma secretária, o que seguramente era um pouco desconfortável para mim que precisava daquele dinheiro para os gastos extras que queria ter. Foi um momento especial, porque nossa discussão era sobre o curso, sobre a universidade, um pouco num afastamento da ação dos partidos políticos nos movimentos estudantis, que muitas vezes tinham pautas próprias. Isso teve tudo a ver, por outro lado, com a minha participação numa geração no movimento social que ficou conhecido como movimento antiglobalização na época. Até aí minha vida era interessante, mais ou menos estava inserida num grupo de colegas, tinha um envolvimento político, um envolvimento muito forte com a universidade. Mas eu tinha dificuldade em entender onde eu me encaixava. Nesse momento eu encontrei um lugar político que me ajudou a entender isso. Esse lugar político tinha a ver com o que naquela época se chamava de Ação Global dos Povos: era uma rede de coletivos do mundo todo, muito inspirada nos zapatistas e coisas similares. No Brasil eram signatários MST, pequenos grupos ativistas que tinha ali em São Paulo. Depois também fiz parte de um coletivo que foi bem interessante na época e que se chamava Centro de Mídia Independente, em outros países conhecido como Indymedia. E esse movimento estava todo relacionado aos tratados internacionais de comércio: a gente tinha uma movimentação forte contra a ALCA no Brasil e era um movimento que se dizia “um movimento de movimentos”. A proposta era essa, de uma coalizão de movimentos. Foi nessa discussão que tomei contato de forma mais intensa com o feminismo. Estar no centro de mídia independente me possibilitava registrar a atuação dos movimentos sociais, que era um pouco do que a gente fazia. Era uma ideia de comunicação e produção da mídia de forma voluntária e muito ligada a movimentos sociais mais progressistas. Assim, comecei a ir a todos os atos do movimento LGBT e manifestações feministas, gravava entrevistas, publicava textos, entrava em contato com as pessoas. Eu não me via muito dentro do movimento LGBT e feminista mais institucionalizado naquela época até pelas diferenças em relação às iniciativas em que estava envolvida, mas queria estar perto. A gente era de uma geração que questionava fortemente as ONG, mas que queria dialogar com esses movimentos. Hoje não penso da mesma forma, mas isso tudo me jogou dentro de um campo de questões que eu achava importante discutir intelectualmente e teoricamente e que envolvia as questões relacionadas ao feminismo, às desigualdades de gênero, às questões relacionadas a sexualidade. Nessa época eu já

tinha um relacionamento com uma menina, que tinha encontrado nos meus primeiros trabalhos em arquivo histórico. Eram questões que me tocavam do ponto de vista pessoal, mas também me tocavam do ponto de vista político. E aí, por sorte, nesse grupo, do qual eu participava, participavam várias pessoas que hoje são doutores, são doutoras, éramos do mesmo grupo o Pablo Ortellado que dá aula hoje na EACH-USP, a Bruna Mantese, que acabou de defender seu doutorado trabalhando com violência na área de gênero, bem como outros com quem às vezes acabo cruzando pela universidade. Esse ambiente me ajudou a descobrir como conectar meus interesses políticos com a vontade de pensar sobre determinadas questões. E era uma época em que eu e alguns amigos do movimento estávamos tentando entender tudo sobre *queer*, que apontava para algo com que simpatizávamos do ponto de vista do ativismo. Isso para a gente vinha de uma referência muito mais dos movimentos de esquerda radicais nos Estados Unidos e Europa do que da universidade.

**E:** Qual o período dessas experiências?

**ILF:** Isso foi em 2001, 2002, 2003, por aí. E aí o que aconteceu foi que a Bruna Mantese, que fazia mestrado em antropologia na época contou: “olha, você está interessada nesse negócio de *queer*: no programa de disciplina com um prof. da USP parece que tem algo sobre *queer*”. Lá fui eu no departamento de Antropologia, atrás do professor Júlio Assis Simões. Me apresentei, disse que era aluna da história, estava terminando a graduação e estava interessada em teoria *queer*. Aí ele falou: “tem alguma discussão no final, é um curso de pós-graduação, a gente já andou duas três aulas, mas você pode vir”. Aí eu fui. E eu fui lá esperando que iria discutir alguma coisa que eu já conhecia sobre teoria *queer* a partir dos movimentos radicais de esquerda, mas foi muito melhor, porque tive mesmo uma primeira leitura do Foucault, tive primeiras leituras da Butler. O Júlio foi muito importante porque me acolheu totalmente, mesmo não sendo uma aluna das ciências sociais. Eu não era antropóloga, não conhecia muito do assunto, e ele me acolheu, mais no sentido de acolher as minhas preocupações também. Porque no final eu acabei me empolgando e me envolvendo muito nesse curso que ele ministrava, eu tinha essa pegada política muito forte e polemizava nas aulas. Acho que ele pensou que tinha uma energia ali (risos). E aí eu pensei, “eu quero fazer uma crítica ao movimento GLBT, na época chamava assim, e ver como ele estabelece identidades fixas e tal”. Aí o Júlio sugeriu que eu pensasse em algo sobre mercado. A princípio eu não queria, porque queria discutir política, tinha um envolvimento político. Então, pensei discutir a relação

entre mercado e movimento, fazer essa crítica política e compreender isso da perspectiva do movimento. Aí comecei a minha vida de antropóloga.

**E:** E essa decisão foi em qual ano?

**ILF:** 2004, seria meu mestrado. Foi uma felicidade, porque aí eu me encontrei mais uma vez num lugar que conseguia articular teoricamente e intelectualmente as questões que me afligiam politicamente. Era algo que se articulava à minha biografia e à bibliografia que eu estava lendo e era importante para mim também. Fazer o mestrado me possibilitou ter uma bolsa e ir morar numa república, o que me deu um pouco mais de autonomia em vários sentidos. Contudo, eu participava de um movimento que se dizia anticapitalista: “como é que eu vou trabalhar com o mercado e consumo?”. Cheguei preocupada com isso e o Júlio me acalmou, me sugeriu ler o Daniel Miller, o Sahlins, e entrar em campo. E eu me joguei em campo e, quando me joguei em campo, vi que as coisas eram mais complicadas, mais delicadas do que o meu anticapitalismo (risos). Isso tem a ver com como eu me percebo como antropóloga, com o lugar que a etnografia vai ocupando no meu trabalho, porque dou muito valor para a pesquisa de campo e para essa produção da narrativa etnográfica. Não sou uma pessoa dos grandes debates teóricos, embora até possa fazer também, mas o que me anima muito é a coisa da etnografia e como a etnografia vai tensionando a teoria e a teoria vai tensionando a etnografia. Sempre busco essa relação, que afinal é algo que caracteriza a própria antropologia. Sem querer limitar demais, apenas enfatizando que a antropologia confere um lugar especial para essa relação. Desde aquele momento, estive bem atenta a isso, a tentar olhar para mercado e para consumo sem aquele ranço que eu tinha, uma perspectiva muito valorativa dessas relações, muito moralista também. A antropologia do consumo me permitiu entender que a gente exerce nossas relações num mundo que é também material, não tem nada de intrinsecamente bom ou ruim no consumo, nas relações entre pessoas e coisas. E aí eu fui desenvolver a pesquisa, fiz pesquisa na Associação da Parada do Orgulho LGBT em São Paulo. É importante ter ideia do que era mercado de consumo voltado para gays e lésbicas na época. Tinha um pouco de turismo, tinha um pouco de mídia, mas o forte mesmo eram as boates e os bares. Uma expressão mais territorializada desse mercado. Então, pensei que para entender as relações entre mercado e movimento, eu tinha que localizar onde se dava essas relações e por isso a abordagem em relação à cidade ao espaço para pensar como se organizavam territorialmente os lugares relacionados à homossexualidade na cidade. Queria entender

