

Expediente

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora: Prof. Dr^a. Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-reitora: Prof. Dr^a. Maria de Fátima de Melo Ximenes

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretor: Prof. Dr. Herculano Ricardo Campos

Vice-diretora: Prof. Dr^a. Maria das Graças Soares Rodrigues

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenadora: Prof. Dr^a. Elisete Schwade

Vice-coordenadora: Prof. Dr^a. Julie Antoinette Cavnac

Supervisor Docente

Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Comissão Científica

Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Prof. Dr^a. Eliane Tânia Martins de Freitas

Prof. Dr^a. Elisete Schwade

Prof. Dr. José Glebson Vieira

Prof. Dr^a. Juliana Gonçalves Melo

Prof. Dr^a. Julie Antoinette Cavnac

Prof. Dr^a. Lisabete Coradini

Prof. Dr^a. Madiana Valéria de Almeida Rodrigues

Prof. Dr^a. Rita de Cássia Maria Neves

Prof. Dr^a. Rozeli Maria Porto

Comissão Editorial

Andressa Lidicy Moraes Lima

Bruno Goulart Machado Silva

Augusto Carlos de Oliveira Maux

Fabíola Taise da Silva Araújo

Jairo de Souza Moura

Joseylson Fágner dos Santos

Maíra Samara de Lima Freire

Paulo Gomes de Almeida Filho

Raquel Souza da Silva

Ronaldo Santiago Lopes

Logomarca

Francisco Marques da Silva Neto

Contato

Equatorial – Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Campus Universitário

Av. Senador Salgado Filho, 3000 - Lagoa Nova

Natal / RN - CEP 59078-900

E-mail: equatorial@cchla.ufrn.br

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

Sumário

Apresentação (<i>Carlos Guilherme Octaviano do Valle</i>).....	3
Das Implicações da Relatividade aos Paradoxos da Generalidade: uma reflexão sobre o caso dos remanescentes de quilombos (<i>Rebeca Campos Ferreira</i>).....	5
Transpondo fronteiras: a louvação ao baobá e seus reencontros com a África (<i>Francisco Carlos de Lucena</i>)	32
Os estudos pós-coloniais, a antropologia e o sujeito subalterno (<i>Bruno Goulart Machado Silva e Maíra Samara de Lima Freire</i>)	47
Morrer para o mundo e nascer para Deus: notas biográficas sobre conversão pentecostal e subjetivação (<i>Rodrigo Carlos da Rocha</i>)	64
Do Império à República considerações sobre a aplicação da pena de prisão na sociedade brasileira (<i>Anderson Moraes de Castro e Silva</i>).....	85
Resenha: Memória e Identidade, Joel Candau (<i>Danycelle Pereira da Silva</i>).	101

Apresentação

Carlos Guilherme Octaviano do Valle - PPGAS/UFRN
Supervisor Docente da Revista Equatorial

No final do ano de 2008, foram iniciadas as primeiras discussões para a edição de um periódico acadêmico, voltado à produção discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN). Após quatro anos da criação do programa, a iniciativa de se editar um veículo de produção científica associava-se ao período de consolidação que estávamos passando, consubstanciado em razão das primeiras dissertações de mestrado defendidas desde 2007. Além disso, a existência de periódicos discentes de veiculação eletrônica passavam a se tornar mais comuns em meados da década de 2000, canalizando uma crescente produção acadêmica que sofria com as dificuldades de circulação e acesso aos leitores e públicos interessados não locais. Assim, as primeiras discussões e iniciativas envolveram tanto estudantes do curso de mestrado como docentes do programa a fim de facilitar a disseminação do conhecimento acadêmico em Antropologia. Primeiramente, o perfil do periódico foi sendo gestado a partir das características de nosso próprio contexto institucional, o que resultaria em uma publicação que fosse aberta à produção textual (artigos, resenhas e entrevistas) e, posteriormente, a ampliação para ensaios fotográficos. O próprio nome da revista levou tempo razoável de definição, o que apenas ocorreu por volta do início do ano de 2010. Nesse período, encontrava-me como o responsável pela supervisão acadêmica do periódico discente. Definiu-se mais concretamente, então, a ideia da revista **Equatorial**, o que resultou em uma primeira chamada de artigos no ano de 2011.

Ficamos surpresos com o razoável interesse de autores, a sua maioria das ciências sociais, sobretudo, evidentemente, de alunos de pós-graduação dos cursos de mestrado e doutorado. Dos 22 artigos recebidos, alguns deles não se afinavam às normas da revista, tal como foram definidas em 2010. Todos os outros tiveram que passar pela avaliação de dois pareceristas, o que resultou na seleção de um número menor do que aquele encaminhado primeiramente, além de possibilitar sugestões e comentários dos docentes sobre os artigos elaborados. Tudo isso exigiu um período também extenso de revisão e reelaboração dos textos por parte dos autores, o que pode ser visto como um aspecto corriqueiro do lançamento de um novo periódico que exige esforços

concentrados por parte de uma equipe discente não totalmente habituada à confecção de um veículo regular de circulação acadêmica. Em razão disso, tivemos que esperar algum tempo para que o primeiro número fosse lançado a partir de 2012. Nesse primeiro número, teremos cinco artigos e uma resenha acadêmica. Todos eles mostram as motivações de seus autores em divulgar suas primeiras reflexões teóricas para um público mais abrangente.

Ao longo destes anos de reflexão e efetiva concretização da **Equatorial – revista dos alunos da pós-graduação em Antropologia Social da UFRN**, vários mestrandos estiveram engajados e participaram ativamente da confecção do periódico discente. Gostaria de citar os nomes de Ana Gretel Boschemeier, Jorge Melo, Julyana Manguinho, Ema Silveira, Jociara Nóbrega, João Paulo Có, Andressa Moraes Lima, Fabíola Araújo, Raquel Silva, Maíra Samara Freire e Bruno Silva. No último ano, os mestrandos Ronaldo Lopes, Augusto Maux e Paulo Almeida Filho estiveram a frente do período final de elaboração do presente número, contribuindo para a concretização definitiva do trabalho dispendido por seus colegas mais veteranos. Chegamos, portanto, à uma etapa realmente bem-vinda e bastante esperada por parte do programa de pós-graduação em Antropologia Social, sejam seus discentes como seus docentes. De fato, esperamos que a Equatorial continue com seu ímpeto inicial e possibilite a vocação acadêmica e profissional que têm mostrado e assegurado os alunos de pós-graduação em Ciências Sociais e de Antropologia Social.

Das Implicações da Relatividade aos Paradoxos da Generalidade: uma reflexão sobre o caso dos remanescentes de quilombos

Rebeca Campos Ferreira
Doutoranda em Antropologia Social (USP)
rebecca.campos@gmail.com

Resumo

O presente ensaio reflete acerca da emergência da identidade quilombola no contexto do reconhecimento de direitos diferenciados às comunidades remanescentes de quilombos, no âmbito do prescrito pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 1988. Volta-se à possibilidade de acesso a um direito de caráter coletivo, étnico e fundiário, que remete à construção identitária, na medida em que o preceito constitucional pressupõe a emergência da identidade em questão, em que pese a ressemantização do conceito de quilombo, para fins da aplicabilidade legal.

A autoatribuição toma papel central no processo de reconhecimento, este que se inicia através da demanda da própria comunidade. Sendo assim, podem-se pensar os modos como são inventadas e reinventadas identidades, histórias, memórias e culturas, tendo em vista que o acesso aos direitos em questão dependem da autodefinição enquanto quilombola. Deve-se considerar ainda que órgãos envolvidos esperam evidências e provas, condições objetivas e subjetivas evidenciadas pelo grupo, para que então possa ter seus direitos assegurados. Tem-se, portanto, a necessidade de enquadramento a determinadas categorias jurídicas, o que leva, por sua vez, a um reordenamento na comunidade, tanto interna quanto externamente, enquanto ator político e social, passando assim ao que diz respeito à regulamentação jurídica da identidade.

Desse modo, a partir da reflexão sobre o caso das comunidades remanescentes de quilombos, a proposta volta-se às invenções da cultura e das identidades, às etnicidades em questão e à autoadscrição, por meio dos escritos de Roy Wagner, Fredrik Barth e Manuela Carneiro da Cunha, além da bibliografia específica acerca da temática, combinada às considerações sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, através da qual se dá o reconhecimento oficial dos direitos dos povos indígenas e tribais.

Palavras-chave: Comunidades Remanescentes de Quilombo. Identidade. Territorialidade. Direitos Étnicos. AutoAtribuição.

Abstract

This essay reflects on the emergence of quilombola identity in the context of recognition of differentiated rights to these quilombo communities, as prescribed by Article 68 of the Temporary Constitutional Provisions Act of Brazilian Constitution of 1988. It turns to the possibility of access to a right of collective, ethnic and land character, which refers to the construction of identity, to the extent that the constitutional provision presupposes the emergence of such identity in question, despite the resignification of the concept of quilombo for purposes of legal applicability.

Self-attribution takes central role in the recognition process, which begins by demand of the community itself. Thus, one can think of the ways by which these identities, histories, memories and cultures are invented and reinvented, considering the access to these rights in question depend on the self-definition as quilombola. One should also consider that agencies involved expect evidence and proof, objective and subjective conditions evidenced by the group, so that they may have their rights guaranteed. There is, therefore, the need fit into specific categories, which leads in turn to a reordering in the community, both internally and externally, while political and social actor, passing by what concerns the legal regulation of identity.

Thus, from the reflection on the case of remaining quilombola communities, the proposal turns to the inventions of culture and identity, to the ethnicities in question and self-adscription, through the writings of Roy Wagner, Fredrik Barth and Manuela Carneiro da Cunha, besides the specific literature on the subject, combined with consideration of Convention 169 of the International Labour Organisation, through which the official recognition of the rights of indigenous and tribal peoples is given.

Keywords: Remaining Quilombo Communities. Identity. Territoriality. Ethnic Rights. Self-Attribution.

A Emergência dos Remanescentes de Quilombos

O quilombo, como direito, é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado em suas mais diversas formas: ele embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação e instaura a dúvida sobre a capacidade do Estado em ser o gestor da cidadania e o ordenador do espaço territorial (LEITE, 2008: 277).

A atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos que dela decorrem levam ao redimensionamento do próprio conceito de quilombo, e também dos conceitos de identidade e etnicidade. No momento em que o Estado reconhece um grupo como remanescente, fixa identidade política, administrativa e legal, e ainda identidade social, que remete à identificação étnica, enquanto veículo de obtenção de direitos diferenciados. Desse modo, o artigo 68 do ADCT/CF-88 institui novo sujeito social e político, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos. Este novo sujeito é criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas. A categoria jurídica “remanescente de quilombo” é criada e institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais (ARRUTI, 2003). Tal disposição do Estado em institucionalizar a categoria pode ainda ser tomada na perspectiva de uma tentativa de reconhecimento formal de uma transformação social considerada como incompleta, o que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado (ALMEIDA, 1997).

O conceito de quilombo fora fortemente disseminado na década de 1970, sendo reapropriado pelo Movimento Negro como símbolo da resistência, física e cultural, estruturado não só na forma de grupos fugidos durante a escravidão, mas também na forma ampla de quaisquer grupos tolerados pela ordem dominante do período (NASCIMENTO, 1981). O quilombismo concretiza-se então na década de 1980, e o ano do centenário da abolição, 1988, coincide com o ano da promulgação da carta constitucional.

Fora necessária a ressemantização do conceito de quilombo para aplicação do Artigo 68, na medida em que novas figuras legais penetram, pelo preceito, o direito positivo, “através dessas rachaduras hermenêuticas que são os direitos difusos” (ARRUTI, 1997: 01), fazendo-se preciso discernir critérios de identificação das comunidades

remanescentes, nos planos conceitual e normativo. Em universos distintos, são impactados os campos da análise científica e da intervenção jurídica. O conceito de quilombo deixa de ser unicamente categoria histórica, para abranger a variedade de situações de ocupação de terras por grupos negros, para além do binômio de fuga e resistência. Enquanto agentes coletivos na dinâmica social, os remanescentes de quilombo devem ser tomados em sua dimensão política, entre as quais perpassa a noção de identidade. Por partilharem origem, cosmologia e ancestralidade ganham visibilidade política a partir de uma identidade genérica que lhe é atribuída, passando a compartilhar também um mesmo universo jurídico, político e cognitivo (ARRUTI, 1997), o qual ressignificam e utilizam no processo de reconhecimento.

Em suma, o conceito de quilombo fora submetido a inúmeras reapropriações simbólicas, até que ganhara com a definição da Associação Brasileira de Antropologia, em 1994, uma interpretação que se tornou dominante; tomou então remanescentes de quilombo como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, e a identidade como “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. Remanescentes de quilombos formam então grupos étnicos, “tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, onde o uso comum caracteriza a territorialidade quanto a “sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras”, e a ocupação do espaço tem “por base os laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (ARRUTI, 2003: 23).

O Artigo 68 do ADCT

A aplicação do Artigo 68 gera demandas específicas frente à comunidade que dele fará uso. Nesse contexto, o Artigo 68 do ADCT é dispositivo constitucional que dá sentido de existência coletiva, sendo categoria temporal, visto que é situacional e contingencial (ALMEIDA & PEREIRA, 2003). Categoria que representa força social no que diz respeito à luta por demandas territoriais – e outros direitos decorrentes – em desdobramentos que atingem políticas públicas e ações direcionadas, relacionadas ao campo das ações afirmativas, programas e projetos específicos. Tudo isso é permeado por pressões e embates políticos e econômicos, em formulações e reformulações jurídicas e

administrativas, no que concerne ao reconhecimento e à titulação, em meio às exigências quanto à organização política.

O reconhecimento se dá na esfera política, onde se faz necessário criar uma imagem do grupo como coeso, homogêneo e portador de demanda clara, bem como de limites territoriais definidos, o que diz respeito à própria auto-definição enquanto tal categoria, de onde decorrem adaptações e conflitos, divergências internas e adequação aos procedimentos. Precisa-se da definição de um território reivindicado, e metros quadrados vêm ocupar o que outrora foram marcas de outras ordens, em outra lógica de propriedade. Deve ser levada em conta a tendência que os processos administrativos carregam de imobilizar fronteiras, étnicas e fundiárias, ao fixá-las em modelos cartográficos pré-estabelecidos, de modo a, por vezes, não coincidirem com a experiência vivenciada pela comunidade.

Um novo horizonte se abre com o ‘redescobrimto’ da história e com a emergência de novos direitos. Um conjunto de direitos e deveres compartilhados e integrados ao cotidiano passa a ser sobreposto a uma nova gama de direitos formais apresentada pelo processo de reconhecimento jurídico da comunidade como remanescente de quilombo. Entretanto, para que tenham efetivo acesso aos direitos, devem agregar novas óticas, mudar viés, adotar novas práticas, sendo confrontados com limites dados pela generalidade da lei, em novo jogo reinterpretaivo que se articula, soma, conflita ou complementa ao que fora compartilhado e construído no decorrer do tempo. O processo de construção identitária é espelhado diante da nova moldura formal à qual se ajusta. A identidade do grupo se reconstitui, em dinâmica múltipla, que recombina facetas. O grupo deve passar por um movimento de recomposição e reorganização quando lançados frente à categoria jurídica “remanescente de quilombo”; são novas categorias classificatórias, apropriadas e ressignificadas.