como funcionavam ali classe social, gênero e raça, geração, mesmo sexualidade, como aquilo tudo estava ali estabelecendo conexões e relações e organizava o mercado em relação aos espaços da cidade, empurrando para os espaços menos valorizados as pessoas mais velhas, mais negras, mais pobres, mais gordas. Para pensar as relações entre movimento e mercado eu tinha que pensar o que ligava movimento e mercado e estabeleci como fio condutor o modo como se produziam identidades e categorias tanto pelo movimento, quanto pelo mercado. Também procurei pensar as relações de conflito e colaboração que se estabeleciam ali, os limites entre militantes e empresários. Eu ia falar com os empresários e eles falavam: “eu sou empresário e empresário gay. No que eu faço tem muito de militância, porque nenhum outro vai abrir um negócio gay como eu faço - e eu faço isso porque eu sou gay”. E ao mesmo tempo o pessoal que organizava a parada se colocava numa situação que é muito próxima do que um empresário produtor de eventos faria, porque tinha um *check list* de ações para cumprir, tinha negociação com bombeiro, com Eletropaulo, com a prefeitura, com outros empresários, quer dizer, tinha uma articulação ampla ali. E esse foi mais ou menos o resultado da dissertação de mestrado. Algumas coisas importantes que eu não falei: nessa época não tinha quase ninguém trabalhando com esse tema. Na USP tinha um doutorando, o Ronaldo Trindade, que era a única pessoa que estava trabalhando com gênero e sexualidade. Hoje vocês têm um grupo de pessoas na pós-graduação trabalhando com isso e naquela época realmente não tinha. Na UNICAMP tinha a Regina Facchini que estava entrando no doutorado, tinha o Gustavo Gomes que estava na Ciência Política. Lembro de voltarmos da Unicamp em discussões acaloradas. Regina já tinha uma dissertação importante e na época se envolvia na organização da Associação da Parada também. Tinha bastante gente trabalhando com gênero, mas nessa perspectiva da diversidade sexual e de gênero, ali na USP, UNICAMP, onde eu circulava mais, não tinha tanto. Era um contexto muito mais reduzido e quem estudava temas mais próximos nesse campo acabava dialogando muito. Até para incentivar a pesquisa na área, o CLAM nessa época lançou um concurso de projetos de dissertação e de teses na área de ciências sociais sobre gênero e sexualidade. Eu ganhei um desses prêmios com meu projeto. Também houve um fortalecimento desse campo na USP, o Júlio estava lá, a Heloisa Buarque, a Laura Moutinho. A UNICAMP já era mais fortalecida nessa discussão, mas foi também se expandindo. O GT de Gênero e Sexualidade na ANPOCS começou nessa época, outras iniciativas também.

**E:** Quais eram os espaços acadêmicos que você participava neste período?

**ILF:** Olha, a gente ia para o Fazendo Gênero, a gente ia para a ANPOCS, para esse GT, não lembro bem se era nessa época, mas pelo menos já em 2007, 2006, para o GT do Fabiano Gontijo com a Laura Moutinho na RBA. Eram os lugares para onde a gente ia, por onde a gente circulava. A gente não tinha o que vocês fazem hoje que é propor GT, discussões, propor número de revistas. A gente trabalhava muito próximo dos professores que eram nossos orientadores e um pouco até parceiros também. No entanto, havia também muita troca, muito diálogo. É um pouco diferente, o que tem a ver com uma coisa importante, que a Regina Facchini tem estudado. Tem algo em relação às universidades também, das vagas para professores nos últimos 10 anos, que reposicionam muito o campo de estudos de gênero e sexualidade. Ele cresceu exponencialmente nos últimos dez anos e não só cresceu como se alastrou para muitos outros lugares do país. Deixa de ser concentrado em algumas capitais do Sul/Sudeste e do Norte/Nordeste e passa a crescer muito, os núcleos passam a surgir também, passam a se multiplicar, o Ser-Tão mesmo, por exemplo, da UFG, que passa a surgir nesse processo e se desenrola e ganha corpo. E o campo vai ganhando fôlego em outros estados também. Quando eu comecei era bem diferente e tinha um isolamento muito maior, a gente não tinha mesmo essa mobilidade que vocês têm hoje. De ir para milhões de congressos, isso não era nem pensável na época. Agora a gente vai ter que pensar, nesse contexto de cortes de recursos, em como isso vai impactar essas movimentações todas, inclusive no caso das movimentações dos estudantes de Pós-graduação e pesquisadores que não estão institucionalizados ainda numa Universidade. Teve um contexto também da pós-graduação da universidade no Brasil que está para além do campo do gênero e sexualidade, mas que permitiu essa expansão e diversificação. Trata-se de um contexto que não existia nesse comecinho da minha carreira e que vocês já pegaram algo mais desenvolvido.

**E:** Por que não permaneceu na USP? E por que escolheu a UNICAMP para o doutorado?

**ILF:** Na época eu tinha um pouco da vontade de estar muito próxima da UNICAMP, de fazer esse diálogo. Eu já tinha um diálogo com a Bibia Gregori, com a Guíta Debert, com alunos da UNICAMP. Já conhecia o trabalho da Adriana Piscitelli, de pessoas do Pagu. Tinha um pouco também da coisa de achar que na UNICAMP talvez eu tivesse mais companheiros para o debate, para fazer a discussão que eu queria fazer. Achei que

era uma oportunidade que não dava para abrir mão. Eu também não podia ficar um ano sem estudar, não tinha outra perspectiva de trabalho e não podia ficar um ano parada. Talvez pudesse, se ficasse iria arranjar outras possibilidades, mas naquele momento não me pareceu melhor opção. Também na UNICAMP o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do qual sou professora hoje, oferece um doutorado com essa abordagem interdisciplinar, além de uma área de gênero e sexualidade. Isso me possibilitava fazer disciplinas voltadas para o estudo de gênero e sexualidade, que na maior parte das vezes eram dadas por antropólogas. Era também uma discussão da antropologia, mas me possibilitava ter uma formação muito sólida em gênero e sexualidade. Eu tinha esse desejo, então fui para lá. Eu tinha uma ideia de comparar a parada de São Paulo com a parada de São Francisco, era meu primeiro projeto e já apontava uma coisa internacional, mas aí nesse meio tempo eu comecei a trabalhar muito com os resultados do mestrado. E pensava que eu tinha esgotado a discussão do mercado e do consumo, mas não tinha esgotado nada, porque o que eu tinha feito era um mapeamento um pouco impressionista dos lugares. Foi algo interessante o mestrado, a articulação teórica que fiz rendeu alguns frutos, mas o fato é que fui percebendo que tinha mais para fazer. Eu não tinha trabalhado com objetos, com as relações entre coisas e pessoas, que era uma discussão que me parecia central na antropologia do consumo. Não tinha trabalhado com produção de subjetividades, não tinha trabalhado com a perspectiva de produção do espaço, do lugar, articulando a subjetividade e articulando gênero, sexualidade e consumo. Quando comecei a buscar o trabalho com a coisa do mercado, o foco realmente era a parte das relações entre movimento e mercado, que é a segunda parte da minha dissertação de mestrado, que eu não divulguei muito bem e continua ali escondida. Aí organizei a questão da tese de doutorado em torno de como o consumo e o mercado produzem subjetividades, no caso relacionado a essa homossexualidade masculina. Isso tinha a ver também com o fato desse mercado voltado para homens em São Paulo já se apresentar de forma muito segmentada, que era bem o que eu queria compreender. Tinha uma multiplicação de categorias e de lugares diferentes. Me parecia que eu tinha ali um terreno fértil para explorar justamente aquilo que eu queria explorar, que era a constituição articulada de sujeitos, lugares, consumo e diferença. Saí da leitura de um mapeamento e passei para perspectiva de olhar a cidade a partir de seus lugares e de como se constituem mutuamente pessoas e lugares na cidade. E daí deixo um pouco da discussão da antropologia urbana estritamente e me volto para discussão da geografia feminista, por exemplo. Mas para isso eu tinha que ter aquele mapeamento do mestrado que era importante para eu me situar. É interessante dizer que

essa perspectiva de compreender lugares como constituídos por relações sociais confere às relações de poder um papel central. Isso é algo que está atravessando a minha tese o tempo inteiro. Nela, estou discutindo com uma perspectiva que pensa lugar e relações de poder, que pensa lugar como algo de fronteiras abertas e porosas, que não pensa lugar de maneira encapsulada. Organizei a pesquisa de campo a partir de três lugares com os quais eu trabalhei: uma boate que era vista como a mais elitista da cidade, com maior frequência de homens, brancos, musculosos, de classe alta - e que na verdade não era só isso, tinha uma pluralidade muito maior - mas foi ali que eu acessei também parte maior dos meus interlocutores de classe alta. Percorri um pouco também as festas dos ursos, para tentar contrapor dentro do mercado movimentos diferentes em relação a padrões corporais e de beleza, entender como as diferenças se organizavam aí em termos de mercado e disputavam espaços entre si. Os ursos me pareciam oferecer um contraponto interessante, ao mesmo tempo em que isso se produzia a partir de uma dada ideia de masculinidade e criava outros constrangimentos. E teve o último lugar no qual eu fiz pesquisa de campo, cujos frequentadores se aproximavam mais dessa figura da “bicha popular”, entre aspas, e era um lugar na qual a maior parte dos frequentadores era negros, eram pessoas que tinham um papel na escola de samba, que circulavam pelos lugares de música *black* na cidade... Aquele lugar me possibilitava muito fazer essa articulação com raça, possibilitava entender que os outros lugares também eram racializados, algo que eu tentei fazer ao máximo, mas que poderia ter feito ainda mais na tese em relação aos outros lugares. Mas isso são questões que têm a ver com os limites de realização de uma tese de doutorado, nem sempre é possível fazer a discussão do modo que a gente quer. Procurei dar conta dessa articulação das diferenças, com minhas possibilidades e limites. É curioso, porque quando as pessoas leem meu doutorado, comentam que a parte em que trato desse lugar de samba é onde ganha mais vigor a reflexão. E de fato as pessoas estão certas, foi mesmo onde eu tive maior inserção, isso aparece de forma mais vívida. E é o lugar que mais me instigou também em termos dos problemas que colocava, até porque me permitia pensar cidade em termos dessa relação entre periferia e centro, bairro e centro. Outro dia um rapaz do Maranhão me escreveu: “estou fazendo uma pesquisa aqui na periferia de São Luís, no Maranhão, e é exatamente muito parecido com o que você colocou na sua tese, quando você fala da periferia”. Aí eu penso: não trabalhei no território que se costuma dizer que é a periferia. Contudo, o que de fato acessei foi um território no centro da cidade que é de certa maneira periferizado, que tem a ver com a dimensão desses trânsitos entre bairros, para esses meninos que fazem esse trânsito o tempo inteiro. Tem um pouco ali uma possibilidade que permite

articular com esses estudos que falam sobre violência, sobre periferia, sobre territorialidades e sobre diversos tipos de gestão e controle de populações. Quer dizer, gênero e sexualidade não estão fora dessa discussão sobre cidade. Eu conto na minha tese, por exemplo, sobre um dos meus interlocutores, um rapaz negro, forte, com um jeito muito masculino, com roupa toda associada a estética *hip hop*, que namorava um rapaz branco, mas também com essa coisa da estética de *hip hop*. Um dia ele me contou que estavam ambos lá na área deles namorando dentro de um carro filmado, com película, na quebrada, e foram abordados pela polícia. Imediatamente isso os coloca como possíveis “ladrões”: dois caras nessa estética, num carro filmado, na quebrada, parados, aos olhos da polícia só podem estar querendo planejar algum tipo de assalto, de roubo. E chega a polícia e fala “o que vocês estão fazendo aí?”. E a saída deles é entre entrar nesse lugar da suspeita do “ladrão” que vai suscitar a violência da polícia e entre assumir que estão ali apenas namorando, o que também pode suscitar a violência da polícia. Foi o que aconteceu: apanharam da polícia, numa abordagem absolutamente racista e homofóbica, pois tendo negado o lugar de ladrão, afirmaram um outro lugar que também era motivo de violência por parte dos policiais, além de pouco inteligível naquele contexto. Se articula então para essas pessoas, nas vidas dessas pessoas e na violência que enfrentam, o que a literatura muitas vezes descreve como dinâmicas relacionando violência e territorialidades pensando muito em marcas de classe social, raça e geração. O que essa e outras histórias mostram é que gênero e sexualidade também estão atuando aí também. Essas coisas estão explícitas ali na tese, mas naquele momento me eram menos claras do que se apresentam hoje na minha atuação como docente, na discussão que a gente tem feito na Unicamp. É por isso que eu invisto também numa discussão da cidade e do urbano que pensa gênero e sexualidade compondo o feixe de relações sociais e relações de poder que organizam territorialidade e espacialidades. No meu trabalho isso já aparecia e outros pesquisadores hoje fazem isso também, muito melhor do que eu faria na época.

**E:** Qual é a principal marca do seu trabalho? E que correntes, disciplinas, autores/as e professores/as influenciaram sua formação e seus trabalhos?

**ILF:** Na verdade não sei se existe uma grande marca, mas tem muito do jeito como me entendo como pesquisadora. Eu sou muito inquieta e eu gosto muito disso. Também sempre acabo trabalhando com objetos que me permitem articular diferentes recortes ou contribuições teóricas. Por exemplo, no meu mestrado procurei trabalhar com a



relação entre movimento social e mercado de consumo e isso me possibilitou trabalhar com antropologia do consumo e com a literatura dos movimentos sociais e de gênero e sexualidade, articulando tais debates. Sempre me inclinei a articular também gênero e sexualidade com a questão do espaço, de diferentes maneiras, incluindo hoje as mobilidades. Agora tenho interesse especial nas discussões em diálogo com uma leitura pós-colonial e com feminismo. De toda maneira, minhas contribuições estão muito marcadas por essa teoria feminista pós-estruturalista, que permite pensar processos mais estruturais, em termos de desigualdades, mas que também permite olhar para manejos e articulações a partir dos contextos de constrangimentos e normas sociais. Isso também aparece na minha trajetória de modo relacionado a uma tradição na antropologia no Brasil que permite olhar para as diferenças como forma de discutir relações sociais mais amplas. A gente está falando aqui de interseccionalidades, de entrecruzamentos e de articulações no contexto de produção das diferenças, mas de certo modo Peter Fry já fazia isso, Mariza Correa já fazia, depois Néstor Perlongher, entre outros. Na minha trajetória tem uma marca forte da contribuição da UNICAMP. Isso marca muito a leitura que tenho da teoria feminista mais pós-estruturalista, que é totalmente recolocada a partir dessa discussão sobre produção da diferença no Brasil. Tem uma sensibilidade para pensar processos de produção da diferença que vem dessa antropologia no Brasil do final da década de 70 e do começo de 80, que se expressa de uma forma muito clara e da qual eu e outros da minha geração somos herdeiros. Então, as marcas da minha formação me acompanham, e vão se combinando com o desejo de tentar buscar novos enquadramentos, novos problemas de pesquisa. Agora mesmo estou num momento em que tenho me interessado pela temática do refúgio, da construção dessa categoria de refugiado em razão da orientação sexual e de identidade de gênero e aí de novo estou tentando novos enquadramentos, pensando na produção de direitos, na discussão sobre mobilidades, no debate sobre violência. Hoje considero que no meu pós-doutorado produzi alguns resultados interessantes, mas vejo mais como uma tentativa de buscar de novo possibilidades de enquadramento de questões como pesquisadora. Porque quando me aventuro na pesquisa do pós-doutorado, em que abordo trânsitos de homens gays brasileiros no Brasil e no exterior, o foco era discutir consumo, turismo e circulações transnacionais, ao mesmo tempo tentando entender como São Paulo e Barcelona faziam de certo modo parte de uma mesma rede de cidades no que concerne ao consumo relacionado à homossexualidade. Quando me lanço no campo, percebo que tenho que discutir não só consumo, mas trabalho. Ao mesmo tempo, não tinha como discutir mercado de lazer naquele contexto sem pensar em

mercado do sexo. E não dava para pensar turismo de brasileiros sem pensar imigração. Aí novamente me sinto na obrigação de articular novas questões, que vão envolver pensar a relação entre trabalho e consumo, entre turismo e imigração e que me trouxeram o desafio de compreender como nosso contexto nacional tão profundamente desigual se reposiciona em espaços que estão para além das fronteiras nacionais.