A partir dessa reflexão, pode-se pensar acerca do processo jurídico e político de titulação de comunidades enquanto remanescentes de quilombo sob o ângulo dos grupos alcançados pelo direito. Em suma, a ênfase recai na regulamentação jurídica das identidades, a partir do reconhecimento oficial realizado pelo Estado, quando elementos de sua identidade estão prestes a ganhar novos pesos, o que leva à problematização do modo pelo qual as comunidades em processo de reconhecimento

respondem às novas imposições, formalidades e distinções dadas pela lei genérica, e modo pelo qual o processo impacta no peculiar cotidiano social do grupo.

O quadro apresentado leva à reflexão sobre os diferentes modos de construções identitárias e sujeitos políticos que emergem sob a presença dessas novas fórmulas jurídico-institucionais oriundas do texto constitucional. Ocorrem mudanças relativas aos modos pelos quais as comunidades reagem ao estatuto do sujeito político, diante de seus próprios modos de interação. Observam-se exigências que muitas vezes contrariam a própria dinâmica que movimenta relações internas às comunidades.

Tal como os procedimentos, a gramática é universalizante; o idioma do Direito atribui identidades genéricas a grupos peculiares, e do recurso a estas identidades decorre o acesso a direitos diferenciados. Um duplo movimento nos problemas implicados no reconhecimento de grupos étnicos: estes devem – e são – tomados pelo Estado como ideal e abstratamente unos, e devem se enquadrar nessa generalidade, o que por sua vez remete a manobras internas para que se façam enquanto pede a categoria jurídica, que possam assim ter seus direitos efetivamente reconhecidos. Um outro movimento é parte do processo:

O reconhecimento (...) implica a apropriação dessas mesmas categorias como categorias políticas, jurídicas e administrativas genéricas e generalizáveis. Tal criação não implica, por sua vez, o simples transporte do vocábulo de um universo semântico ao outro, na medida em que, ao ser absorvido por esse novo campo discursivo, ele entra em uma estrutura de significação que lhe atribui significados particulares” (ARRUTI, 2006: 44-45).

Segundo Arruti (2006: 52), o que se tem é a redefinição da própria alteridade, “cuja força não está apenas na sua capacidade de representar e simbolizar o mundo, mas de transformá-lo, justamente pelo poder de enunciado, que como a magia, cria o que enuncia”. A emergência do quilombo surge como metáfora política socialmente produtiva, e se vê a recaptura da categoria jurídica pela lógica política, na associação a um novo paradigma. A alteridade que não mais se expressa somente nos termos da diferença, mas também através das identidades; das alteridades dadas se passa a dela ser feito um fato, ou seja, a alteridade se torna um dado, construída através dos discursos. Tal como posto por Colmegna (2006: 179):

Cabría pensar en el carácter relacional de la construcción de identidades, entendiendo que los sujetos no sólo reciben identidades o categorías asignadas

desde fuera sino que, por el contrario, también participan del proceso relacional de la construcción de su propia identidad. Sería importante entonces, poder analizar este proceso en cada caso particular a fin de entender los vaivenes dinámicos e históricos que posibilitan y/o generan la construcción y reconstrucción de identidades y la manera en que éstas son asimiladas y/o reformuladas tanto por aquellos que las reciben como por aquellos que las asignan (...). Si bien existe una influencia producida por las atribuciones asignadas desde grupos hegemónicos, existe también una negociación de significados y conflictos en torno a la construcción de la identidad que construyen los grupos subalternos (y cualquier otro grupo) que participan de este proceso, siempre teniendo en cuenta las posiciones desiguales que ocupan los actores en este proceso.

Através dessa negociação de significados, chega-se à apropriação, por parte dos movimentos quilombolas e dos agentes envolvidos, dos termos e categorias das Ciências Sociais, onde se vê agenciamentos da cultura e da etnia. E assim os termos vão transitar entre categorias analíticas e categorias nativas. Os atores refletem sobre cultura, sobre sua cultura, que lhes serve como dispositivo de acionamento dos direitos em questão: “é preciso ter em conta os modos pelos quais os atores e redes de atores refletem sobre ela, a submetem a experiências, a discutem, transmitindo e inovando-a” (ARRUTI, 2006: 35). Dá-se ênfase à narrativa e aos modos pelos quais os agentes reorganizam sua história, considerando a relação entre sistemas normativos, a conjuntura e opções estratégicas. Pois é nesse processo que atores posicionam-se, constroem suas versões, e fazem uso da objetivação jurídica e política: refletem, ressignificam e se colocam, fazendo uso da *cultura* presumida pela legislação.

Vale ainda mencionar a argumentação de Wagner (1975: 27/28) acerca da presunção da cultura pela Antropologia, uma vez que se acredita que a lei engendra mesmo movimento no caso dos remanescentes:

Assim, a cultura se tornou uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva. (...) o termo ‘cultura’ também procura reduzir as ações e os propósitos humanos ao nível de significância mais básico, a fim de examiná-lo em termos universais para tentar compreendê-los. Quando falamos de pessoas que pertencem a diferentes culturas, estamos, portanto nos referindo a um tipo de diferença muito básico entre elas, sugerindo que há variedades específicas do fenômeno humano.

Acerca dessas considerações, Vale de Almeida (2009: 01) desenvolve a ideia de *essencialismo estratégico*, no que se refere aos movimentos sociais de caráter

identitário, que são postos frente ao dilema de “por um lado recusarem os próprios termos da categorização de que são alvo e, por outro, necessitarem de identificação com as categorias, de modo a poderem movimentar-se no espaço público”.

E se tem ainda, com a transformação política, é a transformação simbólica, no sentido de que o que era esquecido ou escondido torna-se, além de bandeira de luta, motivo de orgulho; lembranças são valorizadas, acontecimentos são ajustados nesse despertar. É a produção da memória social, voltando-se a um passado que será tão caro ao presente e futuro das instituídas *comunidades remanescentes de quilombo*. Sendo assim, não só o conceito de quilombo é ressemantizado, como também o são a história e a memória, em variadas ressignificações que se dão no intuito da adequação à moldura formal. É a redescoberta de um passado escravo e sua valorização; em um processo mais amplo de *conscientização*, onde o passado escondido ganha novos pesos para desenhar um futuro carregado de expectativas, com alicerces em uma *cultura*, na etnicidade e na ancestralidade.

Nesse sentido, volta-se aos escritos de Roy Wagner (1974), em sua crítica ao ‘jogo de fingimento heurístico’ empenhado pela Antropologia Social, no que concerne aos conceitos amplamente aceitos na sociedade ocidental – política, leis, direitos, propriedade – serem aplicados aos usos coletivos de povo tribais. Ressalta não ser um jogo travado no vácuo, uma vez que se não se encontra aquilo que se procura vai-se a usos análogos para que sirvam à substituição. E é desse modo que se dá o estabelecimento de analogias com normas que regem as relações.

Os grupos se tornaram então substanciais e definidos conforme maior ênfase dos pesquisadores à sua racionalidade e suas próprias concepções, e assim vão se tornando mais parecidos com grupos estruturados da sociedade ocidental. Todavia, acusa que faltam evidências de que os nativos realmente pensem desse modo, e por isso os grupos seriam de acordo com o ‘nosso’ entendimento, e as relações entre eles não seriam tão reais quanto os próprios grupos concebidos¹. É nesse sentido que se pode pensar a lei,

¹ No original: “Social anthropology gradually evolved into a kind of game of heuristic pretending: concepts with a very broad base of acceptance and understanding in Western society, like “politics,” “law,” “rights,” and “property,” were applied to the collective usages of tribal peoples, with a sort of implicit “as if” attached to them. As long as the players in the game kept the “as if” in mind, their use of the Western concepts to translate the native customs into the kind of rational and legal consistency that we expect of our own institutions was accepted, even though it cast the native subjects in the

aqui o Artigo 68, empenhando mesmo processo: concebe e cria um grupo de direito, com fronteiras rígidas, enquanto grupos sólidos e substanciais, dada a generalidade da aplicação, ao custo de sacrificar a própria realidade e sua substancialidade.

Os remanescentes de quilombos existem para os remanescentes? A categoria jurídica imposta encontra contrapontos na realidade somente a partir do momento em que os grupos se enquadram a ela, por intermédio do que lhes representa, enquanto possibilidade de acesso a uma série de direitos diferenciados.

Notas sobre Etnicidade

A condição de remanescente abarca elementos de identidade e sentimento de pertença a um grupo, e desse modo entram no debate considerações acerca da etnicidade, tomada enquanto forma de organização social, pautada na atribuição categorial classificatória de indivíduos em função de sua origem suposta, esta “validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1997: 141).

Tomando o conceito de grupo étnico, substituindo raça por etnicidade, a definição de remanescente de quilombo deixa de ser calcada em critérios subjetivos, tais como descendência ou cor da pele, e contextuais, estes que refletem racismo e exclusão. Essa noção de grupo étnico associa-se à ideia de afirmação de identidade quilombola, sintetizada pela noção de auto-atribuição. Nesse sentido abandona-se o naturalismo que vem com a noção de raça, e deixa de lado o forte historicismo; o que se vê é uma mudança nos valores socialmente atribuídos, e tomando o termo etnia vai-se a critérios organizativos, que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão (ARRUTI, 2003: 29-30).

Portanto, passa-se do racial ao étnico, e passa-se da exclusão à inclusão; fazendo disso instrumento político para reivindicações, e chegando a outra ideia: “o uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese”. (ARRUTI, 2003:30). Assim a etnicidade passa a apresentar, juntamente com sua função teórica, uma função política, na mesma medida que a noção de remanescente dá existência política. Desse modo, não

unseemly roles of barristers and bewigged judges and made their collective existence into a droll parody of the Bank of England” (WAGNER, 1974: 03).

só o conceito de quilombo passa por ressemantização, como também o conceito de etnicidade, que se volta a uma propriedade subjetiva dos indivíduos. Vale lembrar que os grupos devem aqui ser tomados no plural, como “remanescentes”, tendo em vista que são vários grupos étnicos, cada qual possuidor de singularidades que os distingue no plano real; embora no plano jurídico sejam abstratamente unos.

Volta-se à teorização de Barth (1976), enquanto foca aspectos generativos e processuais de grupos étnicos, passa a tomá-los não mais como grupos concretos, e sim como modos de organização pautados na consignação e auto-atribuição dos indivíduos a determinadas categorias de etnicidade. Segunda essa perspectiva, a aculturação, tomada no âmbito da problemática do contato e da mudança, deixa de ser a questão primordial para dar lugar à emergência e persistência dos grupos étnicos como unidades possíveis de identificação segundo suas fronteiras. A interação, por sua vez, é tomada sob a ótica da manutenção destas fronteiras, permeadas pela dicotomização e variedade cultural.

No que concerne às fronteiras, se tem que são mantidas entre as unidades étnicas, de modo que a persistência da unidade depende da persistência das diferenças culturais e a continuidade é especificada por meio das “mudanças da unidade resultantes das mudanças nas diferenças culturais definidoras da fronteira” (BARTH, 1976: 226). Vale ressaltar que a fronteira étnica não restringe a substância cultural que é associada a uma população humana, na medida em que:

Os elementos da cultura presente de um grupo étnico não surgem do conjunto particular que constitui a cultura do grupo em um período anterior, embora o grupo tenha existência organizacional contínua, com fronteiras (critérios de pertença) que, apesar das modificações, nunca deixaram de delimitar uma unidade contínua (BARTH, 1976: 227).

Como referência ao debate proposto, recorre-se à argumentação de Manuela Carneiro da Cunha (1986) que argumenta no sentido de a identificação étnica pressupor sinais diacríticos, estes que são selecionados a partir do reservatório representado pela tradição cultural. Buscam-se os sinais de acordo com as necessidades dos meios, e estes traços culturais serão isolados do todo que o engloba. Dessa maneira, a tradição cultural é manipulada para novos fins, e não figura como uma instância determinante, uma vez que os grupos étnicos farão uso do arsenal cultural não para conservá-lo, e sim para selecionar o que será diacrítico de pertencimento. É a escolha de alguns traços culturais

dentre tantos, que serão a garantia da distinção, em um poço, um *repositório da cultura*. A distinção vai ainda depender de outros grupos presentes e da sociedade onde se inserem, uma vez que os sinais diacríticos se opõem a outros de mesmo tipo, figurando assim uma linguagem para pensar diferenças. Portanto, a escolha vai seguir determinantes e se utilizar o que é operativo (CUNHA, 1986).

Assim decorrem três pontos analíticos do uso da etnicidade em sociedades multiétnicas, a saber: um mesmo grupo poder usar identidades diferentes dependendo do interesse específico; a estrutura interna do grupo específico tende a refletir estruturas que definem outros grupos com os quais se relaciona – a estrutura é compartilhada, os símbolos diferenciam; e que para diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema em interação. Tem então o caráter reflexivo, situacional e contrastivo das identidades. E sendo a identidade forma de organização política, ela existe em meio mais amplo, este que fornece quadros e categorias, e que explica a exacerbação em situação de contato. E no que diz respeito à cultura de um grupo étnico, se tem que ela não se perde ou se funde, mas ganha uma função e se torna cultura de contraste, que vai por sua vez determinar outros processos (CUNHA, 1986).

Portanto, não se definem grupos étnicos a partir de sua cultura, embora a cultura seja essencial na etnicidade. Segue-se o que fora posto por Barth (1976), no que define em termos de adscrição: quem se considera e é considerado. Decorre, para Cunha (1986), que a cultura não é algo dado ou posto, e sim algo constantemente reinventado, recomposto, e ressignificado; de onde decorrem processos – símbolos e signos são selecionados para promover significação nova e rearranjos. A construção da identidade étnica extrai elementos do sistema geral para servirem como diacríticos excludentes – extrai elementos da tradição, que são inteligíveis a todos e são comparados entre si marcando a distinção. Elementos estes que fora do todo onde foram criados ganham novos significados e alteram sentidos, que transbordam o contexto original. Daí decorre a noção de cultura enquanto substrato para a etnicidade, considerando que os traços escolhidos irão depender das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, que se contrapõem entre si em um sistema, e de onde vem a ideia de acervo cultural. Portanto, a cultura não é pressuposto dos grupos étnicos, e sim produto deles.

Por isso, Cunha (1986) mostra que a etnicidade é mais bem compreendida quando tomada em situação, e como forma de organização política, o que leva a tomar a cultura como algo constantemente reelaborado. Será então categoria usada por agentes sociais para os quais é relevante, sendo forma de reivindicação cultural e, aqui, de protesto político. Sendo assim, os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela distinção que eles próprios percebem entre si enquanto grupo e frente a outro(s) grupo(s) em interação, ou seja, existem quando se colocam como diferentes, onde a distinção não é necessariamente em termos culturais. Quanto ao critério individual de pertença, irá depender somente da auto-identificação e do reconhecimento pelo grupo, este que dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão, bem como de definição do que será enfatizado como identidade; símbolos que garantem a continuidade e singularidade.

Segue-se então o critério, já posto com relação a Barth (1976), que define grupos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como pertencentes, constituindo uma categoria distinta dentre categorias de mesma ordem. Grupos étnicos distinguem-se de outros grupos – religiosos, de parentesco, etc. – na medida em que se entendem a si mesmo e são percebidos pelos outros como contínuos ao longo da história, provindos de mesma ascendência, e entendem-se como portadores de uma cultura que os diferencia dos demais. E vale ser posto ainda que a origem e a tradição são tomadas enquanto elaborações ideológicas, podem ser verdadeiras ou não, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica. O foco centra-se nas fronteiras sociais dos grupos, e não na cultura que estas encerram, considerando ainda que a passagem pelas fronteiras não dilui a sua rigidez nem tampouco a existência do grupo (BARTH, 1976; CUNHA, 1986). Sendo assim, a identidade étnica de um grupo se dá exclusivamente em função da auto-identificação e da identificação pela sociedade englobante.

Voltando à questão dos remanescentes de quilombos, vale mencionar a Carta de Ponta das Canas (ABA, 2000)², que, seguindo o que é posto pela Convenção 169 da

² Elaborada em 2000, a partir da Oficina sobre Laudos Antropológicos, promovida pela Associação Brasileira de Antropologia. O documento de trabalho foi gerado com o intuito de servir como parâmetro ao Protocolo de Cooperação Técnica que a ABA firmava com a Procuradoria Geral da República. E assim tornou-se, para as atividades de perícia, uma referência, embora não possua caráter normativo, devendo servir a parâmetros iniciais.

Organização Internacional do Trabalho, entende como grupo etnicamente diferenciado toda coletividade que, por meio de suas categorias de representação e formas organizacionais próprias, se concebe e se afirma como tal. A manifestação dos grupos étnicos se dá a partir da declaração de origem comum presumida e destinos compartilhados, considerando ainda que as categorias sociais de identidade étnica apresentam uma concomitante territorial, definida por referências compartilhadas de ordem física, simbólica e cosmológica.

Segundo a perspectiva corrente acerca da identidade étnica, tem-se ainda que esta não é definida de modo endógeno somente, sendo produto de atos significativos de outros grupos (DRUMMOND, 1981), portanto, definida também por agentes externos. Poutignat e Streiff-Fenart (1997: 142) argumentam no mesmo sentido, retomando Wallerstein (1960) “a pertença a um grupo étnico é questão de definição social, de interação entre autodefinição dos membros e a definição dos outros grupos”, sendo assim, mostra-se como relação dialética entre definições exógenas e endógenas de pertença étnica, que coloca, por sua vez, dinamicidade ao processo em questão, sempre sujeito à redefinição e recomposição.

Encarada nessa perspectiva, a etnicidade não é um conjunto intemporal, imutável de 'traços culturais' (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, código de polidez, práticas de vestuário ou culinárias, etc.) transmitidos da mesma forma de geração na história do grupo; ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir (LAPIERRE, 1997: 11).

Situações históricas peculiares acabam por realçar determinados traços culturais, é o caso da identidade quilombola, que é engendrada pelo Artigo 68, constituída a partir da possibilidade de direito a terra e instrumento de luta. É como fora anteriormente citado, a criação de novos sujeitos – jurídicos, políticos e sociais. Retomando a argumentação de Wagner (1974: 10), a Antropologia Social primeiro buscou a ordem no interior dos dados postulando a existência de grupos de descendência auto-evidentes; depois com o estruturalismo, que assume problemática básica de cunho conceitual e interpretativo, reconhecendo a importância de construir modelos do sistema nativo e tomá-los como modo de explicação. Todavia, tudo isso envolve a invenção e a projeção do antropólogo, que se dá em função de seu processo de entendimento. Pode-se aqui pensar um paralelo entre o papel desempenhado pelo antropólogo de acordo com Roy Wagner, e a legislação, que tal como o primeiro, inventa e projeta.

Se o antropólogo coloca a vida dos seus nativos em um sistema que ele mesmo arquitetou e afirma a prioridade do seu modo de criatividade sobre o deles (WAGNER, 1974: 10), o que faz a legislação? Se o antropólogo substitui o modo como os nativos fazem suas coletividades pelo próprio fazer heurístico dos grupos, das ordens, organizações e lógicas, (WAGNER, 1974: 11), não seria algo semelhante o que se faz a partir do Artigo 68? E considerando que as categorias de auto-definição manifestam a identidade coletiva (BARTH, 1976), como encarar esta identidade a partir de categorias que são jurídicas *antes* de encontrarem seu contraponto na realidade? Haveria uma forma de aplicar o “challenging the ‘as if’ assumption”³ que Wagner (1974) propõe à categoria jurídica?

O grupo enquanto ‘remanescente de quilombo’

O processo de nomeação de um grupo como remanescente produz mudanças em suas relações com o mundo externo, e entre seus membros, com acomodações, disputas, conflitos, alteração de significados, reelaboração da memória e modificação do status de seus pares. Paralelamente, assiste-se ao processo de descoberta de novos direitos por parte da comunidade, e assim as fronteiras – porosas – e as situações – conflituosas – engendram mudança de consistência. É, portanto, uma situação de *reinvenção cultural*, em sentido positivo, que contribui para conferir importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando condições de possibilidade para o surgimento ou intensificação de sentimento de unidade e de pertencimento.

E ainda, a identificação e o reconhecimento oficial são partes de um processo mais amplo de produção de nova rede de relações, de novos sujeitos políticos, de revisão histórica e sociológica, somando-se ainda a ampliação da hermenêutica jurídica (ARRUTI, 2003). Internamente, dilemas e divergências, que acompanham a redefinição de uma história, de um passado, de uma memória, e passam a orientar ações ao futuro. É o “passado-cultura”, “passado-consciência”, “passado-herança”, na busca por um

³ O “challenging the ‘as if’ assumption” pode ser tomado enquanto o “desafiando a suposição do ‘como se’”. Wagner (1974) argumenta ao propor o desafio à suposição, no sentido de se evitar que as nossas próprias suposições culturais figurem enquanto parte “do modo como as coisas devem ser”, como o pensar e agir de toda a humanidade. O autor vai então ressaltar a responsabilidade ética dos antropólogos quando se lida com outros povos ou mundos conceituais, tendo como base a igualdade e a mutualidade. A questão posta é que no momento em que o antropólogo coloca seus sujeitos de pesquisa em sistemas deterministas por ele mesmo arquitetado, irá então afirmar a sua prioridade sobre a deles.

“acessar o que o grupo foi” (BUTI, 2009: 117), onde se dão invenções e reinterpretações.

Tal como posto por Arruti (2006) tem-se a convergência e a divergência de vozes, interesses, instituições, no processo de descoberta de direitos, na afirmação de uma identidade quilombola pressuposta, por conseguinte, o reordenamento interno e externo de uma comunidade. Há tensões, implícitas e explícitas, entre a comunidade, agentes externos, mediadores, intermediações; são diversos discursos em questão, juntamente aos procedimentos vários, e por vezes não inteligíveis àqueles que são os interessados, tudo isso numa trama de vozes e direitos, interesses e expectativas. Por um lado, confluem direitos étnicos, políticos, sociais, culturais e fundiários, e paralelamente há dilemas da ordem interna do grupo, uma vez que não há a homogeneidade prevista pela lei.

Arruti (1997: 14) desenvolve ainda proposições acerca da emergência de remanescentes, no sentido de rearranjos classificatórios, na medida em que:

As unidades de descrição das populações submetidas respondem ao custo de uma brutal redução de sua alteridade, às necessidades de produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, sendo que tais unidades variam segundo aquelas necessidades de controle e domínio.

Tem-se ainda que o surgimento de comunidades remanescentes corresponda à produção de novos sujeitos políticos, “novas unidades de ação social através de uma maximização da alteridade que, por um lado, subverte a indistinção e por outro intensifica a comparabilidade” (ARRUTI, 1997: 19). O conceito 'remanescente' surge então como a solução classificatória, que aponta para os laços com o passado, e assim:

Reserva e resgata para os grupos alguma positividade sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear. (...) colocam no núcleo de definição dos grupos uma historicidade que remete sempre ao par memória-direitos em alternativa, e por vezes em oposição, ao par cultura-proteção: em se tratando de remanescente o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do processo histórico de espoliação (ARRUTI, 1997: 21).

As categorias podem não se ajustar à realidade vivida, mas seguem no processo de elaboração de identidade, que acompanha a visibilidade política desses grupos, onde sua mobilização se faz necessária a partir da necessidade da concretização de uma demanda. O que evidencia a complexidade do processo de descoberta de si enquanto

remanescente, de afirmação dessa identidade, que caminha com metamorfoses e reordenamentos na criação do grupo enquanto sujeito de direito: “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (ARRUTI, 2006: 32), que são criados a partir da lei genérica.

A crítica de Wagner (1974) aponta que nações, sociedades e grupos são a manifestação social da ‘nossa’ confiança na ordem, organização e coerência que perpassa a nossa abordagem de um fazer coletivo como pressuposto incontestado. Wagner se pergunta então se existem grupos sociais na Nova Guiné, mas não preocupado com quais tipos de grupos descrevem arranjos locais, e sim com a forma como as pessoas se criam socialmente nas terras altas. Reconhecendo os múltiplos modos de definir grupos ressalta não haver um conjunto de critérios determinantes de quando um conceito é aplicável ou não⁴.

Sendo assim, a noção de grupo seria ‘nossa’, como é da lei a categoria jurídica, e a busca pelos critérios caberia a nós mesmos. Um povo constrói grupos quando concebe dispositivos para tais, caso contrário caberia ao antropólogo ser simples possuidor de pessoas e impor a elas a sua ideia de grupo. Seria isso o que o artigo faz? Wagner (1974: 11) pergunta-se se podemos compreender a criação dos fatos sociais pelos povos sem transformá-los em peões de nossos jogos? Lembrando que a ideia é não jogar o jogo heurístico de nomear as socialidades desconhecidas ou distintas de ‘grupos’ justamente “para aliviar nosso senso explicativo”. Assim foge-se a definição padrão centrada nos grupos. Considerando ainda que termos são os nomes, e não as coisas nomeadas, e são significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com outros; e são nomes usados para estabelecer distinções, logo, são flexíveis.

⁴ No original: “In asking whether there are social groups in the New Guinea Highlands, I am concerned not with what kinds of “groups” best describe the local communal arrangements, but rather with the way in which the people there create themselves socially. The answers to this question may help to tell us whether the “models” of the corporate group, the segmentary lineage system, or the conceptual “structural” unit have any particular relevance to the situation, and they may tell us much more. We have all sorts of ways of defining groups – residential, genealogical, political, economic, and so on, just as we have many kinds of definitions for groups, including those mentioned above as well as marginal or negative (“groups” that are not groups) constructs called “kindreds,” “quasi-groups,” and “networks,” but we have virtually no thorough-going alternative to the concept of a grouplike collectivity. What is worse, we have no set of criteria for determining when such a concept is applicable and when it is not” (WAGNER, 1974: 11).

Uma consequência verificada por Wagner no que diz respeito aos grupos sociais pode-se aplicar ao caso dos remanescentes de quilombos: quando se imagina um grupo, ele assume qualidade contínua e invisível – tal como a noção de tempo – que tentamos elucidar e impelir por meio de distinções e contrastes arbitrários – como se faz em relógios e calendários. Contudo, a coerência nem sempre é mantida de um nível para outro, de modo que qualquer tentativa de compor o todo como um sistema ou uma ordem estará comprometida: “(...) people draw boundaries, compel, and elicit, and the relationships take care of themselves” (WAGNER, 1974: 18).

No caso dos remanescentes de quilombos, assiste-se internamente ao grupo uma reestruturação, em uma relação onde a reivindicação e até mesmo a possibilidade de continuidade colocam-se no horizonte. Momento em que a lei ou a expedição do título de propriedade nem sempre podem abarcar. A emergência dos remanescentes pode ser tomada no sentido dos rearranjos classificatórios, segundo a lógica da produção de unidades genéricas de intervenção e controle social, ao custo de uma redução da alteridade das populações submetidas à categorização (ARRUTI, 1997). O sujeito do direito é o grupo, tomado como a somatória de vários indivíduos dentro do todo, como bloco categorizado em “remanescente de quilombo”, ideal e abstratamente uno. Indivíduos que compartilham espaços e crenças, mas não necessariamente compartilham modos unívocos de pensar: representam tendência, mas não são unanimidade.

Decorrem efeitos e condicionantes da objetivação político administrativa do grupo, por meio da fixação categórica e espacial de suas fronteiras. A reorganização interna, que acompanha o processo posto, em arranjos e rearranjos de representação, autoridade, negociações que abarcam desde status de seus membros até a própria história, a memória e projetos coletivos – configuração de território e de si enquanto grupo etnicamente diferenciado. O que se tem é um reordenamento social, espacial, cultural e político, marcado por redescobertas e reinvenções. O reconhecimento leva a inclusão do grupo em uma órbita onde existem instituições e agências, somada às mudanças locais, redesenhamentos internos, voltados à representação e ao posicionamento de seus membros enquanto partes de uma coletividade (ARRUTI, 2006).

Emerge assim a moderna noção de identidade, enquanto resultado de processos distintivos e dialógicos, no contexto determinado da política da diferença. A noção de

diferença, por sua vez, é instrumento na reivindicação por autonomia em processo de subjetivação e produção de significações próprias aos grupos minoritários. A diferença é reivindicada como direito, assim como a identidade cultural e a autodeterminação política, no intuito da legitimação de novos direitos e de novos espaços de significação. (STUCCHI, 2005).

Portanto, o reconhecimento jurídico de comunidades como remanescentes de quilombos e portadoras de direitos implica em transformações e negociações em diversos âmbitos, mudando tanto a autopercepção das comunidades quanto a percepção de grupos não remanescentes frente àqueles. Esses novos sujeitos então se instituem como categoria específica, engendrando novo tipo de relações sociais. Passam a ter sentimento de unidade sociocultural e sua força política cresce junto com a força social e os direitos que adquirem.

Como coloca Wagner (1975), a objetificação ocorre simultaneamente ao aprendizado, e no momento que o pesquisador objetifica uma situação enquanto *cultura* ele está aprendendo aquela *cultura*. Pode-se levar a análise ao Artigo 68, momento de instituição de um grupo como portador de *direito diferenciado* através de texto constitucional, em um processo que o cria enquanto categoria jurídica e o coloca no cenário político como novo sujeito, com a prerrogativa de ser *eticamente diferenciado*. E assim, tanto o ofício do antropólogo quando estuda outra cultura quanto o texto constitucional quando estende direitos específicos a um grupo inventam: “Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou uma reificação, daquela coisa”. E prossegue, “a invenção hipotética de uma cultura (...) constitui um ato de extensão: é uma ‘derivação’ nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir do seu sentido mais restrito” (WAGNER, 1975: 61).

Autoatribuição em questão

São levados em conta os princípios da autoidentificação por parte dos grupos, regulamentados na Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, aprovado pela Organização Internacional do Trabalho em 1989. Quanto à autoatribuição, vê-se que o ato cabe ao grupo, fato este que mostra que não há classificador da sociedade que possa se impor. Disserta o seguinte: “Reconhecendo as aspirações desses povos de assumir o controle de suas próprias instituições e formas de

vida e de seu desenvolvimento econômico e de manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões no âmbito dos Estados que habitam”; e ainda tal como consta no artigo 1º, § 2º: “A autoidentificação como indígenas ou tribais deverá ser considerada como critério fundamental para definir os grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

A Convenção nº 107 da OIT, de 1957, já tratava especificamente de populações indígenas e tribais, representou uma primeira tentativa de codificar em um instrumento legal de âmbito internacional, os direitos fundamentais desses povos. Contudo,

No bojo da revolução social e cultural das décadas de 1960 e 1970, os povos indígenas e tribais também despertaram para a realidade de suas origens étnicas e culturais e, conseqüentemente, para seu direito de ser diferentes sem deixar de ser iguais. Conscientes de sua importância e agora conduzidos por sólidas organizações de promoção de seus interesses e de proteção de seus direitos, esses povos passaram a assumir eles próprios o direito de reivindicar, antes de tudo, sua identidade étnica, cultural, econômica e social, rejeitando inclusive serem chamados de ‘populações’ (VELOZ & ABRAMO, 2005: 08-09).