**E:** Depois de concluir o pós-doutorado, qual foi o próximo passo?

**ILF:** Aí eu me tornei professora, mas já estou no lucro (risos) para quem ... eu nem achei que fosse chegar até aqui. Se eu fizesse Graduação já era uma conquista. E aí, por caminhos tortos e não lineares, acabei me estabelecendo como professora onde fiz parte da minha formação, na UNICAMP. O que é que eu posso dizer para vocês... É difícil fazer uma análise, porque estou há um ano como docente na UNICAMP, não posso dizer que já formei alunos, por exemplo. Tenho alguns orientandos de mestrado, de doutorado, de iniciação científica, mas ainda me sinto muito tateando, muito começando também e de novo aprendendo muito. Quando você entra para um departamento, se afasta um pouco daquela posição mais confortável de discutir apenas os temas que você está acostumada a discutir, de se dedicar integralmente à pesquisa. Ser docente envolve participar de um coletivo, ter um pensamento institucional, manter um diálogo com os colegas, com o que eles fazem. Também envolve o acolhimento a estudantes, nesse papel de formadora, e uma maior flexibilidade no sentido de que eu não vou trabalhar apenas os temas que eu trabalhava mais detidamente. Em relação aos meus alunos, tem também uma alegria muito grande em vê-los progredindo, em se realizar nas pesquisas deles, de pensar: 'puxa queria ter feito isso e que bom que eles estão fazendo'. E tem esse estranhamento de começar a me ver como referência para uma geração que é a de vocês. Nem sei se dá para falar que é uma geração ou outra, o quanto poderíamos falar que somos de gerações diferentes. Quando vocês vieram me procurar para a entrevista, lembro que falei: "mas por que eu, gente, tem pessoas que têm uma trajetória muito mais consolidada (risos)" e aí vocês responderam que queriam fazer essa discussão com alguém que não tivesse essa trajetória mais consolidada no tempo. Estou de novo tentando perceber onde me encaixo no diálogo com meus colegas que são absolutamente influentes na minha trajetória e que foram meus orientadores, debatedores, estiveram nas minhas defesas e que admiro profundamente. E qual a contribuição que vamos dar, eu, Regina Facchini, Maria Elvira Díaz-Benítez, Camilo

Braz, Anna Paula Vencato, Carolina Branco Ferreira, entre tantos outros, mas só para mencionar algumas pessoas com quem tive um convívio muito próximo durante o doutorado e pós-doutorado. Nem faz sentido mencionar, porque há outras pessoas também, é só um pouco para situar. O que eu posso dizer é que, junto com outros colegas que estão se institucionalizando comigo nos últimos anos, somos, talvez, essa geração que entra já na pós-graduação trabalhando com sexualidade, na perspectiva da diversidade sexual. Quem chamou a atenção para isso foi a Regina Facchini, que trabalha mais diretamente com a produção desse campo de estudos. A gente começa a se formar como pesquisadores e pesquisadoras investindo fortemente nesse campo e trabalhando junto, com a possibilidade de trilhar uma variedade de interlocuções num campo em expansão. Penso que isso é uma perspectiva interessante e aponta também para os caminhos que vocês estão traçando agora. A vida na universidade é um pouco essas relações que a gente cria, que a gente tem. A relação de formação, de orientação, a própria convivência. Não é exatamente um conteúdo que se passa, mas é a relação e o debate que você estabelece com os alunos que nutre, que incentiva... Um outro desafio é lidar também com as questões que tem a ver com o fato de que minha atividade principal hoje não é ser pesquisadora, ela é uma das atividades que amo profundamente, mas não é o centro das minhas atividades. Por outro lado, as outras atividades que desempenhamos te jogam numa série de debates, de diálogos e de possibilidades que são todos muito instigantes.

**E:** E o que você percebe de positivo nessa nova geração de pesquisador\_s?

**ILF:** O que eu vejo como muito positivo, que acho que vocês estão fazendo, é se abrir cada vez mais para o diálogo com outros campos de estudos. Vocês todos estão fazendo um diálogo forte com antropologia urbana na discussão sobre cidade e sociabilidade; tem todo um pessoal que está trabalhando muito bem com gênero, sexualidade e prisão já há algum tempo, como Natália Padovani, a Natália Lago, a Natália Negretti. Só para mencionar alguns temas que estão mais próximos de mim e que acompanho com muito interesse, mas há muitos outros diálogos. Tem uma discussão sobre direitos, sujeitos e política que já havia antes e que segue fortíssima na área, por exemplo. É impossível mencionar todos os diálogos. Não se pode deixar de citar a importância toda do CLAM e do PAGU na dinamização dos debates, bem como dos núcleos em universidades não só do sul e sudeste, mas de outras regiões do Brasil. Vejo uma área muito vibrante do ponto de vista do diálogo entre diferentes campos. Por outro lado, claro que tem muito ainda

para avançar, especialmente no contexto que a gente vive. Há um momento político muito delicado e que nos envolve, necessariamente, porque gênero e sexualidade são acionados muito fortemente nas disputas políticas atualmente no Brasil. Isso interpela nosso campo de um jeito diferente do que interpelava há 10 anos, em que também essa discussão estava colocada, mas com outra amplitude. Em resumo, o que estou tentando formular é que a gente tem um campo mais consolidado, mas que também traz desafios e diálogos renovados. Aí é onde vocês estão posicionados agora, do modo como eu vejo, de uma forma um pouco diferente daquele momento quando eu entrei, mas ainda tendo muito trabalho pela frente.

**E:** Como você avalia a expansão dos estudos de gênero e sexualidade para além dos núcleos “centrais”?

**ILF:** Se pensar em mim, na Maria Elvira, que vocês também vão entrevistar, a gente viveu essa expansão no campo dos estudos de gênero e sexualidade para além de espaços mais centrais, mas é meio complicado falar de centro e periferia nesse contexto. Para além dessa polarização que talvez não explique muito, observamos que o campo dos estudos de gênero vai se expandindo de modo geral, se consolidando no Norte, no Nordeste, no Centro-Oeste, saindo um pouco do sul e sudeste. Vejo esse movimento como trazendo renovadas possibilidades de troca.

**E:** A partir da sua experiência, quais são os dilemas atuais dessa nova geração de pesquisador\_s?

**ILF:** A gente fez um percurso na entrevista em que acabei falando mais desses engajamentos subjetivos, acabei dando um peso para isso, mais de "olhar para trás" como você estavam falando, do que "olhar para o agora". Contudo, pensando no porque vocês estão fazendo essa entrevista, creio que é importante também fazer essa articulação entre nossas trajetórias pessoais e os temas com os quais a gente trabalha. Atualmente, tenho me deparado um pouco com o discurso que é do distanciamento: "essa é uma atividade profissional que eu faço como pesquisador e não tem a ver com minha vida, com a minha trajetória". Esse é um percurso pouco produtivo, levando mesmo em consideração a relação intersubjetiva que nós antropólogas temos com o campo e com interlocutoras e interlocutores. Há o momento do distanciamento, mas é claro que você aciona também uma biografia do pesquisador de uma maneira muito

forte. Tenho visto eventualmente, dentro desse campo mais consolidado, pesquisas que já partem dos debates que estão ali e que são realizadas por pessoas muito jovens, com um horizonte político muito curto também. São caminhos. Nesse contexto, tem também algo que é muito ruim do momento em que vocês estão vivendo enquanto pós-graduandos que é o da pressão por produzir e se destacar no campo, quando você tem um campo maior de pessoas trabalhando e a expansão das pós-graduação nas universidades. A pressão por publicar, a pressão por achar um lugar ao sol, a pressão por transitar em milhões de congressos, por fazer pesquisa no exterior. Se por um lado esse contexto pode resultar em experiências muito diferentes e muito ricas, por outro lado pode trazer o risco de uma menor densidade do ponto de vista de reflexão e de como se produz a pesquisa. Isso tem a ver com a profusão de *papers* às vezes não muito bem-acabados ou com alunos de pós-graduação de repente apresentando o mesmo trabalho em vários congressos. E investindo uma grande energia nisso ao invés de sentar e tentar perceber o que está produzindo, qual é a reflexão que está produzindo. Enfim, são dificuldades que estão colocadas no nosso contexto acadêmico hoje. Uma outra questão é que vocês estão muito inseridos no debate interno da pós-graduação e vão ter que trabalhar bastante em como continuar estabelecendo essas trocas e diálogos internos de vocês, mas também com os pesquisadores e professores que vem antes. Não pode ser um debate apenas interno de alunos de pós-graduação, porque senão vocês perdem essa experiência, que marca também a universidade como espaço de troca entre diferentes posições, entre diferentes trajetórias e experiências de pesquisa. Penso que vocês estão buscando essa troca e estão preocupados em fazer tudo que vocês têm que fazer, que vocês são premidos a fazer, mas, ao mesmo tempo, dar espaço para as pesquisas de vocês se consolidarem, se estabelecerem. Esse tempo de amadurecimento da pesquisa, de ler, de estudar, de olhar de novo para os dados da pesquisa. De onde vejo, penso que esses são os dilemas.