Sendo assim, a própria Convenção 107, que não deixou de ser tida como marco histórico no processo de emancipação social dos povos indígenas, passou a ser criticada por suas tendências integracionistas e paternalistas, e em 1986 foi considerada obsoleta pelo Comitê e sua aplicação tida enquanto não compatível com o mundo moderno. As propostas para sua revisão vieram a dar origem a Convenção 169, com vistas à ativa e efetiva participação no planejamento e execução de projetos que dissessem respeito a estes povos.

Os conceitos básicos da Convenção são o *respeito* e a *participação*, e os usos e reconhecimento da cultura, à religião, organização social e econômica e à identidade própria. Seria a premissa de existência perdurável dos povos indígenas e tribais, ao contrário do que era posto pela Convenção 107, que presumia a integração destes povos. A *consciência de sua identidade indígena ou tribal* deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos interessados; em outras palavras, nenhum estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade de um povo indígena ou tribal que se reconheça como tal.

A autoatribuição, ou autoidentidade, é a inovação do instrumento, uma vez posta enquanto critério subjetivo e com caráter fundamental para a definição dos povos

objeto da Convenção. Sendo assim, nenhum estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo como tal ele próprio se reconheça. Os conceitos básicos dizem respeito à consulta e à participação dos povos interessados e o direito destes na decisão sobre suas próprias prioridades de desenvolvimento, no que concerne as suas vidas, crenças, instituições, valores e a terra que ocupam ⁵.

Outra questão a ser levantada a partir da Convenção 169 diz respeito à distinção adotada entre o termo 'populações', que denotaria transitoriedade e contingencialidade, e o termo 'povos' como segmentos nacionais com identidade e organização próprias, cosmovisão específica e especial relação com a terra que habitam. Contudo, na interpretação das disposições do instrumento, o emprego do termo 'povos', nessa acepção, limita-se exclusivamente ao âmbito das competências da OIT, sem nenhuma implicação que possa contradizer ou contrariar outras possíveis acepções no Direito Internacional. Assim retirou-se do termo qualquer interpretação suscetível que extrapolasse o âmbito de competência da OIT e de seus instrumentos⁶. Embora não figure o argumento central da presente proposta, sobre essa questão levantada pode-se remeter a Wagner (1975: 16), quando coloca como o 'erro mais comum' que seria "a oposição entre o convencionalismo ocidental e a característica diferenciação simbólica preferida pelos povos 'tradicionais' – compreendendo sociedades tribais e as ideologias de civilizações complexas e estratificadas e de certas classes na sociedade civil

⁵ Tal como disserta o Art. 6º da Convenção 169: *"os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, por meio de suas instituições representativas, sempre que se tenham em vista medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente; b) criar meios pelos de poderem esses povos participar livremente, pelo menos na mesma proporção que os demais segmentos da população, em todos os níveis de tomada de decisões em instituições eletivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis por políticas e programas que lhes digam respeito; c) criar condições para o pleno desenvolvimento de instituições e iniciativas desses povos e, quando for o caso, prover os recursos necessários para esse fim"*. E prossegue em seu Artigo 7º: *"Os povos indígenas e tribais deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que afete suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, execução e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional capazes de afetá-los diretamente"*.

⁶ Os Estados que ratificam a Convenção comprometem-se a adequar sua legislação e práticas aos termos e disposições e a desenvolver ações com vista à sua aplicação integral. No Brasil, o Congresso Nacional ratificou por meio do Decreto Legislativo nº. 143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção nº. 169, que entra em vigor em 25 de julho de 2003, sendo promulgado um ano mais tarde, através do decreto nº. 5.051 de abril de 2004.

ocidental”. Isso posto, se tem então que a distinção é mais intrincada que as dicotomias simplistas.

Na presente reflexão sobre os remanescentes, tem-se o conceito de grupo étnico, que se associa à ideia de identidade quilombola, sintetizada pela noção de autoatribuição, e vai-se a critérios organizativos que apontam às tendências de identificação, reconhecimento e inclusão, fazendo disso instrumento político para reivindicações uma vez que se tem a criação da identidade posta a partir da própria Constituição. No que concerne à autoatribuição, central para a apreensão, bem como o caráter organizacional e as maneiras pelas quais constroem limites, fronteiras e modos de manutenção, Barth (1976) ressalta a definição fundamentalmente política e relacional, em perspectiva de análise generativa para análise de grupos autodefinidos com base em atributos de formação e origem.

Contudo, acrescenta-se o que fora posto por Arruti (2006), no tocante a incorporar à teoria da etnicidade a formulação nativa a ser objetivada. No contexto da problemática apontada por Pacheco de Oliveira (1999), que diz respeito às limitações das propostas de Barth referentes à impossibilidade de se lidar com a passagem entre a adscrição étnica do grupo, esta que é local, e sua adesão à categoria genérica ‘quilombola’, que possui, por sua vez, caráter administrativo e legal, se tem que:

Chamando atenção para o fato de que o ‘contexto intersocietário no qual se constituem os grupos étnicos não é um contexto abstrato e genérico, mas um contexto no qual o quadro político é definido pelos parâmetros do Estado Nação, Pacheco de Oliveira postula que o território deve ser tomado como a dimensão estratégica para pensarmos a incorporação de populações etnicamente diferenciadas nesse contexto” (ARRUTI, 2006: 40).

Nesse sentido, merece ser posto o modelo descritivo das etnogêneses, ou processo de formação quilombola, desenvolvido por Arruti (2006), que diz respeito ao modelo processual quadripartido, que considera os processos de nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização, sendo que estão, todos estes, empiricamente imbricados uns aos outros ⁷. No tocante à noção de etnogênese, deve-se “reconhecer sua

⁷ Em suma, o *processo de nomeação* volta-se à instituição de um grupo heterogêneo como sujeito de direitos coletivos e objeto de ação do Estado. O *processo de identificação* diz respeito à passagem do desconhecimento à constatação de desrespeito, que institui por sua vez a coletividade como fonte de pertencimento identitário e sujeito de direitos. Já o *processo de reconhecimento* é referente ao momento de constatação pública da situação de desrespeito, que já atinge a coletividade, esta que é

construtividade ligada à 'plasticidade identitária' que marca boa parte dessas comunidades" (ARRUTI, 1997: 29-30).

Tem-se a relação desta com a 'invenção cultural', tomada em sentido positivo, que contribui para dar importância normativa, afetiva e valorativa às identidades, criando as condições de possibilidade para o surgimento de um sentimento de unidade e pertencimento, bem como de destinos comuns, para que surja assim uma 'comunidade imaginada' entre os membros do grupo (OLIVEIRA FILHO, 1993):

Devemos reconhecer a relação dialética que se estabelece entre o herdado e o projetado, entre passado e o futuro que, no curso das interações, submete elementos de cultura, de estrutura e de memória a re-significações e re-atuações. A constatação das permanências, dos sincretismos e das contrastividades não serve mais como resposta, mas como ponto de partida (ARRUTI, 1997: 28-29).

Considerações finais

O termo *remanescente de quilombo* pode ser tomado enquanto forma genérica de identificação, de caráter essencialmente jurídico, que é atribuída pelo Estado, todavia, há a circunscrição de um espaço para as reivindicações no exercício da luta política por parte das comunidades negras e de suas organizações, baseada na autoatribuição (ARRUTI, 2006). A categoria *territórios negros*, oriunda de meios acadêmicos, transfigura-se na categoria jurídica e política *comunidades remanescentes de quilombos*, para permitir que uma população possa ser politicamente pensável:

Verdadeira alquimia – que transforma uma matéria acadêmica em substância política e para cuja formatação todo um conjunto de agentes se engaja – as lutas em torno da questão das comunidades remanescentes coloca em exercício local as mais delicadas questões da relação entre as ciências sociais e o mundo político (ANJOS, 2005: 98).

E no processo de reconhecimento, tal como posto por Arruti (2006: 126), a comunidade enquanto sujeito *coletivo* assim institui-se como sujeito *de direito* diante de instituições, normas e procedimentos administrativos, e como sujeito *público*. E há intervenções e

admitida na esfera pública enquanto sujeito político, e ainda se tem a noção de que o desrespeito deve ser reparado. Por último, quanto ao *processo de territorialização*, considera o movimento de reorganização social, política e cultural, da coletividade, já no momento de fixação e demarcação física, por meio da objetificação jurídico administrativa (ARRUTI, 2006).

mediações, “é essa ação de mediação que institui a ponte entre uma gramática local da dominação e uma gramática extra local dos direitos fundamentais, e como parte desse, os direitos étnicos”. E desse modo chega-se à semântica coletiva, onde se figuram dois planos de intervenção, um voltado a agentes que politizam conflitos e os reenquadram categoricamente, e outro referente à intervenção de um discurso autorizado e especializado, este responsável por legitimar tal reenquadramento, de modo que ele tenha eficácia jurídica. Já no processo de identificação, o que se tem é a instituição de tal coletividade como sujeito de direitos e como fonte de pertencimento identitário.

Retomando a questão do termo ‘remanescente’, vale colocar que o mesmo “não era conhecido ou usado pelos remanescentes até que lhes fosse comunicado” (ARRUTI, 1997, 23). Tem-se então um processo – conflituoso – de nomeação de um grupo enquanto remanescente, que produz uma série de mudanças nas próprias comunidades,

Apesar das exigências do termo, os 'remanescentes' não são sobras de antigos quilombos prontos para serem identificados como tais, presos aos fatos do passado por uma continuidade evidente e prontamente resgatada na memória coletiva do grupo. Independente de como 'de fato foi' no passado, os laços das comunidades atuais com os grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como os sinais externos reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem autoridade de nomeação. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos 'negro' ou 'preto', muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo político municipal. Enfim, a adoção de remanescentes por uma determinada coletividade é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade (ARRUTI, 1997: 23).

A problematização do processo de autoconstituição de comunidades remanescentes de quilombo como grupos culturais e sociais diferenciados, a etnogênese, aproxima então a questão à noção de etnicidade. A ruptura proposta por Barth (1976) é relevante nesse sentido, pois evita confusões dadas quando se converte a abordagem de etnicidade na perspectiva da raça, e seguindo essa linhagem de pensamento, são relevantes as

considerações de Carneiro da Cunha (1986). Assim, tem-se a preocupação em distinguir o conceito de grupo étnico de qualquer significado cultural inerente,

Para vê-lo como uma entidade social que emerge da diferenciação estrutural dos grupos em interação, um modo de construir oposições e classificar pessoas, em que o social e simbolicamente relevantes são as fronteiras desses grupos – o que em uma primeira formulação era apresentado como 'o problema dos limites do grupo político (cf. Fortes e Evans-Pritchard 1981 [1940]) – e os mecanismos de criar e manter tais fronteiras (ARRUTI, 1997: 26).

Porém, não se pode perder de vista o processo paralelo de descoberta de direitos por parte da comunidade, e assim as fronteiras, porosas, e as situações, marcadas por conflito, engendram uma mudança de consistência, o arranjo interno do grupo passa por transformações, orientadas no sentido político e pautadas em uma reformulação referente à memória e tradições; uma vez criada a *comunidade* a partir do Artigo 68. Tal como posto por Wagner (1974) é mais fácil supor a existência de grupos do que compreender o modo como nativos conceitualizam sua socialidade: os grupos existem como fato para quem neles acredita ou deles precisa. A questão posta é justamente se os fatos existem onde são postulados, se o social existe ao nível objetivo dos fenômenos. O problema está em confundir forma, fenômenos, e teorias com os próprios fenômenos. E segundo o autor, o analista, uma vez que se compromete com certo modelo – tomado como o modo de fazer os vários níveis fenomênicos criarem características que possam ser percebidas – já tem suas conclusões predeterminadas.

Na busca por análogos de nossas ordens lógicas, legal, política e econômica entre povos tribais, apoderamo-nos de toda sorte de uso convencional, simbólico e idiomático para transformá-lo em estrutura. Isso é particularmente evidente na Antropologia Social, em que os significados associados a relações interpessoais são frequentemente literalizados em termos de seus componentes simbólicos (WAGNER, 1975: 65).

Ao antropólogo caberia então reconhecer ambas as *criatividades* – a sua e a dos seus nativos; e somente assim estaria em pé de igualdade com os sujeitos da pesquisa. Pois também o nativo é antropólogo, com sua própria hipótese de pesquisa, sobre o seu modo de vida. E “temos de avir-nos com a teoria do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético” (WAGNER, 1974: 28). A ciência lida com um sujeito de pesquisa pertencente à mesma ordem de existência fenomênica que suas próprias hipóteses e conclusões. E o que faz a lei senão isso?

E assim Roy Wagner propõe uma Antropologia que se comprometa a considerar toda operação cultural como ato de criatividade, e que não atribua valor de realidade a qualquer uma delas, pois seria justamente isso que impediria que operações culturais fossem consideradas como atos relativos e criativos. E pelo caso dos remanescentes de quilombos tentou-se pensar a dinâmica da invenção, e como tais experiências são construídas no momento de transmissão na interação com diferentes categorias de 'outros'. O empenho de Wagner (1975: 10) no combate a tendência verificada, no que diz respeito à:

Antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para racionalizar a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações; tanto estudantes quanto profissionais aprendem a reprimir e ignorar essas implicações, a 'não enxergá-las' e a imaginar as mais terríveis consequências como o suposto resultado de não fazê-lo. Eles reprimem a dialética para que possam sê-la.

São estas então as *implicações da relatividade*, que aqui, como se tentou mostrar, podem ser vistas também enquanto *paradoxos da generalidade*, tal como constante no Artigo 68, e em seu contraponto quando se vai à realidade, às comunidades remanescentes de quilombos. Conjuntamente, deve ser levado em consideração que a legislação, normativas e procedimentos são partes também de um sistema cultural, e são interpretados localmente; os grupos lhes atribuirão sentidos nos desdobramentos da aplicabilidade.

Dessa maneira, com os paradoxos de criação de unidades sociais, ou "grupos", que o Direito, neste caso, e os antropólogos, para Roy Wagner, acabam por potencializar, são também agenciados, por parte dos sujeitos de direito, dos próprios quilombolas, enquanto agentes, juntamente ao Estado e seu aparato legal, em constantes negociações e reinvenções características de processos de reconhecimento de direitos territoriais que têm como foco marcadores étnicos. Se "enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará a sua base mediadora e aos seus objetivos professos" (WAGNER, 1975: 66); passando ao Direito, poderia a lei dar conta do sujeito que cria?

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In **Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. & PEREIRA, Deborah Duprat de B. **As Populações Remanescentes de Quilombos – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?** Seminário Internacional “As minorias e o Direito”, 2003.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas. In Leite, I.B. (org.) **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

ARRUTI, José Maurício. **A Emergência dos ‘Remanescentes’: notas para o dialogo entre indígenas e quilombolas**. In: MANA 3(2), 1997.

_____. **O quilombo conceitual: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT**. In: Texto para discussão: Projeto Egbé – Territórios negros (KOINONIA), 2003.

_____. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA E NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADE E RELAÇÕES INTERÉTNICAS. **Carta de Ponta das Canas**. ABA - NUER/UFSC, 2000. Disponível em www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf; acesso em 02/01/2011.

BARTH, Fredrik. **Los Grupos Etnicos y sus Fronteras**. Mexico. Fondo de Cultura y Economia, 1976.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: 1988.

BUTI, Rafael Palermo. **A-cerca do pertencimento: percursos da comunidade Invernada Paiol de Telha em um contexto de reivindicação de terras**. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 2009.

COLMEGNA, Paula. Reflexiones acerca del papel del/a antropólogo/a en proyectos de desarrollo. In Leite, I.B. (org.) **Laudos Periciais Antropológicos em Debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

CUNHA, Manoela Carneiro. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense & EDUSP, 1986.

FERREIRA, Rebeca Campos. O Artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento; ação afirmativa ou direito étnico? In **Revista Habitus**. Rio de Janeiro, vol.8, n.1, 2010.

GUIMARÃES, Carlos Magno. **Quilombos e Política (MG, século XVIII)**, in Revista de História, n.º 132, 1.º semestre de 1995.

LAPIERRE, Jean William. Introdução às teorias da etnicidade. In POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação Editorial da UNESP, 1997.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos e a Constituição Brasileira. In OLIVEN, R.G.; RIDENTI, M. e BRANDÃO, G.M. (orgs). **A Constituição de 1988 na vida brasileira**. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção no. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**, 1989. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/info/downloadfile.php?fileId=131>, acesso em 05/01/2011.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1997.

STUCCHI, Deborah. **Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos**. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. **Ser mas não ser, eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico**. Paper apresentado na Sessão Lógicas do Poder, Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 2009.

WAGNER, Roy. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974. pp. 95-122.

_____. **A Invenção da Cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Transpondo fronteiras: a louvação ao baobá e seus reencontros com a África¹

Francisco Carlos de Lucena
Mestre em antropologia social (UFRN)
fcluc@yahoo.com.br

Resumo

O trabalho busca evidenciar, a partir de uma pesquisa etnográfica, aspectos relevantes do ritual chamado *Louvação a baobá*. Esse ritual é uma das atividades de mobilização dos ativistas negros da cidade de Mossoró (Rio Grande do Norte). Ela é realizada no dia 20 de novembro em comemoração ao dia da consciência negra. Seu principal objetivo é fortalecer os laços simbólicos com o continente africano e dar maior visibilidade à umbanda aos habitantes de Mossoró. Em resumo, essa pesquisa etnográfica mostra os significados da Louvação que podem ser relacionados aos processos de invenção da cultura negra fora da África, perfazendo os sentidos culturais da diáspora negra.

Palavras-chave: Ritual; Ativismo; Negritude; Diáspora negra; África.

Abstract

The paper seeks to demonstrate, from an ethnographic research, relevant aspects of the ritual called the *Louvação a baobá*. This ritual is one of the activities for the mobilization of black activists in the city of Mossoró (Rio Grande do Norte). It is held on November 20 in celebration of the day of black consciousness. Its main objective is to strengthen the symbolic ties with the African continent and give greater visibility to umbanda to the inhabitants of Mossoró. In summary, this ethnographic research shows the meanings of such worship which may be related to the process of invention of black culture outside of Africa, making up the cultural meanings of the black diaspora.

Keywords: Ritual; Activism; Blackness; Black diaspora; Africa.

¹ Esse trabalho é dedicado aos militantes negros e aos terreiros de umbanda de Mossoró. Agradeço imensamente às sugestões teóricas e as revisões realizadas por Carlos Guilherme Octaviano da Valle-PPGAS-UFRN.

Não nos esqueçamos que as causas das ações humanas são, de hábito, incomensuravelmente mais complexas e variadas do que as subseqüentes explicações que delas damos. Estas últimas podem ser definidas de maneira mais singela. (Dostoiévski, 2006: 534)

1. Introdução

Fazer uma etnografia não é tarefa fácil. Uma das dificuldades é encontrar recursos de linguagem capazes de transmitir o tom daquilo que se está descrevendo. Ou seja, fazer com que a leitor perceba claramente o suceder das etapas do evento, a reconstituição das interações sociais vividas, o número de participantes envolvidos (Velho, 2003). A sensação que fica é a de sempre estar faltando algo significativamente relevante para compreensão do evento. A realidade a ser descrita coloca-se como sendo bem mais complexa do que efetivamente imaginamos. Como enfatiza Velho (2003), o texto final será o resultado de uma seleção de fatos, julgados prioritários pelo antropólogo para comunicar o seu intento.

Este artigo trata de uma etnografia sobre a louvação à baobá observada em 2006. O propósito da referida etnografia é mostrar que a louvação à baobá configura um momento de fortalecimento dos laços simbólicos com a África; bem como um espaço de visibilidade pública da umbanda. Nesse sentido, a louvação à baobá possibilita uma reflexão sobre as dimensões simbólicas do chamado Atlântico Negro (Gilroy, 2001) e suas ressemantizações em contextos sociais específicos. Mesmo ciente dos riscos de algumas reificações, que podem ocorrer nas análises sociais, esta etnografia é um convite à apresentação e a dramatização de um mundo cultural capaz de nos revelar conflitos, preconceitos e processos de criação e reinterpretação de valores e símbolos da cultura negra. Assim, a etnografia da louvação ao baobá pode nos colocar diante de uma realidade entrecortada pelas contradições sociais e, ao mesmo tempo, pela imbricação de mundos culturais diferentes, mas não completamente excludentes.

2. Contextualizando a louvação ao baobá

A cidade de Mossoró localiza-se na região do semiárido do Rio Grande do Norte, distando 277 quilômetros da capital do estado, Natal². Segundo os dados do IBGE

² Ressaltamos que os termos em itálico são categorias nativas, específicas do contexto da militância negra de Mossoró.

(2010), sua população foi estimada em 259.886 habitantes. É a segunda maior cidade do estado em decorrência de um forte processo de crescimento urbano, ocorrido ao longo da década de 1980. Dentre suas principais atividades econômicas, podemos destacar: a extração e industrialização de sal, a extração de petróleo realizado pela Petrobrás, a agricultura irrigada e o comércio logístico.

O crescimento urbano de Mossoró foi causado, sobretudo, após a instalação da infraestrutura da Petrobrás e o fortalecimento da agricultura irrigada na região. Essas atividades trouxeram significativas transformações socioeconômicas para a cidade. Os investimentos na produção petrolífera fizeram com que a cidade despontasse “como uma das mais importantes áreas em volume de produção de petróleo do país” (Castro, 2000: 25). Foi também a partir da década de 1980 que se consolidou a produção de frutas irrigadas, fazendo com que Mossoró ocupasse uma posição de destaque no mercado de frutas nacional e internacional³.

A louvação ao baobá acontece na Estação das Artes Eliseu Viana, espaço onde são realizadas as principais festividades públicas da cidade⁴. Ela é realizada no dia da Consciência Negra, comemorado a cada ano em 20 de novembro. A primeira louvação ao baobá foi organizada no ano de 2000; quando os militantes do movimento negro *Raízes*⁵ souberam da existência de um baobá na Estação das Artes. Naquele ano, os militantes decidiram organizar um evento com o objetivo de fortalecer os laços simbólicos com o continente africano e, ao mesmo tempo, consolidar na agenda pública da cidade um espaço de valorização da cultura negra. A primeira louvação ao baobá foi realizada por artistas da companhia Escarcéu de teatro. Em 2000, a companhia *Escarcéu*⁶ de teatro era composta, em grande parte, por artistas negros que também faziam parte do movimento

³ Os principais produtos frutícolas exportados são o melão, a manga e a melancia.

⁴ Desde o ano de 2010, a louvação ao baobá passou a ser organizada pelos terreiros de umbanda de Mossoró e realizada na Praça Cícero Dias, em frente ao Teatro Municipal Dix-huit Rosado. Ressalto que neste artigo o local da realização da louvação é reportado à Estação das Artes Eliseu Viana, justamente porque os fatos etnográficos descritos foram observados em 2007.

⁵ O *Raízes* movimento negro de Mossoró surgiu em 1985 com uma agenda pública composta principalmente por três atividades: a *louvação ao baobá*, a exposição fotográfica *negro e lindo* e o bloco e o desfile carnavalesco da boneca negra *Maria espaia brasa*. Na época, o *Raízes* era composto por dez militantes negros. Em 2004 ocorreu a sua desarticulação. Nesse mesmo ano foi criado o *Centro de Estudo, Pesquisa e Atividades Culturais: negro e lindo*.

⁶ A *Escarcéu* é uma companhia teatral surgida em 1986 que atua como um espaço de incentivo e popularização do teatro através da montagem de espetáculos para o palco e teatro de rua.

Raízes. Havia entre os componentes da *Escarcéu* uma preocupação em discutir, através da arte, o racismo em Mossoró. Então, resolveram organizar a louvação ao baobá, buscando assim colocar em discussão a questão do racismo e da valorização das expressões culturais negras. Nos anos seguintes, a louvação passou a ser organizada pelo movimento negro *Raízes*. Em 2004, ocorreu a desarticulação do *Raízes*. Nesse mesmo ano foi criado o *Centro de Estudo, Pesquisa e Atividades Culturais: negro e lindo*, composto por parte dos militantes do *Raízes*. Até 2009, a louvação a baobá ficou sendo organizada por duas militantes do *Negro e lindo*, num trabalho de parceria com os terreiros de umbanda da cidade. Em 2010, a louvação passou a ser completamente dirigida pelos terreiros de umbanda. Atualmente a coordenação da louvação está sob a responsabilidade do terreiro de Neto Almeida, localizado no bairro Santo Antônio. É importante salientar que os fatos etnográficos descritos foram observados durante o ano de 2006, quando estava fazendo o trabalho de campo para minha pesquisa de mestrado.

Em entrevistas com as organizadoras da louvação, destaco aspectos importantes que vislumbram dimensões do processo de organização e de consolidação da louvação a baobá na cidade:

A louvação ao baobá necessita de uma explicação. Primeiro, o que é um baobá? Baobá é uma árvore africana que na nossa cidade, em 2000, identificamos um exemplar desta árvore. Conta a história que veio para o Brasil trazido pelos escravos em seus cabelos como símbolo de vinculação às suas origens. Nós descobrimos que existia um baobá plantado na Estação das Artes, em homenagem a Vingt Rosado. Numa das discussões do *Raízes* foi proposto que a gente realizasse neste lugar um reencontro com as nossas origens, colocando como símbolo da nossa consciência negra e ocupando o espaço público local com a referência a esta árvore negra. Este evento seria uma adoração no sentido de uma referência ao pé desta árvore e as nossas origens africanas. Inicialmente, foi feita pelos artistas da *Escarcéu* e posteriormente nós fomos incorporando os terreiros de umbanda de Mossoró. Hoje é uma atividade realizada pelos terreiros de umbanda. (Fátima, 43 anos, casada, católica, pós-graduada).

A gente tem duas coisas: Uma porque a gente não tem candomblé na cidade. Mas temos a umbanda que vem de um ritual africano. Eu achei importante englobar todas as formas de preconceito e discriminações com o negro, com o umbandista e com o homossexual. Não é só do negro, mas é o dia da Consciência Negra para que a gente olhe e veja os discriminados. Isso a gente está conseguindo. Os umbandistas da cidade de Mossoró estão conseguindo crescer o movimento. Eles

estão se afirmando como religiosos dentro da cidade e acontece o respeito quando a gente ver que hoje temos quatro terreiros. Um dia vai ter cem terreiros com toda certeza. Hoje a gente nem toma mais de conta. É a afirmação social deles, dizendo que estão presentes na cidade. O baobá é de fato uma reverência aos nossos antepassados. (Júlia, 41 anos, solteira, umbandista, graduada).

Chama atenção o fato do baobá da Estação das Artes ter sido plantado em homenagem às lideranças políticas da família Rosado; e não como uma referência à resistência dos negros ao regime escravocrata. A família Rosado detém o poder político local desde a década de 1930. Estrategicamente consegue através de uma série de monumentos, eventos, nomes de praças e prédios públicos atualizar no imaginário da população local a atuação política dessa família. Certamente, a família Rosado não homenageou Vingt Rosado com a plantação de um baobá sem uma estratégia política implícita. Por um lado, o baobá é um símbolo de resistência e grandiosidade para os povos da diáspora negra (Gilroy, 2001). Apresenta-se assim como uma fonte de significação para construção de novas narrativas e novas histórias relativas à presença do negro na sociedade ocidental (Bhabha, 1998). Mas por representar a ideia de grandiosidade, o baobá plantado na Estação das Artes para referenciar uma personagem da política local traz implícita a aspiração de torná-lo um símbolo de resistência para as gerações futuras. Nesse caso, a significação do baobá foi reapropriada pelas lideranças políticas locais no sentido de fortalecer a sua história. Como destaca Kertzer (1988), as realidades e contextos políticos são criados, em grande medida, através de referenciais simbólicos. O mesmo autor argumenta que as criações simbólicas relativas à elaboração da imagem de uma liderança política são meios poderosos para se garantir uma estabilidade nas relações de poder. Então, o fato de um baobá ter sido plantado pela família Rosado pode sinalizar a intenção de ocupar mais um local e espaço público com referência às personagens políticas desta família.

Com o decorrer do tempo, os militantes negros deram outro significado ao baobá, significado esse que está associado às origens simbólicas da árvore com o continente africano. Na fala acima, é enfatizada a questão da Louvação ao baobá possuir um sentido de reencontro com as raízes culturais africanas. De forma que as origens africanas são revividas e realçadas durante a sua realização. Para Sansone (2007), “a África é utilizada como um banco de símbolos do qual são sacados símbolos de uma forma criativa”. Paul Gilroy (2001) sugere que a cultura negra e as identidades negras são criadas e

redefinidas através de uma troca triangular entre o continente africano, o Novo Mundo e a diáspora negra na Europa. Para o autor, esses processos de reelaboração cultural são efetivados através de uma “conexão que deriva tanto da transformação da África pelas culturas da diáspora como da filiação das culturas da diáspora à África e dos traços africanos encerrados nessas culturas da diáspora” (Gilroy, *ibid*: 372). Vale ressaltar que para Gilroy (2001) a conexão existente entre as culturas da diáspora com a África não significa um restabelecimento com um passado perdido, mas sim configura um processo extremamente dinâmico de trocas e de misturas culturais. Para o autor, as misturas e a hibrididade culturais são entendidas como princípios basilares da formação das culturas da diáspora negra. Está intrínseca na discussão de Gilroy (*ibid*) sobre as culturas da diáspora, a questão da resistência e do poder criativo inerente a essas culturas. A louvação ao baobá perfaz o sentido de trocas culturais existentes entre o continente africano e as culturas negras que se organizaram fora da África. Também serve para se pensar no intenso processo de recriação cultural de símbolos africanos que foram trazidos para outras sociedades durante e depois da escravidão.

Outro fato muito interessante é que a árvore plantada na Estação das Artes como sendo um baobá, na realidade, é uma caribeira (*Tabebuia caraiíba*)! Popularmente, ela também é conhecida como ipê-amarelo-do-cerrado. Existem baobás em Mossoró, mas estes se encontram na Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). Mesmo sabendo que o baobá da Estação das Artes não é verdadeiro, a louvação permanece sendo realizada no mesmo local. Um dos fatores apontados pelos militantes para não realizarem a Louvação na UFERSA é o fato dessa universidade se localizar muito distante do centro da cidade, tornando-se difícil o acesso para os participantes do evento. Assim, a Estação das Artes torna-se espaço estratégico por possibilitar maior visibilidade ao ritual, já que fica situada bem próxima ao centro comercial da cidade. É importante destacar que a Louvação ao baobá expressa também intenção em buscar combater o preconceito e a discriminação não somente com relação à população negra, mas associa-se a outras demandas socialmente discriminadas, tais como os homossexuais. Dessa forma, ela coloca-se como um espaço plural de combate a

processos discriminatórios veiculados contra a população negra, os umbandistas e os homossexuais⁷.