## Notas

1. O comitê editorial da Revista Equatorial agradece à entrevistada a autorização para publicar esta entrevista e ao/às entrevistador/as a realização da entrevista.

# Resenhas

**Sonoro silêncio: um comentário sobre  
o aborto em Florianópolis, em dois  
tempos**

Resenha do livro: Motta, Flávia de Mattos.  
Sonoro Silêncio: história e etnografia do aborto.  
Ponta Grossa: Todapalavra, 2015, 217p.

**Natan Schmitz Kremer**

Graduando em Ciências Sociais - UFSC

Pesquisador vinculado ao NEPESC/UFSC

natan\_kremer@hotmail.com

Lançado em 2015<sup>1</sup>, o livro *Sonoro silêncio: história e etnografia do aborto*, da antropóloga e professora da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) Flávia de Mattos Motta, apresenta contribuições para pensarmos o aborto na cidade de Florianópolis em dois tempos.

Dividido em quatro capítulos, o primeiro, *mais histórico*, apresenta resultados de uma pesquisa desenvolvida ainda nos anos de 1990, com financiamento da Fundação Carlos Chagas, cujo objetivo era uma história social (que a autora chama de *história etnográfica*) do aborto na primeira metade do século XX, em Florianópolis – embora seja estabelecido algum diálogo com Porto Alegre. Os três próximos capítulos, que passaremos a considerar enquanto a segunda parte da obra, apresentam resultados do projeto *Práticas Contraceptivas e Aborto em Grupos Populares Urbanos*, refletindo, ainda, sobre a prática feminista de devolução dos dados, uma *Antropologia Compartilhada*, pensando na ética e no engajamento na pesquisa feminista.

\* \* \*

Na primeira parte do livro (primeiro capítulo), a autora se dedica a estudar o aborto na primeira metade do século XX em Florianópolis, em diálogo com Porto Alegre. Mesclando fontes documentais e fontes orais, afirma: “encontrei mais que opacidade na minha procura por documentação a respeito das mulheres que praticaram aborto no século XX: encontrei um hiato, um enorme silêncio” (MOTTA, 2015, p. 27). Dentre os poucos documentos encontrados, Flávia trabalha com processos criminais e com histórico de internações de um importante hospital da capital catarinense, o Hospital de Caridades.

Entre os dilemas postos pela autora, podemos perceber o período de modernização que acomete a cidade nestas seis primeiras décadas do século XX, e o surgimento de práticas higienistas e de saneamento básico emergentes na cidade<sup>2</sup>. Aqui, a medicina popular realizada pelas mulheres da Ilha passa a ser estigmatizada frente às *técnicas científicas* de saúde, realizadas pelos homens. Influenciada por Foucault, mostra que existe um saber, que é poder, sobre as práticas médicas. Entretanto, e também com Foucault, percebe que este poder não é unilateral. A autora percebe que existe um polo de poder feminino, pensado na forma de manutenção dos nomes das filhas, em consonância com os nomes maternos – compreendendo estes nomes dentro de seu



## Sonoro silêncio: um comentário sobre o aborto em Florianópolis, em dois tempos

caráter simbólico.

Ao fazer um levantamento dos nomes das mulheres que encontra em sua pesquisa documental, organizará tabelas (p. 90-91) nas quais propõe um comparativo entre os nomes das mães e das filhas, percebendo algumas categorias de análise: nome da mãe acrescido de outro nome, ou manutenção de um dos nomes da mãe... Inspirada em Darnton, que nos diz que quando não entendemos uma piada estamos diante de algo maior que não entendemos, Motta (2015, p. 93) diz que, ao não entender um nome, também algo não encontramos. Assim, a autora afirma que sua hipótese “é que o sistema de nomeação revelado (...) [fale de] uma sociedade em que as mulheres populares assumiam uma centralidade em suas famílias. (...) Os nomes femininos que passam de mãe para filha nos falam de relações de gênero em que a mulher assume um poder peculiar”, poder este que, para Sonia Maluf, está mais presente em uma esfera prática, material, do que em uma esfera discursiva (embora seja parte fundamental da vida nas comunidades interioranas de Florianópolis, influenciadas pela colonização açoriana):

Os modelos apresentados pelos moradores apontam para uma rígida divisão sexual das atividades, segundo a qual as mulheres são responsáveis pelas tarefas ligadas à casa e seus arredores e os homens por aquelas ligadas à roça e à pesca. Mas uma análise mais apurada faz aparecer uma distância entre esse modelo e as práticas efetivas de homens e mulheres. Nos longos períodos em que o homem está ausente da comunidade e da convivência familiar, envolvido no trabalho de pesca em Santos ou Rio Grande, são as mulheres que assumem todas as atividades de sustentação e reprodução familiar (MALUF, 1992, p. 99-100)

Voltando aos documentos do Hospital de Caridades, Flávia Motta percebe que:

Quanto à situação de classe das mulheres internadas por aborto, é difícil julgar pelos dados da documentação do Hospital de Caridade. A única pista diz respeito ao tipo de quarto que ocuparam: 1ª classe, 2ª classe, enfermarias ou sala reservada (3ª classe), sendo as duas últimas categorias para pacientes mais pobres. Das pacientes (...) a grande maioria esteve internada nessas duas últimas categorias. (...) Entre os 24 abortos infectados, apenas um mereceu internação na 1ª classe. (...) É instigante [entretanto,] a constatação de que, em sua maioria, as curetagens dos primeiros (...) dizem respeito a internações de 1ª classe” (MOTTA, 2015, p. 52-53)

O fragmento acima exposto é bastante evidente: existe, provavelmente, um apagamento dos relatos históricos sobre aborto das camadas mais altas de Florianópolis

– pois, como mostra Flávia, é esta mesma elite que escreve a história da cidade, através de seus documentos.

Ainda analisando os documentos deste hospital, a autora trará uma argumentação interessante ao pensar na idade das mulheres que realizavam aborto em Florianópolis neste período: eram, geralmente, mulheres mais velhas e com muitos filhos e que, em grande parte dos casos, voltavam a ter filhos após a realização de um aborto. Assim, aponta a prática do aborto como uma forma contraceptiva, “como forma de espaçamento entre gerações” (MOTTA, 2015, p. 29), se opondo aos discursos popularizados e infundados de que o aborto seria realizado por *juvens descuidadas*.

A autora ainda pensará na construção de um sentimento de infância e amor materno, chegando a outra reflexão que parece relevante em sua argumentação – em especial, e sobre a qual voltará nos próximos capítulos do livro, a de que “a gravidez só é gravidez quando é socialmente e subjetivamente percebida e construída enquanto tal: quando é assumida” (MOTTA, 2015, p. 85).

O que chamamos de segunda parte, os três capítulos subsequentes, trazem reflexões sobre o aborto em Florianópolis nos dias atuais. O segundo capítulo (p. 125-172) traz uma etnografia de um bairro popular de Florianópolis; no terceiro (p. 173-200), apontamentos acerca das representações do aborto no espiritismo; e, por fim, no capítulo 4 (p. 201-217), a autora reflete sobre o processo de devolução dos dados da pesquisa, articulando com reflexões sobre ética e política na pesquisa feminista.

No segundo capítulo, *Não conta pra ninguém: o aborto segundo mulheres de uma comunidade popular em Florianópolis*, a autora discutirá, a partir de trabalho de campo realizado em um bairro da capital catarinense, sobre “experiências, estratégias discursivas e conhecimentos (...) acerca do aborto” (MOTTA, 2015, p. 125). Percebemos aqui certo retorno da autora ao que havia ponderado anteriormente, embora neste momento seja recapitulado com uma reflexão mais densa sobre o tema.