3. A louvação a baobá

Geralmente, a louvação ao baobá tem início a partir das dezessete horas. Antes do início, as pessoas ficam conversando sobre assuntos cotidianos e, nessas conversas, à referência a situações de preconceito racial, geralmente, são evidenciadas. Por ser um momento de reflexividade social, ocorre um despertar de conversas e discussões sobre preconceitos, racismo; enfim dificuldades e problemas enfrentados no cotidiano dos participantes. As interações criadas pela louvação possibilitam à criação de uma hermenêutica do cotidiano (Garfinkel *apud* Dreyfus & Rabinow, 1995). Assim, há um intenso processo de reflexividade social, no qual as pessoas fazem de certa forma, uma exegese das situações de racismo e preconceitos, vividas e presenciadas. Durante o dia, a realização do ritual é noticiada nas rádios locais e, às vezes, até nos jornais locais. A louvação é constituída, basicamente, por dois períodos de tempo interligados. No primeiro momento, acontecem os discursos iniciais, destacando o significado do ritual; bem como a sua importância. No segundo momento, são celebrados vários pontos da umbanda. A louvação é finalizada com a entrega de flores de baobá. Próximo ao tronco da árvore são colocados vários utensílios de argila com flores de baobá, outros com arroz e outros com água. No início da louvação o arroz é jogado sobre as pessoas, simbolizando sorte para elas. Em seguida as mãos dos participantes são lavadas com a água. E no final as flores de baobá são distribuídas, simbolizando o fortalecimento dos laços de amizade, a comunhão com as ancestralidades africanas e a união para luta contra o preconceito racial e outras formas discriminatórias.

Antes do início, as pessoas ficam circulando nas proximidades do baobá, conversando e, também, fotografando o evento. Para iniciar, os pais-de-santo e os militantes do *Negro e Lindo* convidam os participantes para fazerem um círculo ao redor do baobá. O círculo é formado, principalmente, pelos umbandistas e os militantes negros, mas pessoas não pertencentes aos terreiros e ao grupo *Negro e Lindo* também participam desse momento. Outras pessoas ficam olhando o evento bem próximas ao círculo; ou ficam

⁷ Valeria citar que vários trabalhos importantes mostraram a relação social e histórica da formação dos terreiros de umbanda no Brasil e a inserção social de homens e mulheres homossexuais. Entre eles podemos citar: Peter Fry, 1982, Ruth Landes, 2002, Patrícia Birman, 1985.

dispersas nas proximidades da área. Depois do círculo constituído, os pais-de-santo e as duas militantes negras, responsáveis pela organização, preparam-se para os discursos iniciais. Nesse ínterim, tem início o batuque dos tambores da umbanda, intercalados entre um discurso e outro. Os discursos das militantes destacam, geralmente, a importância da louvação e a significação do baobá para a população negra. Os pais-de-santo enfatizam e valorizam a umbanda, além de destacarem as dificuldades enfrentadas no processo de autoafirmação como umbandistas. Quando os tambores param, todos ficam atentos ao discurso que está sendo proferido. As pessoas, ao passarem na rua, olham e buscam entender o que está acontecendo. Os discursos vão sendo apresentados. Ao término de cada fala, há sempre o acompanhar das palmas das pessoas. Vejamos o discurso de um pai-de-santo:

A participação dos terreiros na louvação se dá porque somos convidados por Fátima e por Júlia. Esta louvação significa a nossa busca para acabar o preconceito contra a umbanda e contra os nossos irmãos negros. Também serve para louvar o baobá que é uma árvore símbolo do povo africano e da sua luta contra as injustiças que sofreram. (Neto, 42 anos, solteiro, umbandista, segundo grau completo).

Terminado o discurso, segue o som dos tambores da umbanda. Novamente, há um breve silêncio. Mas, então, outro pai-de-santo inicia a sua fala, destacando a necessidade de se combater o preconceito contra a umbanda.

Estamos aqui reunidos buscando mostrar o que significa o culto afro-brasileiro. Como queremos que nossos irmãos deixem de ver a umbanda como uma religião baixa. (Patrício, 40 anos, solteiro, umbandista, segundo grau completo).

Em seguida, temos mais som dos tambores e as pessoas ficam de mãos dadas, atentas aos discursos seguintes. Seguindo o ritual, uma das organizadoras da louvação fala sobre a importância da união dos terreiros.

Esse dia 20 para nós é mais do que o encontro dos ancestrais. Nós que somos umbandista é o momento de buscar a confraternização entre os terreiros e a população de Mossoró. Para mim, está começando a nascer a questão da união dos terreiros da cidade de Mossoró. E o aparecimento deles em público para sair de esconderijo. (Júlia, 41 anos, solteira, umbandista, graduada).

Finalizando os discursos iniciais, outra organizadora do evento também enfatiza o significado da louvação ao baobá, deixando clara a ligação simbólica com a África, transfigurada pelo momento:

O baobá aqui está representado nesta cesta com flores e frutos que veio com os nossos irmãos e nossos ancestrais lá da África. Que eles traziam como lembranças do rompimento com suas famílias por causa da escravidão e do tráfico de escravos. E aqui plantaram essa árvore no Brasil. Esta árvore é uma árvore sagrada onde a gente deposita nossa referência ao nosso passado e aos nossos ancestrais que vieram como escravos. Para nós, este momento é como se nós retornássemos as nossas origens. Significa tentar encontrar o nosso passado. Porque se a gente pegar um branco ele sabe quem é o seu avô, seu bisavô e tetravô. Sabe da história da sua família. Mas se perguntarem a nós, a qualquer um de nós que está aqui, vai ser muito difícil a gente saber. Porque nós não viemos para cá porque quisemos. Nós fomos tirados dos nossos lugares e dos nossos ancestrais. Da sua família para vim para cá arrebatados. Para vim sofrer aqui. O baobá é esta referência ao nosso passado na tentativa de encontrar as nossas asas nesta história. Nós não vamos encontrar os nossos tataravôs. Mas vamos referenciá-los como negros, como pessoas que respeita as origens do povo africano aqui nesta cidade. (Fátima, 43 anos, casada, católica, pós-graduada).

Os discursos iniciais duram em torno de quarenta minutos. Nestes discursos, alguns pontos relevantes podem ser destacados. Um deles é a ênfase que os pais-de-santo dão à louvação ao baobá como significando um espaço de aproximação entre os terreiros de umbanda; e também como um momento para a umbanda ser publicamente visibilizada. Como geralmente os terreiros de umbanda se localizam em espaços afastados do centro da cidade, eles possuem pouca visibilidade pública. E como também são vítimas de muitos preconceitos religiosos e raciais, apresentar-se publicamente é importante para demonstrar que a umbanda é uma religião como qualquer outra e que não é expressão ou resquício do primitivismo da humanidade (Maggie, 2001). Outro ponto importante diz respeito ao fato de a louvação ao baobá expressar um momento no qual os militantes e os umbandistas buscam uma ligação simbólica com o continente africano. Assim, a louvação apresenta-se como um espaço de oposição a uma estrutura social hierarquizada e socialmente conflitiva no que diz respeito à umbanda e a cultura negra de modo geral. Se entendermos que os rituais configuram formas de afirmação simbólica da ordem social (Leach, 1996), pode-se dizer que a louvação ao baobá possui um significado de afirmação e de fortalecimento das expressões culturais afro-

brasileiras no contexto social de Mossoró. O baobá representa a África através da ideia de resistência e grandiosidade que são simbolizadas na árvore. Isso nos faz lembrar o estudo de Victor Turner (*apud* Peirano, 1993) sobre o simbolismo das árvores Ndembu. Ademais, Peirano (*ibid*) destaca que são recorrentes em muitas culturas os rituais que utilizam árvores em suas elaborações simbólicas.

Um fato destacado por Sansone (2007) nos processos de africanismos é justamente as diferentes formas que a África tem sido reinventada, dependendo das razões políticas envolvidas e das contingências sociais. A louvação ao baobá possibilita uma ligação com o continente africano através das lembranças da escravidão e dos laços de comunhão com as ancestralidades africanas, contextualmente recriadas pelos participantes do ritual. Desse modo, a louvação ao baobá nos remete a pensar nas forças sociais locais que influenciam as maneiras como as expressões culturais africanas têm sido classificadas e posicionadas nas diferentes regiões do Brasil (Sansone, 2007). A realização da louvação ao baobá instiga também em se pensar na relação entre rituais e ação social (Peirano, 2001). A louvação ao baobá possui ao mesmo tempo um significado de ligação simbólica com a África e um propósito de dar visibilidade a expressões culturais afro-brasileiras. De certa forma, a realização da louvação revela aspecto de um contexto no qual existem conflitos referentes à aceitação dessas expressões culturais pela sociedade local. Como os rituais são momentos de intensificação do que é usual na sociedade, eles refletem traços comuns a outros momentos ou situações sociais (Peirano, *ibid*). Assim, a louvação pode evidenciar elementos de uma sociedade na qual as expressões culturais afro-brasileiras são vistas de modo preconceituoso. Diante das dimensões sociais e simbólicas destacadas pela louvação, pode-se dizer que ela encena um momento de intensa reflexividade, colocando, através da dramatização social, possibilidades de criação e recriação de significados referentes à África e ao combate ao preconceito. Os discursos mostram aspectos de uma realidade cultural que transpõe as fronteiras do local e canaliza os fluxos culturais no Atlântico Negro refletidos por Gilroy (Gilroy, 2001; Hannerz, 1997).

Terminado esse primeiro momento da louvação, os tambores recomeçam os seus sons. Os umbandistas iniciam os vários pontos constituintes da louvação. Nesse momento são formados dois círculos ao redor do baobá. O primeiro círculo formado pelos umbandistas que entusiasticamente celebram os pontos da umbanda. O outro círculo é

formado pelas pessoas que não são participantes da umbanda, mas que prestigiam e festejam juntamente com eles aquele momento. Assim, a louvação, com muita festividade e alegria, começa a adentrar o início da noite. Com o passar do tempo os círculos começam a se fundir e formar apenas um. Um grande círculo cantando e celebrando a umbanda! Vale ressaltar que os umbandistas aparecem bem caracterizados, trajando os seus vestuários dos rituais da umbanda. Naquele momento, eles fazem questão de deixar bem claro para as pessoas presentes que são umbandistas. De fato, trata-se de um momento importante para a visibilidade da umbanda na cidade. Talvez a idéia de encorajamento seja realmente mais apropriada. Nas conversas que pude ter com eles durante a realização da louvação, ouvi de um umbandista a seguinte declaração, que enfatiza um pouco este sentido de encorajamento que estamos falando.

Eu acho que é a gente que tem preconceito. Porque hoje nós estamos realizando a Louvação à baobá e apresentando a nossa religião e não vir preconceituoso. O que a gente precisa é ter mais coragem e afirmar que somos umbandistas em qualquer lugar que estivermos presentes. (José, 28 anos, solteiro, umbandista, segundo grau completo).

Por ser num espaço público de grande movimentação de pessoas, a louvação provoca um momento de reflexividade para os umbandistas. Uma reflexividade na qual eles percebem a necessidade de lutar por mais visibilidade para a sua religião. Outro umbandista fez mais um comentário, realçando também o mesmo sentido de encorajamento que eles vivem durante a louvação.

Nós precisamos fortalecer mais este evento porque a umbanda sofre muito preconceito em Mossoró. Assim, a gente saindo para rua as pessoas ficam sabendo que nós somos umbandistas e o preconceito vai diminuindo. (Antônio, 27 anos, solteiro, umbandista, segundo grau incompleto).

É de fato um momento de reencontro simbólico, de fortalecimento de laços sociais provocado pela natureza ritualística da louvação. A alegria e a interação dos participantes possibilita a existência de momentos de reflexividade e de valorização das expressões culturais negras. Como diria Bhabha (1998), é uma situação de construção e de elaboração de novos discursos de africanidades, contrários à lógica excludente da modernidade.

Quando o tempo vai passando, aproxima-se aos poucos do encerramento da louvação. Transeuntes que passam pela Avenida da Estação das Artes e são atraídos pelo evento, fixam um olhar de estranhamento. Um olhar de quem não está familiarizado com aquele tipo de acontecimento. Muitas vezes, dizem frases preconceituosas tais como: *neste momento, eles não fazem macumba; eles estão somente se apresentando, não há perigo aí.* Às vezes, ficam rindo dos processos ritualísticos dos pontos da umbanda. Geralmente, estas pessoas não esperam a louvação terminar. Elas observam como se tivessem esperando algo espetacular ou exótico acontecer. Mas, parecem constatar que não vai acontecer nada de exótico e partem. Também passam pessoas na avenida, principalmente em carros ou motocicletas, que gritam frases e palavras de teor estigmatizante. Essas reações das transeuntes são instigantes para refletirmos a dimensão conflitiva que a louvação propicia. De certa forma, essas frases e atitudes preconceituosas apontam aspectos contraditórios da sociedade brasileira. Algo que Roberto Da Matta (1990) denominou de intermediação das contradições sociais brasileiras.

Os convidados dos pais-de-santo e das militantes negras ficam observando o decorrer da louvação e tirando fotos. São, na maioria, professores e estudantes universitários. A equipe da imprensa jornalística sempre está presente. Sua presença é requerida pelas militantes e é mais fortalecida pelo fato de existir um militante do *Negro e lindo* que é jornalista de um jornal local.

Em torno das dezenove horas, a louvação chega ao seu final. Terminam os pontos da umbanda, os tambores param também. Momento de abraços, agradecimentos e entrega de flores de baobá. Por vezes, arroz ainda é jogado sobre as pessoas. Cada um quer ganhar uma flor ou um fruto de baobá. É um gesto simbólico de comunhão com os ancestrais africanos. São flores e frutos de baobá que simbolizam um momento de ligação com uma África que somente através de um espaço ritualístico é revivido e atualizado. É, assim, um momento de fortalecimento dos laços simbólicos com a África, mas é também um momento de intensa confraternização entre as pessoas, momento onde refletem acerca do racismo, do preconceito e do imenso valor das expressões culturais negras para a sociedade brasileira.

4. Considerações finais

A louvação ao baobá cria um momento de dramatização permeado pelo sentimento de reencontro com a África e pelo desvelamento de conflitos raciais. Dessa forma, ela possui tanto uma dimensão simbólica, no tocante à construção de significados mediados pelo atlântico negro, como uma dimensão política senão claramente definida, mas implícita em sua organização e realização. Nessa ótica, a louvação se coloca como uma realidade capaz de abrir um campo rico de possibilidades simbólicas e políticas para os participantes, com especial destaque para os umbandistas. Talvez o fato dos terreiros terem assumido a completa organização da louvação venha mostrando um pouco essa dimensão. Como um momento de apresentação da cultura negra, apesar das tensões sociais vividas durante o ritual, a louvação acrescenta ao contexto de militância negra de Mossoró uma situação social demasiada próspera, sobretudo para os terreiros de umbanda, de elementos simbólicos e recursos políticos. Ela representa no contexto de Mossoró, junto com outras expressões culturais negras locais, a luta pela polifonia e pelo não cerceamento da inventividade e vivacidade da cultura negra. Configura, assim, uma realidade substantiva à criação e reinvenção de tradições e de laços simbólicos, relacionados com a historicidade e a narratividade africanas.

A etnografia da louvação ao baobá configura um momento muito rico e singular no contexto social de Mossoró, ressaltando e elaborando discursos sociais, ligadas à construção de imagens e discursos sobre o continente africano, sem tomar o passado como causa social de um possível devir histórico, mas apresentando-se através de um processo de renovação do passado. Ao se reportarem à África como um elo simbólico que dinamiza significações de suas ações políticas e formas identitárias, os participantes da louvação, especialmente os militantes negros e os umbandistas, evidenciam aspectos de um processo de construção e de ressignificação dos discursos sobre a África de forma a não estarem ligados a um *continuum* do passado ao presente. Essas pessoas fazem o que Bhabha chama de um processo de tradução cultural (1998), ou seja, a construção de novos discursos e práticas sociais galgadas por uma renovação do passado. Isso coloca a louvação ao baobá como um momento, de certa forma, estratégico para o combate às formas de obliteração da cultura e da história dos negros na cidade de Mossoró.

A Louvação ao baobá apresenta um micro-cosmo social bastante provocativo para se pensar sobre a criação de laços transnacionais baseados numa africanidade reinventada

e posta sobre outra perspectiva. Um olhar que não seja o do colonizador, mas de quem sofreu com as consequências da escravidão. É também um momento de aguçamento da memória da África, fazendo com que os participantes da louvação, com ênfase especial nos militantes negros e nos umbandistas, se sintam integrantes de uma comunidade negra global, ou seja, do chamado Atlântico Negro, conforme Paul Gilroy (2001). Como qualquer realidade etnográfica, a louvação ao baobá é muito instigante no tocante a possibilidade de se refletir acerca de processos de criação de discursos e práticas ligados à simbolização da África como sendo um elo de pertencimento para as populações oriundas da diáspora negra.

Seja como espaço estratégico para visibilidade da umbanda na cidade, seja como um recurso à formação de laços simbólicos com uma África originária e mítica, a louvação ao baobá se apresenta como realidade capaz de fomentar processos reflexivos ambivalentes no sentido de mostrar aspectos culturais de uma sociedade marcada pela discriminação, mas que ao mesmo tempo está absolvida na cultura que pretensamente busca negar. No entanto, a louvação ao baobá, de certa forma, marca um processo de questionamentos, um momento discursivo, no qual a cultura negra é afirmada através de um fluxo de símbolos que não são propriamente da cultura local, mas que se inserem na lógica ambivalente da formação de identidades transnacionais.

Referências bibliográficas

BHABHA, K. Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. **Revista religião e sociedade**. Rio de Janeiro, n. 12, v. 1, p. 2-21, ago 1985.

CASTRO, Carla Yara F. **A explosão urbana de Mossoró e os efeitos sobre seu entorno: um desafio a sustentabilidade**. Diss. (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 2000.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1990.

DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. **O idiota**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FRY, Peter. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**. São Paulo: Editora 34/UCAM, 2001.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p.7-39, abr 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000100001. Acesso em: 20 de fev 2011.

KERTZER, David. **Ritual, Politics and Power**. New Haven: Yale University Press, 1988.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um Estudo de Ritual e Conflito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

PEIRANO, Mariza. Temas ou teorias? o estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos: revista de antropologia social**, Curitiba-PR, v.7, n.2, p.9-16, jun 2006. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/campos/issue/view/551>. Acesso em: 23 de fev 2011.

_____. As árvores Ndembu: uma reanálise. **Anuário Antropológico 90**, Rio de Janeiro, p.9-64, 1993.

_____. Rituais como estratégias analíticas e abordagem etnográfica. In: **O Dito e o Feito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

SANSONE, Lívio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Rizoma**. Disponível em: <http://www.rizoma.net/interna.php?id=197&secao=afrofuturismo>. Acesso em 8/03/2007.

VELHO, Gilberto. **Projetos e metamorfoses: Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

Os estudos pós-coloniais, a antropologia e o sujeito subalterno

Bruno Goulart Machado Silva
Mestre em Antropologia Social (UFRN)
bruno_cidao@hotmail.com
Maíra Samara de Lima Freire
Mestre em Antropologia Social (UFRN)
samarafreire@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como intuito dialogar com o que ficou conhecido como estudos pós-coloniais e a sua interface com a Antropologia. Por meio da análise de determinados teóricos que estão inseridos dentro da proposta dos estudos pós-coloniais, procuramos compreender como eles podem lançar luz ao campo antropológico - colocando em evidência questões relacionadas à autoridade etnográfica, à construção do outro, e à etnografia como práxis. O que propomos é uma reflexão sobre como seria possível uma etnografia crítica que desconstruísse a autoridade etnográfica e restituísse a subjetividade de sujeitos subalternos. Pretende-se ver a etnografia como instrumento de diálogo com o subalterno e o lugar da crítica cultural.

Palavras-Chave: Estudos pós-coloniais; Antropologia; Representação; Subalternidade e Autoridade Etnográfica.

Abstract

This paper aims at dialoguing with what has come to be known as postcolonial studies and its interface with Anthropology. Through the analysis of certain theorists that are inserted within the proposal of postcolonial studies, we sought to understand how they can shed light on the anthropological field - highlighting issues related to ethnographic authority, to the construction of another, and to ethnography as praxis. What we propose is a reflection on how it would be possible for a critical ethnography that deconstructed ethnographic authority and restored subjectivity of subaltern subjects. We intend to see ethnography as a tool for dialogue with the subaltern and the place of cultural criticism.

Keywords: Postcolonial Studies; Anthropology; Representation; Subalternity and Ethnographic Authority.

Ceguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos (Franz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. 2008)

Este artigo tem como intuito dialogar com o que ficou conhecido como estudos pós-coloniais e a sua interface com a Antropologia. Por meio da análise de determinados teóricos que estão inseridos dentro da proposta dos estudos pós-coloniais, procuramos compreender como eles podem lançar luz ao campo antropológico - colocando em evidência questões relacionadas à autoridade etnográfica, à construção do outro, e à etnografia como práxis. O que propomos é uma reflexão sobre como seria possível uma etnografia crítica que desconstruísse a autoridade etnográfica e restituísse a subjetividade de sujeitos subalternos. Pretende-se ver a etnografia como instrumento de diálogo com o subalterno e lugar da crítica cultural, ou como sugere Richard Johnson, a etnografia como produção de conhecimento útil (2006)¹.

I

Muitos dos autores que conhecemos como pós-coloniais podem ser associados a uma proposta teórica e multidisciplinar que ficou conhecida como os estudos culturais². Institucionalizado através do *Centre for Contemporary Studies* (CCCS) da University of Birmingham, os estudos culturais como prática teórica se espalharam pelas mais diversas regiões do mundo. O CCCS foi fundado em 1964 por Richard Hoggart. Influenciado pelos estudos dos meios de comunicação de massa (*mass media*), pela crítica literária e como fruto da “nova esquerda”. A preocupação temática inicial dos

¹Johnson não coloca a questão do conhecimento útil no sentido utilitarista, mas utiliza a palavra para ilustrar aquilo que Bhabha chama de compromisso com a teoria (2007). Sua ideia de utilidade do conhecimento é traçada em oposição a uma produção de conhecimento que tem como finalidade expor pesquisas ao público acadêmico; é em um sentido que trabalha contra aquela ideia de que o conhecimento pode ser separado do resto do mundo. Sua proposta é de uma produção de conhecimento que assuma sua práxis inevitável.

² Apesar de o pós-colonial tornar-se assim identificado a partir de meados dos anos 1980 os tópicos que discutiam já estavam presentes em muitos autores. Nós, das mais diversas regiões do “terceiro mundo”, tivemos nossos “autores pós-coloniais” até mesmo antes da década de 1980. Para citar alguns exemplos de intelectuais com preocupações que se aproximam dos autores pós-coloniais podemos citar Angel Rama (2000), Franz Fanon (2008), Alfredo Bosi (1992), entre outros, que já faziam a crítica a uma colonialidade do saber, do papel público do crítico e dos efeitos do discurso no processo de construção do lugar subalterno.

estudos culturais era com a reconstrução da história da classe operária inglesa³. Contudo, se em um primeiro momento os estudos culturais tiveram, em sua temática, um olhar voltado para a classe, na segunda geração do CCCS seu esforço se deu em discutir a classe articulada com outros marcadores identitários, como raça, gênero e etnia. No ensaio *Coming of age in Birmingham* (1992), um ensaio escrito a quatro mãos, os autores apontam essa mudança como fruto do impacto do feminismo e das teorias “pós” (pós-estruturalismo, pós-modernismo, pós-capitalismo, etc) (1992, p.264). Associado a esse momento do CCCS podemos apontar o trabalho de Paul Gilroy, que aponta a necessidade de ultrapassar as perspectivas nacionais e nacionalistas (2001, p.42). Nessa geração estão presentes autores como Said, Bhabha e Stuart Hall, todos *halfies*, para usar uma expressão de Lila Abu-Lughod (1991), que utiliza a expressão muito menos como uma questão de miscigenação e mais como a convivência e articulação de modos de entendimento cultural-intelectual distintos. Em linhas gerais, como aponta Marcon (2011), a principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal, que perpassa a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política. Apesar de que algumas tendências à ênfase em cada uma dessas disciplinas dependem do momento e do lugar no qual se desenvolve os estudos culturais (nos E.U.A., por exemplo, a disciplina que recebeu grande ênfase foi a psicanálise). Não queremos aqui mostrar o desenvolvimento do centro⁴ e a contribuição de cada uma destas disciplinas, mas apontar que o momento etnográfico de centro é crucial para o desenvolvimento das análises dos estudos *texto* (Lave, Duguid, Fernandez e Axel, 1992, p.273) – tendência textual gerada pela influência da teoria do discurso (Idem, Ibidem, p.264). O que abriu possibilidades para se pensar termos como *agência* e *resistência*.

Curiosamente a influência de um projeto multidisciplinar colocada pelos estudos culturais é singela na antropologia enquanto disciplina acadêmica. Existe é claro uma maior elasticidade nas fronteiras acadêmicas, mas a proposta dos estudos culturais de aproximar a crítica literária, teoria social, etnografia e análise do discurso em nome de

³ Ilustrativo disso é a obras de um dos pais fundadores dos estudos culturais: *The making of the english working-class*, 1963, de E. P. Thompson.

⁴ Esforços nesse sentido foram feitos por Richard Johnson, *O que é afinal estudos culturais?* (2006), Stuart Hall, nos ensaios reunidos na segunda parte do livro *Da Diáspora* (2008), e no ensaio *Coming age in Birmigham* (1992).

uma grande síntese que dê conta de um complexo material empírico (Nugent, 1997, p.1), não é levada ao máximo dentro da antropologia no geral, que se contenta em fazer trabalhos muito mais interdisciplinares, ao invés de *multi*. Por exemplo, apesar da presença massiva, em citações e bibliografias de curso, de nomes como o de Bhabha, Hall e Said, principalmente, na produção antropológica as críticas desses autores são muitas vezes tomadas como celebrações pós-modernas, e não problematizam justamente a questão colocada pelo momento pós-colonial dos estudos culturais, que é a do eurocentrismo no conhecimento, que por sua vez ocasionou numa crítica radical aos projetos disciplinares (uma “lealdade” para com o contexto empírico mais do que com tradições disciplinares)⁵. O pós-colonial é muitas vezes reapropriado, na antropologia, com finalidades meramente teóricas que esvaziam o poder crítico dessas teorias, ou para utilizar uma expressão de Bhabha (2007) não tem um “compromisso com a teoria”. Apesar dos autores dos estudos culturais terem sido inseridos nos debates antropológicos, eles são reapropriados como pós-modernos, muitas vezes a partir de um caráter celebratório do multiculturalismo neoliberal. A discussão que se deu desses autores giram mais em torno de assuntos como a subjetividade do antropólogo em campo, do que do lugar subalterno dos “nativos” e do lugar seguro do antropólogo como autor⁶ - isso é válido, principalmente, para a antropologia americana pós-década de 1960.

Isso não significa que a antropologia não teve seu momento crítico e sua crise de legitimidade. Não podemos negligenciar o papel que teve a descentralização da antropologia, ou seja, a sua consolidação em países periféricos. O momento histórico de independência e a produção antropológica no dito terceiro mundo abriu possibilidades para críticas ao modo como a antropologia operava fora das metrópoles, surgindo espaços problemáticos de produção etnográfica que rompiam com a dicotomia

⁵ É importante fazer uma advertência ao leitor aqui. Estou generalizando a antropologia enquanto disciplina. Mas ela deve ser relativizada de contexto para contexto. No Brasil, por exemplo, os ensaístas adiantam em muitos anos a proposta multidisciplinar dos estudos culturais. Temos intelectuais exemplares que fazem um esforço nessa direção, como exemplo podemos citar o nome de Antônio Candido e Roberto Schwarz. Para essa aproximação entre estudos culturais e esses autores ver a décima lição do livro de Maria Elisa Cevalco (2003), *Dez lições sobre estudos culturais*.

⁶ José Jorge de Carvalho argumenta sobre o caso da antropologia brasileira que “o que se incorporou [dessa crise científica] foi muito mais uma espécie de empatia com o nativo, os etnógrafos se colocando subjetivamente na sua pesquisa de campo, mas sempre aspirando preservar para si o lugar de autor seguro e incontestado” (1999, p. 6)

antropólogo-nativo, e criticando o próprio termo nativo⁷. Isso possibilitou colocar a questão de como os trabalhos monográficos *interpretavam* e *representavam* o outro, problematizando, assim, a própria noção de alteridade. A problemática que aparece aqui é a crise da autoridade etnográfica, destacando o deslocamento do lugar daquele que enuncia - do centro para periferia - e minando a autoridade do centro. Porém se em um primeiro momento essas dicotomias levantaram polêmicas, passada a euforia, a incerteza disciplinar se transformou numa incerteza subjetiva; os antropólogos precisavam se “posicionar” melhor em campo e teoricamente para restituir sua autoridade e cientificidade. Ilustrativos desse caso, da passagem de um momento de certeza para um momento de “incerteza antropológica”, podem ser expressos nas figuras de Malinowski e Geertz.

II

Malinowski em seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) tinha certa fé de que fazia uma descrição da *vida* dos “seus nativos”⁸, que, de certa forma, eram “seus” por serem criações suas. Muitos anos depois, Geertz iria escrever que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão” (1989, p.25). Assim o trabalho etnográfico não dependeria de uma empatia, uma aptidão inerente do antropólogo, para ter sua eficácia, e sim de uma boa interpretação. Essa é a crítica que faz Geertz de Malinowski no seu ensaio seminal “*Do ponto de vista do nativo: a natureza do entendimento antropológico*” (2002). A passagem de Malinowski para Geertz pode ser tomada como metáfora do reconhecimento de que “experience is made text, [e com isso] lifes becomes genre” (ARDENER, 1985, p.52).

Apesar da diferença entre os dois autores, contudo, suas propostas etnográficas têm muito em comum. Tanto Malinowski quanto Geertz se ocupam de captar a diferença

⁷ Para uma crítica à noção de nativo de dentro da antropologia ver Arjun Appadurai, “Putting Hierarchy in Its Place” (1988).