Um dos temas que podemos encontrar neste capítulo trata dos discursos produzidos sobre o aborto e na referência às vizinhas. Escreve, refletindo: “quando falam da vizinha, essas mulheres estão antes fazendo um discurso sobre si mesmas. Elas constroem, aos olhos da entrevistadora, uma figura moral para si mesmas ao

## Sonoro silêncio: um comentário sobre o aborto em Florianópolis, em dois tempos

construírem os discursos sobre as outras ou diretamente sobre o aborto” (MOTTA, 2015, p. 141).

Pensando nesta figura moral, a autora perceberá uma distinção posta entre *matar* e *fazer vir* (que podemos relacionar ao sentimento de infância discutido na primeira parte do livro), onde jogos de moralidades estão postos em cena. Como já exposto acima, aponta para a dificuldade de se chegar a narrativas sobre abortos e práticas abortivas, sendo estas, quando narradas, destinadas às experiências *das vizinhas*. Entretanto, ao questionar sobre o funcionamento de um dos chás abortivos, uma das informantes comenta, intuitivamente, algo como *isso jamais funcionou comigo*. Assim, Flávia aponta para a existência de jogos de moralidades que envolvem a questão do aborto, e as diferenças entre *matar* (que só pode dar após a criação de um sentimento de infância), geralmente realizado *pelas outras*, as vizinhas; e do *fazer vir*, escondido, rápido, logo após o atraso da primeira menstruação.

Como apresenta no capítulo seguinte, *Vida interrompida: o espiritismo nas representações sociais do aborto*, existem muitos fenômenos que influenciam a prática do aborto, dentre eles o religioso. Segundo uma de suas informantes, “a religião católica só diz que não, [mas] a espírita explica tudo” (MARIA apud MOTTA, 2015, p. 173). Estas explicações criam, também, todo um agravante moral. Conversando com informantes espíritas que praticaram o aborto, a autora perceberá que estas geralmente apontam para o arrependimento da prática e a promessa de não fazê-lo outra vez. Opondo-se a este comportamento, uma de suas informantes, também espírita, diz que não se arrepende do que fez e que abortaria novamente. Para compensar o erro, faz trabalho comunitário em um centro espírita. Ao ser consultada, entretanto, sobre o aborto por anencefalia, se posiciona contrariamente, afirmando que, se existe o desejo de ter um filho, não deve ser negado por má-formação genética. Assim, parece interessante pensarmos nos diversos jogos morais postos em cena.

\* \* \*

Como exposto acima, os escritos de Flávia trazem contribuições para pensar as práticas de aborto na cidade de Florianópolis em uma perspectiva histórica e a partir de etnografias atuais, entrecruzadas com diversos problemas da contemporaneidade, como a problemática de classe e religiosidades, a partir do campo dos Estudos de Gênero e da

Antropologia Feminista.

No último capítulo, por fim, pensará no processo de devolução dos dados à comunidade pesquisada e no engajamento da pesquisa feminista. Após o trabalho de campo e o processo de análise dos dados coletados, as coordenadoras do projeto de pesquisa a partir do qual os dois últimos capítulos foram gerados prepararam um calendário e uma cartilha ilustrada, com a explicação de utilização de diversos métodos contraceptivos, entregues após uma tarde de diálogo com as interlocutoras – criando uma relação de reciprocidade, confiança e ensinamento, o que, como apontam Anahí Mello, Felipe Fernandes e Miriam Grossi (2013, p. 11), marca a construção do campo da teoria feminista no Brasil, pois “o campo da teoria feminista e dos estudos de gênero é, desde sua emergência, um campo híbrido de produção de conhecimentos que produz práticas e que é por sua vez informado e transformado por essas práticas”.

É possível pensar, entretanto, como aponta Miriam Grossi (2011), que este campo dos Estudos de Gênero, ainda na década de 1970/1980, constitui-se tendo como problema central a problemática das violências afetivo-conjugais, percebendo assim certo silêncio frente às lutas pelo direito ao corpo das mulheres. Assim, pois, embora publicado apenas em 2015, pode-se perceber como a primeira parte do livro *Sonoro silêncio: história e etnografia do aborto* trata-se de uma pesquisa pioneira, realizada ainda em meados da década 1990.

Dotada deste pioneirismo, destacamos como, ao longo de suas páginas, dois pontos nos parecem os de maior relevância em seu texto: o primeiro, estratégias metodológicas para *ouvir o silêncio* que engloba a temática, seja em uma perspectiva histórica, a partir das perguntas que realiza aos documentos com os quais trabalha, seja em uma perspectiva etnográfica, na realização do trabalho de campo e nas pistas que dá sobre o estabelecimento da confiança na relação com suas interlocutoras; o segundo ponto, a relevância do cuidado com as questões éticas da pesquisa, a partir de uma Antropologia Compartilhada, no processo de devolução dos dados às suas interlocutoras, criando estratégias para a manutenção das relações ou, se preferirmos, da dádiva.

## Notas

1. Agradeço às avaliadoras anônimas pela leitura atenta ao texto.

## Sonoro silêncio: um comentário sobre o aborto em Florianópolis, em dois tempos

2. Para pensar os processos de modernização de Nossa Senhora do Desterro/Florianópolis, recomenda-se os trabalhos de Araujo (1989) e Moraes (1999).

### Referências bibliográficas

ARAUJO, Hermetes de. **A Invenção do Litoral**: reformas urbanas e reajustamento social em Florianópolis na primeira república. Dissertação: Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1989.

GROSSI, Miriam. Violência, gênero e sofrimento. In RIFIOTIS, Theophilos; RODRIGUES, Tiago. **Educação em Direitos Humanos**: discursos críticos e temas contemporâneos. 2ª Ed, Florianópolis: EDUFSC, 2011.

MALUF, Sônia. Bruxas e Bruxaria na Lagoa da Conceição: um estudo sobre representações de poder feminino na Ilha de Santa Catarina. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 34, 1992.

MELLO, Anahí Guedes de; FERNANDES, Felipe Bruno Martins; GROSSI, Miriam. Entre pesquisas e militar: engajamento político e construção da teoria feminista no Brasil. **Revista Artemis**, nº 15, 2013.

MORAES, Laura do Nascimento. **Cães, vento sul e urubus**: higienização e cura em Desterro/Florianópolis (1830-1918). Tese: Doutorado em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

MOTTA, Flávia de Mattos. **Sonoro Silêncio**: história e etnografia do aborto. Ponta Grossa: Todapalavra, 2015.

**Na pegação: encontros homoeróticos  
masculinos em Juiz de Fora de Verlan  
Valle Gaspar Neto**

Resenha do livro: **GASPAR NETO, Verlan Valle.**  
**Na pegação: encontros homoeróticos em Juiz  
de Fora. 1.ed. Niterói: Editora da UFF, 2014,**  
**191p.**

**Diego Alano de Jesus Pereira Pinheiro**  
Mestrando em Antropologia - PPGA/UFPB  
alanodiego@hotmail.com

Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora de Verlan Valle Gaspar Neto

O livro é resultado da dissertação de mestrado de Verlan Valle Gaspar Neto, defendida no ano de 2008 na UFF. Graduado em Ciências Sociais, mestre e doutor em antropologia pela Universidade Federal do Fluminense (UFF). Atualmente o autor é professor da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG). O livro então intitulado *Na Pegação: Encontros Homoeróticos Masculinos em Juiz de Fora*, traz a natureza das reações eróticas rápidas e anônimas entre homens em espaços de uso coletivo de uma cidade de médio porte do Estado de Minas Gerais. A investigação etnográfica dá-se pela busca da compreensão antropológica ao universo da *pegação*, categoria comumente usada no meio *gay* para designar modalidades interativas como o voyeurismo, exibicionismo, masturbação mútua ou não, sexo oral ou anal, dentre outras.

O Prefácio é assinado pelo professor da UFSC Hélio R. S. Silva, que situa a presente literatura na mesma linhagem inaugurada por João Silvério Trevisan com *Devassos do Paraíso* e passando por *O Negócio de Michê*, de Nestor Perlongher. Segundo Silva, o pesquisador conseguiu virar Juiz de Fora do avesso, investigando um circuito festivo-turístico reconhecido, trazendo *O mundo da pegação* à luz da antropologia. Elucidando a não domesticação da sexualidade, buscando a compreensão de um grupo social que provoca a própria sociedade em que vivem. Assim, “o livro de Verlan Vale é a voz possível” (2014, p.15) finaliza Hélio Silva.

Durante os prolegômenos, Gaspar Neto apresenta seu interesse por estudar a temática, justificando que a etnografia corrobora com alguns questionamentos pessoais a respeito, um deles compreender o porquê a cidade de Juiz de Fora é considerada turisticamente como uma cidade *gay*. De tal modo, assim como pesquisadores estudam temas por sua relevância acadêmica, outros por simpatias pessoais ou ainda, por se solidarizar com o grupo estudado. Nesse sentido, o autor também compartilha da vontade de saber e entender as pessoas através da dimensão sexual, além de ser motivado pelo que chama de “atração erótica envolvendo pessoas do mesmo sexo” (p.19), pois para ele as relações homoeróticas, ainda hoje, são vistas como estigmatizadas e um tanto quanto fora do lugar.

Inspirado em Mariza Peirano (2008), afirma que a etnografia como método pode propiciar uma oportunidade ímpar de vivenciar as teorias apreendidas como reformular novas proposições intelectuais. Para a realização da investigação, o pesquisador frequentou espaços de homossociabilidade em Juiz de Fora, tal como

banheiros públicos (masculinos), um cinema de filme pornográfico, dois parques e uma sauna. Para a construção dos dados, realizou entrevistas, conversas e observações nos espaços supracitados entre os anos de 2005 e 2007. No total, foram 17 entrevistas em profundidade registradas e algumas dezenas de conversas informais, algumas destas com aparelho de gravação, outras com caderno de campo; o instrumento variava de acordo com a preferência do interlocutor; afinal, a sexualidade é parte da intimidade de qualquer pessoa, assim o pesquisador adquiria a confiança dos envolvidos e obteve êxito na produção dos dados. No arcabouço teórico no âmbito do gênero e sexualidade, Gaspar Neto tem como referências Michel Foucault (1985, 1988 e 1994), Peter Fry (1982), Luis Mott (2006), Michael Pollak (1990), entre outros.

O livro divide-se em sete capítulos. O primeiro intitula-se *Sobre a Apropriação de Espaços de Uso Coletivo e a Constituição de Blocos Espaço-Temporais*. Neste, descreve como fora sua inserção *in loco*; quando estava no centro de Juiz de Fora, necessitou ir ao banheiro público, quando foi abordado dentro da sua cabine por outro homem, sem entender na hora, saiu da cabine assustado por conta da situação, acreditando ser uma tentativa de assalto. Ao sair, percebe outro homem no mictório com o pênis à mostra, acenando para ele. Após o estranhamento deste código, foi possível realizar reflexões a respeito. O banheiro que é um espaço utilizado para a satisfação de necessidades fisiológicas, havia sido apropriado para outras finalidades. Assim, um processo de desterritorialização (DELEUZE; GUATARI, 1996). De tal maneira, os blocos espaço-temporais constituem a ideia de uma nova espacialidade que une experiências distintas de forma qualitativa, não sendo possível a mensuração quantitativa da relação estabelecida pelos agentes sociais num determinado tempo e espaço, isto é, o tempo social, fisiológico e sociológico variam, e através da percepção interior de cada sujeito manifestam-se as suas vivências qualitativamente.

No segundo capítulo denominado *Os Banheiros*, Gaspar Neto delimita sua pesquisa em dois banheiros, sendo eles públicos situados no centro de Juiz de Fora. Um deles chamado de Central e o outro Branco, mas em prédios diferentes. O segundo, com o nome fictício, funcionaria, como uma espécie de triagem para possíveis encontros no banheiro Central, que apesar de grandes inspeções dos funcionários, não impediam a *pegação* entre os homens, e que tinha seu ápice entre às 17 e 19 horas (horário da saída de quem trabalha nas proximidades), podendo chegar numa quantidade de quinze a vinte homens. Vale ressaltar, que os homens envolvidos não compartilham de uma mesma



## Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora de Verlan Valle Gaspar Neto

identidade homossexual, constituindo de um grupo minoritário com homens que se autodeclararam *gays* e outros casados com mulheres, mas com interesses de satisfação e prazer com outros homens. Além disso, neste ponto é possível compreender o sistema de códigos e regras que são desenvolvidos para a consumação da *pegação*, incluindo ainda em sua análise as *técnicas do corpo* (MAUSS, 2003) e estratégias para a sua efetivação.

No capítulo três é designado *O Cine São Luiz*, o autor analisa um cinema localizado na Praça da Estação, hoje tombado. O funcionamento do estabelecimento iniciou em 1958, mas em 1980 passou a exibir somente filmes pornô. Segundo os funcionários mais antigos, inicialmente eram exibidos filmes pornográficos franceses, depois com a instalação de vídeo cassetes, o cinema começa a exibição também de filmes nacionais e americanos. O cine possuía 448 lugares, divididos em duas alas de 28 fileiras com 8 poltronas cada. O cine tinha quem o frequentasse diariamente, não tendo um horário de pico, entretanto mais frequentado entre o dia primeiro e o dia dez de cada mês. Diferente dos banheiros, o cinema não precisa de códigos para identificar se o outro homem pratica relações homoeróticas, pois estando presente naquele espaço, torna-se evidente. Entretanto existe o processo de conquista entre os dois sujeitos para legitimar o interesse na *pegação*. Em 2007 sem motivos divulgados, acontece o fechamento do Cine São Luiz, nos jornais o que chama atenção do pesquisador, é a referência da importância do cinema somente nos anos de 1960 e 70, os anos posteriores não são mencionados, ou ainda, não há qualquer alusão ao contexto pornográfico.

O quarto capítulo do livro intitulado *Os Parques* apresenta dois espaços: O Parque do Museu Mariano Procópio, no bairro do mesmo nome e o Parque Ecológico da Lajinha. Mais uma vez, o autor demonstra etnograficamente que os parques são outros lugares para a sociabilidade homoerótica; segundo ele é comum deparar-se com cenas de masturbação entre homens nas trilhas dos parques. O sistema de códigos também está presente neste contexto na busca de um parceiro para a *pegação*, tal como o encarar (olhar fixamente para o outro homem), passar as mãos nos órgãos, isso de forma sutil, que somente entende quem compreende tais códigos, caso haja o desinteresse pelo outro sujeito, este deve desviar o olhar. Gaspar Neto então apresenta uma tabela com perguntas e respostas possíveis e comuns para abordagem entre os interlocutores, como: “Tá de bobeira?” ou “Procurando alguma coisa?”. Se a paquera resultar numa aproximação e interesse mútuo, ambos buscarão um lugar no parque para *brincar*. Brincar neste caso é uma categoria nativa sinônima de *pegação*. Gaspar Neto apresenta

durante o livro expressões comuns neste processo de conquista, como “Tá a fim de uma brincadeira?” (p.112). Há também nativos que preferem deixar claro que estão interessados na masturbação ou somente pela felação. Mas, claro que junto disto está inserida uma breve seleção pessoal de gosto ao corpo alheio e a certeza de que o anonimato prevalecerá. Ou seja, não há pretensão de repetir o ato com o mesmo sujeito na *pegação* ou de identificar-se, esta relação dá-se pela fluidez e pelo sigilo.

O quinto capítulo é apresentado como *A Sauna Salamandra*, indicada por um dos principais interlocutores do pesquisador, este nativo por sua vez chamado ficticiamente de Molibdênio, frequentava todos os outros espaços para *pegação*. Entretanto, apesar de ter citado a sauna neste trabalho, Gaspar Neto explica que este ambiente funciona diferentemente dos outros *pontos de pegação* para confirmar sua ponderação, ele aponta diversos dados etnográficos. Isto é, primeiramente o local não pode ser considerado *gay*, pois heterossexuais também os frequenta para usufruir dos serviços prestados. A Sauna Salamandra é um prédio de dois andares que dispõe de saunas a vapor e a seco, um vestiário, um banheiro coletivo para banho com chuveiros e um grande salão com cadeiras para descanso e televisão. No primeiro pavimento permaneciam os homens que não tinham interesse em relações homoeróticas, ficavam conversando entre si, barbeando-se, lendo jornais e vendo TV. No entanto, no segundo pavimento onde localizava-se a sala de massagem e um pequeno quarto de descanso (onde ocorria as relações homoeróticas). Neste quarto, que deveria permanecer no escuro, acontecia sexo com até oito pessoas, na perspectiva dos nativos essa forma coletiva de sexo é categorizada como orgia. Um detalhe importante: Os homens que frequentavam a sauna com intuito erótico, agendavam entre si o dia e hora para ir ao estabelecimento, assim havia uma interlocução prévia. Em resumo, a sociabilidade erótica nessa sauna é dada pelos seguintes aspectos: O coeficiente de anonimato é baixo e as interações eram bastante demoradas (porque não envolvia apenas as relações sexuais, mas também conversa antes e após a orgia).

No sexto capítulo *O Desejo Homoerótico: Entre o Social e o Inato*, Gaspar Neto percebe que os nativos contribuíam com a pesquisa, acreditando que o pesquisador os ajudaria a compreender suas inquietações, isto é, os motivos que os levavam a ter desejos sexuais por outros homens. Constituindo-se de um capítulo mais teórico, o autor discute *o essencialismo versus construtivismo*, para discutir o *essencialismo* é citado Maria Luiza Heilborn e Elaine Brandão (1999), esta categoria analítica viceja a comunicação da natureza

## Na pegação: encontros homoeróticos masculinos em Juiz de Fora de Verlan Valle Gaspar Neto

humana, a sexualidade ora é resultado de um mecanismo fisiológico, ora de ordem psíquica. Já a respeito da perspectiva do *construtivismo*, a sexualidade seria do âmbito cultural, segundo Carole Vance (1995) não havendo apenas uma sexualidade, mas sim várias em que a cultura modelaria as identidades sexuais. De tal modo, o autor não demonstra sua posição em escolher uma perspectiva, acredita que ambas estão intrinsicamente ligadas ao homem; e várias pesquisas das mais diferentes áreas foram e são realizadas para responder estes questionamentos como o que é inato e o que é social. Além disto, a subjetividade do homem é dinâmica, e os pensamentos ao longo da vida são alterados por influências socioculturais, ou até mesmo biológicas.

O sétimo capítulo do livro, é intitulado *Último Minuto*. O trabalho de campo do pesquisador já havia sido finalizado, quando ocorre um embate público entre representantes de segmentos evangélicos e defensores locais dos direitos LGBT em 2007 na Câmara Municipal de Juiz Fora, que visava incluir no calendário oficial da cidade O Rainbow Fest, a Parada do Orgulho e da Cidadania LGBT e o Miss Brasil Gay. Esse embate entre as duas representatividades elucidou que política, religião e sexualidade, a possibilidade de encontrar religiões propositalmente *profanadas* pela política, agente políticos supostamente investidos de poderes *sagrados* e morais, e minorias sexuais acoçadas pelo puro preconceito, embora também não menos preconceituosas. Os eventos supracitados que fariam parte do calendário da cidade, segundo o autor, geram economia para a cidade, e atraem as famílias que vão assistir como um evento de entretenimento, além de atrair turistas anualmente. Este último capítulo, apesar de não muito aprofundado, evidencia aspectos gerais de interesses de se institucionalizar Juiz Fora enquanto uma *capital gay*, como é frequentemente conhecida.

Após a leitura do livro, algumas reflexões me circundavam. Vale frisar, a contribuição desta literatura com pesquisas envolvendo gênero e sexualidade em contextos não metropolitanos. Outro ponto interessante é pensar gênero e sexualidade dialogando de forma interdisciplinar com a antropologia urbana, entretanto, senti a necessidade de um arcabouço teórico que abrangesse este último aspecto. Como por exemplo, explanando como a cosmologia da cidade influência a grafia corporal e sexual, diferentemente da área rural. Além disso, cada espaço estudado poderia ser investido um aprofundamento com pesquisas específicas para cada campo, e com dados mais densos, sem abster-se do diálogo com *o estar na cidade*.

Concluindo, o livro pode inspirar quem se interessa em estudar sexualidade, masculinidades e gênero. No aspecto metodológico, o pesquisador situa-se e demonstra sua inserção e percepção no campo em todos os espaços apreendidos, além da riqueza etnográfica com a instrumentalização do modo polifônico, o texto é facilmente compreensível e instigante para novos desdobramentos.

### Referências bibliográficas

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Tradução de Aurélio Guerra Neto; Ana Lúcia de Oliveira; Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolmir. Rio de Janeiro: 34, 1996;

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal. 1985;

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1: a vontade de saber**. 11 ed. Trad. Maria da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal. 1988;

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 7 ed. Trad. Maria da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal. 1994;

FRY, Peter. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982;

HEILBORN, Maria Luiza; BRANDÃO, Elaine Reis. Ciências Sociais e sexualidade. In: **Sexualidade: o olhar das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999;

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003;

MOTT, Luis. Homo-afetividade e direitos humanos. **Estudos feministas**, Florianópolis, v.14, n.2, 2006;

PEIRANO, Mariza. G. S. **A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil**. Brasília, 1999. (Série Antropologia, 255);

POLLAK, Michel. **Os Homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia**. Tradução de Paula Rosas. São Paulo: Estação Liberdade, 1990;

VANCE, Carole S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, v.5, n.1, p. 7-31, 1995.

# Ensaio fotográfico

**São Rafael: uma barragem, uma nova  
cidade e as memórias da cidade  
encantada**

São Rafael: a dam, a new town and the  
memories of the enchanted town

**João Batista Figueredo de Oliveira**  
Doutorando em Ciências Sociais - PPGCS/UFRN  
jb.figueredo@hotmail.com

## São Rafael: uma barragem, uma nova cidade e as memórias da cidade encantada

Visitei São Rafael (RN) no ano de 2013, naquele tempo, a torre da Igreja Católica Romana que ficava para fora das águas da grande barragem, já não existia mais, havia ruído pelos embates do tempo; durante anos resistiu e servia de símbolo das memórias da antiga cidade. A barragem foi construída em 1983 - levando o nome de Armando Ribeiro Gonçalves, o seu projeto previu uma dificuldade: a cidade de São Rafael estava no caminho em que as águas passariam. Planejou-se uma nova cidade para aquela população, a retirada dos moradores foi um processo doloroso, muitos narram o retorno de algumas famílias para as casas que as primeiras cheias não submergiram: “alguns moradores voltavam para suas casinhas na esperança de que tudo seria como antes”<sup>1</sup>, mas, a cidade se encantou nas profundezas daquele “mar d'água” e de seus corações.



Antiga São Rafael, antes da retirada da população por motivo da construção da Barragem Armando Ribeiro Gonçalves. Partes da população partilha sua tristeza com a destruição do patrimônio cultural e com práticas tradicionais de cultivos de agricultura e pecuária que a mudança não possibilitou a permanência. **Foto:** Autor desconhecido<sup>2</sup>.



Com a baixa no nível de água da barragem, pode ser observada a antiga quadra de esportes onde ocorriam diversas manifestações esportivas e culturais da antiga cidade. **Foto:** João Oliveira.



Caixa d'água - uma das únicas estruturas que resistiu as inundações. **Foto:** João Oliveira.



São Rafael: uma barragem, uma nova cidade e as memórias da cidade encantada



Parte de um dos prédios - Com a baixa no nível de água, desponta as lembranças do passado. **Foto:** João Oliveira.



Flores e ruínas - Algumas partes mais elevadas da cidade só ficam em baixo das águas quando as cheias são mais potentes. **Foto:** João Oliveira.



Barraca do pós inundação - construída utilizando uma estrutura que restou de uma das construções da cidade velha. **Foto:** João Oliveira.



Vestígios - em um passeio, pelas bordas da barragem, é possível encontrar diversos objetos que faziam parte das estruturas das casas. **Foto:** João Oliveira.

São Rafael: uma barragem, uma nova cidade e as memórias da cidade encantada



Canoa sobre as águas, resistindo ao tempo, símbolo da pesca e da garra da população de São Rafael. **Foto:** João Oliveira.



Casa demolida - as recordações dos antigos moradores reaparecem a cada seca. **Foto:** João Oliveira.



Uma casa (de taipa) de um pescador, uma das únicas, nas proximidades da barragem no espaço perto de onde era a antiga São Rafael. **Foto:** João Oliveira.

## Notas

1. Trecho da fala de seu José, pescador que vivenciou o processo de mudança da população da antiga cidade para a atual São Rafael.
2. Fonte da fotografia: <https://www.youtube.com/watch?v=FJUi6CKmpOA>. (Consulta em 22/05/2016)