⁸ E preciso ponderar a afirmação aqui. O pai do trabalho de campo já chamava a atenção para a subjetividade do antropólogo em campo na introdução do seu *Argonautas*. Segundo ele: “Em relação ao método adequado para observar e registrar *estes aspectos imponderáveis da vida real e do comportamento típico*, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados” (1978, p.31). Porém mais a frente o autor dá uma solução metodológica para o problema da subjetividade, o registro dos fatos no caderno de campo: “E se, paralelamente ao registro de fatos normais e típicos, fizermos também o registro dos fatos que representam ligeiros e acentuados desvios de norma, estaremos perfeitamente habilitados a determinar os dois extremos da escala da normalidade” (1978, p.31).

constitutiva dos nativos. Apesar de Geertz problematizar melhor e ser mais crítico à questão da “realidade” do texto, do que Malinowski, ele ainda pretendia manter

a análise das formas simbólicas tão estreitamente ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum, e organizá-la de tal forma que as conexões entre as formulações teóricas e as interpretações descritivas não sejam obscurecidas por apelos às ciências negras (mágicas). (GEERTZ, 1989, p. 40)

Sua ideia de etnografia, também, não questiona a posição subalterna do nativo. Geertz critica a certeza empírica das fontes etnográficas, porém não reconhece as “condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade” (CARVALHO, 1999, p.16). O problema da crítica de Geertz é que apesar de reconhecer que a etnografia é uma representação, uma forma de interpretação, ele não problematiza as implicações desse processo. O que leva a uma ausência de discussão, em sua obra, de relação entre cultura e poder. A passagem de Geertz sobre a “trama dos carneiros” em *A interpretação das culturas* (1989, p.17-8-9) pode ilustrar melhor esse ponto. Para ele o que a narrativa mostra é “uma situação na qual o desentendimento sistemático reduziu uma forma tradicional a uma farsa social. O que levou Cohen [o protagonista da estória que reivindicou os carneiros] a fracassar, e com ele todo o antigo padrão de relações sociais e econômicas dentro do qual ele funcionava, foi uma confusão de idiomas” (1989, p. 20). Sua ausência de uma problemática do poder no seu conceito de cultura o levou a interpretar um exemplo do poder colonial, como uma simples confusão de idiomas. Tudo se passa como se a violência contra Cohen fosse gerada por uma falta de conhecimento da cultura tradicional a qual ele pertencia que, ironicamente, um pouco de conhecimento antropológico poderia resolver. Sua noção de cultura (as teias de significados que nós mesmos tecemos) é totalmente desvinculada de uma discussão de poder. Contudo, o trabalho de Geertz é importante nesse cenário porque ele abre as portas para uma crítica da autoridade etnográfica e do texto antropológico, que irá tornar contornos mais nítidos e críticos no livro de organização de James Clifford e George Marcus, *Writing Culture* (1986), fruto do seminário avançado que aconteceu em 1984. O livro reúne diversos ensaios com ênfase no processo de escrita antropológica, mas ainda assim não se posiciona de maneira crítica no debate da relação entre cultura e poder. Apesar de Clifford reconhecer na introdução do livro a escrita antropológica como uma “verdade parcial”, é apenas com a crítica de Lila Abu-

Lughod (1991) de que o texto etnográfico não é apenas uma “verdade parcial”, mas uma “verdade posicionada”, que a problemática do poder vai ser inserida no debates.

O problema desse momento da antropologia americana é que ela foi incapaz de problematizar a noção de representação de uma maneira que levasse em conta suas implicações políticas, ou seja, ela não foi capaz de reconhecer que se a vida se torna texto, o texto se torna vida; a representação tem materialidade.

Segundo Spivak a representação carrega dois sentidos: “a representação como ‘falar por’, como ocorre na política, e representação como ‘re-representação’, como aparece na arte ou na filosofia” (2010, p.31). A partir dessa ideia ela faz uma discussão com Marx em *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte* (2000) onde ele elabora esses dois sentidos, nas palavras de José Jorge de Carvalho, como

Vertretung, que é a representação enquanto uma procuração passada a terceiros, típica da representação política das minorias diante do Estado; e a Darstellung, que é a representação enquanto um modo de retratar os sujeitos representados por seu porta-voz, o qual inevitavelmente deve também auto representar-se como sujeito histórico nesse processo, na medida em que deve também identificar-se como membro da categoria genérica de seus representados. (CARVALHO, 1999, p. 10)

Ambos os sentidos não poderiam se dissociar entre si nem de seus efeitos políticos. Foram esses efeitos políticos da representação, nos seus dois sentidos, que fogem pelos dedos da antropologia americana, apesar de toda sua discussão epistemológica e da autoridade etnográfica. A preocupação de Geertz funcionava, a grosso modo, da seguinte forma: sua preocupação era se os nativos estão bem *re-presentados*⁹. Entretanto a representação como ‘falar por’ retorna em sua proposta disciplinar na forma de uma fantasmagoria, fazendo do interpretativismo uma ciência assombrada. Porque mesmo que sua proposta fosse a de fazer uma *descrição densa* “ligadas quanto possível aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas”, sua obra tem uma repercussão ideológica, no sentido proposto por Zizek (2007), que não pode ser negligenciada. E é esse uso ideológico, o “modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação” (ZIZEK, 2007, p.13), de sua obra que faz da sua

⁹ Utilizaremos no texto re-presentar e representar como forma de diferenciar os dois sentidos da palavra. Uma ideia que não é minha essa distinção na escrita e sim dos tradutores de Spivak para o português.

re-presentação também uma representação, querendo ele ou não. E mais ainda, faz da voz dos nativos uma voz silenciada, ou que só pode falar “de forma absurda pelo intelectual que não pode representá-la [o]” (SPIVAK, 2010, p.70). E essa representação o coloca como a alteridade, o outro imaculado, com fronteiras convenientes, passível de se tornar sistema através do texto.

Geertz se esforçou muito na tentativa de otimizar a representação etnográfica, através de discussões sobre a subjetividade no campo, porém pouco esforço foi feito para traçar uma crítica da representação como um mecanismo de dominação e criação do outro. Nem mesmo em *Writing Culture* uma discussão mais profunda da ideia de representação e do conceito de cultura foi levada à cabo sob um viés crítico. Ou seja, que levasse em conta o processo de produção de diferença. Essa crítica irá ser feita em outro momento no ensaio de Lila Abu-Lughod “Writing against culture” (1991). Discussão essa presente nos trabalhos de influência da análise do discurso do CCCS, que deram conta muito bem, mesmo que apenas do ponto de vista da produção, da dinâmica da diferença. Dessa forma o excesso de análise do discurso, tão caro ao centro, se constitui numa das ausências mais graves na antropologia. A centralização no método etnográfico impediu que essa produção antropológica enxergasse o complexo material empírico que tinha em mãos de uma perspectiva mais panorâmica (APPADURAI, 1999, p.311-328).

Por fim gostaríamos de chamar a atenção para mais uma crítica com relação ao tratamento do sujeito “etnografado”. Em linhas gerais podemos resumir esse percurso da seguinte maneira; se para Malinowski o sujeito pesquisado era aquele que provinha ao antropólogo informações e para Geertz interpretações, para ambos, o que se buscava era a construção de um sistema (mesmo que Malinowski entendesse esse sistema como a “vida dos selvagens”, enquanto para Geertz o percebia enquanto uma abstração). Na perspectiva aqui exposta gostaríamos que entendêssemos este sujeito como um crítico cultural. Aquele que analisa eventos e atos de sua vida, que possui uma *agência*¹⁰.

O que nos é provido pelos sujeitos da pesquisa etnográfica não são apenas versões/interpretações da briga de galo na balinesia, por exemplo, mas opiniões e posicionamentos sobre o evento. O que faz do informante, assim como os antropólogos,

¹⁰ Para uma discussão detalhada da ideia de *agência* e sua trajetória na antropologia ver o artigo de Sherry Ortner “Making gender: toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., Theory of Practice” (1996).

não apenas produtores de *partial truths* (Clifford, 1986), mas também de *positioned truths* (ABU-LUGHOD, 1991, p. 142). E por isso são críticos culturais, pois estão expressando suas opiniões a respeito de certos eventos.

Um exemplo brilhante de trabalho que busca unir uma discussão tanto do ponto de vista da produção do discurso, como da performance deste mesmo é o clássico livro de Fanon, *Pele Negra, Máscaras brancas* (2008). Franz Fanon nasceu em 1925 na Martinica, ilha do Caribe que pertenceu à França. Serviu o exército francês na II guerra mundial, depois se mudou para a Argélia. Em *Pele negra, Máscaras Brancas*, obra de 1952, o autor irá problematizar o racismo e os efeitos da colonização, tratando da relação entre colonizador (branco) e o colonizado (negro). A partir de uma psicologia do colonizado ele aborda a mitificação, o complexo de inferioridade e a dependência do colonizado. Seu livro é uma espécie de manifesto da descolonização das mentes negras. Uma obra a frente de seu tempo e espaço, que se destinava a ser sua tese de doutorado, mas foi vetada pela comissão julgadora que preferiam uma abordagem mais “positivista”¹¹. Na introdução da obra Fanon diz: “Porque escrever esta obra? Ninguém a solicitou. E muito menos aqueles a quem ela se destina. E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que digo vou tentar prová-lo” (2008, p.25). O trecho mostra a feliz união de análise e projeto político do/para o contexto colonial, com uma forte inspiração psicanalítica.

O autor lança o olhar para outro mundo de possibilidades tendo como inspiração o movimento político da Negritude de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, ex-presidente do Senegal, entre outros. Seu livro é uma crítica a produção discursiva do negro por parte do domínio colonial. Contudo, ele é também uma crítica ao negro que veste as máscaras brancas para poder existir frente ao outro, aquilo que Bhabha interpreta como uma das três condições inerentes ao *processo de identificação*, que é “aceitar o convite do colonizador à identidade” (2007, p.76).

Apesar do apelo romântico típico do existencialismo do momento, o interessante neste trabalho é que apesar de não ser uma etnografia de um evento específico, mas exemplos de várias situações da vida real que presenciou durante sua trajetória individual, ele

¹¹ Ver o prefácio de Lewis Gordon à obra de Fanon, p. 13, livro *Pele negra, Máscaras brancas*, da edição citada na bibliografia.

apresenta uma interessante análise dos efeitos da representação e do discurso - que perpassa pela representação política, pelos significados dado ao negro, ao branco e a auto-representação que faz o negro. Seu livro nos faz inseri-lo dentro da discussão do que mais tarde ficou conhecido como teoria pós-colonial. Como projeto político podemos entendê-lo como uma tentativa de esboçar um outro lugar e uma outra subjetividade ao negro, através de uma crítica ao discursivo colonial e imperialista, e à sua encenação. É perceptível visualizar em *Pele negra, Máscaras Brancas* a fala enquanto instituidor de posições e espaços de performance. Espaços estes, e aqui reside o aspecto inovador do trabalho de Fanon, que são reforçados no momento da encenação do livro. Assim podemos ver em Fanon um esboço de um modelo teórico que levasse em conta não apenas o momento discursivo de construção da diferença, mas também a *agência* dos sujeitos quando encenam esse discurso¹². Esse projeto irá ser encontrado no cerne da proposta dos estudos culturais; dar conta de um conceito de cultura dinâmico - construído numa relação dialética entre discurso¹³ e sujeitos - no qual sua discussão passe necessariamente pelo poder.

Outro trabalho digno de nota é o de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro* (2001). Lá encontramos forte a ideia de que os informantes não apenas fazem coisas, mas também pensam e refletem sobre elas, se posicionam diante delas, assumindo o papel de críticos culturais. O livro pode ser lido aqui como o antropólogo que não apenas leva a crítica dos informantes a sério, como se posiciona dentro dessas críticas. A sua discussão a respeito do *jazz* é ilustrativo dessa negociação das críticas entre os sujeitos da pesquisa, e o modo como ele se posiciona com relação a elas. A respeito do *jazz* ele afirma:

[Wynton] Marsalis afirmava que o jazz fornece um repositório essencial de valores culturais negros mais amplos, ao passo que [Miles] Davis insistia na priorização das inquietas energias criativas que poderiam manter em xeque o processo corrosivo de reificação e mercantilização. A defesa articulada e bem-vestida da “tradição do jazz” feita por Marsallis foi desconsiderada por Davis como um pastiche seguro, tecnicamente sofisticado de estilos anteriores. Não

¹² Uma advertência deve ser feita. Apesar de Fanon ter prestado atenção à questão da *agência* (mesmo que ele assim não a nomeasse) ele está mais interessado em como a agência reproduz a “estrutura” - o discurso colonial -, para usar uma expressão de Ortner, ele está interessado em analisar a prática (a agência dos sujeitos subalternos) como um *loop* (1996, p.17)

¹³ Embora alguns autores, como Sherry Ortner (1996), prefiram colocar essa dialética nos termos “estrutura” e sujeitos/prática, optamos pelos termos discurso e sujeito porque são eles o “material empírico” que nos possibilita trabalhar a “estrutura” e a prática.

com a justificativa de que ela era inautêntica, o que havia sido a acusação crucial de Marsallis contra a produção de *fusion* [fusão] [nota do tradutor do livro] de Davis, mas porque essa era sentida como anacrônica [...] [...] as culturas negras têm encontrado grande dificuldade em perceber que os deslocamentos e transformações celebrados na obra de Davis depois de *In a Silent Way* [...] são inevitáveis, e que os processos de desenvolvimento considerados pelos conservadores como contaminação cultural podem de fato ser enriquecedores ou fortalecedores. (GILROY, 2001, p.200-1)

A citação é exemplar do que propomos que tomemos como exercício etnográfico permanente, onde dialogamos com os sujeitos de pesquisa (tomando-os como críticos culturais) e nos posicionando diante deles (também como críticos culturais). O que nos permite nos posicionar criticamente tanto com relação ao desdém à agência do sujeito (sintomático disso são termos como “nativo” e “informante”) como em relação a um risco de romantizar seus discursos e posicionamentos. Como argumenta Bourdieu:

Os intelectuais odeiam e desprezam os trabalhadores [leia-se os sujeitos de pesquisa], ou os admiram demais – o que é um modo de desprezá-los. É muito importante saber essas coisas; e assim, por essa razão, o processo de autocrítica, que se pode praticar estudando a mente intelectual acadêmica é vital. É, por assim dizer, uma condição pessoal necessária para qualquer tipo de comunicação sobre a ideologia (BOURDIEU em entrevista à EAGLETON, 2007, p.274)

O que encontramos nessas duas obras aqui indicadas são exemplos de produções intelectuais que ultrapassam aquela divisão imaginária entre teoria e atuação política, a qual se refere Bhabha (2007), e transformam a teoria num espaço abertamente de empoderamento. Tomamos os livros de Gilroy e Fanon como propostas para se produzir uma antropologia que escape daquela “pressuposição prejudicial e autodestrutiva de que a teoria é necessariamente a linguagem de elite dos que são privilegiados social e culturalmente” (BHABBA, 2007, p.43).

A ideia aqui é tentar produzir uma etnografia enquanto crítica cultural. Essa proposta de fazer da antropologia um espaço de crítica cultural não é nova, essa discussão pode ser encontrada na forma de projeto no livro de George Marcus e Michael Fischer *La antropologia como crítica cultural* (2000). O livro tem sua primeira publicação em 1986, dois anos depois do seminário avançado que deu origem ao livro *Writing Culture*. No livro, os autores argumentam que a ideia da etnografia como crítica cultural é de longa data, mesmo aparecendo de forma marginal: com suas descrições e análises de outras culturas “*los etnógrafos tenían un programa marginal o encubierto de crítica de su*

propia cultura, esto es, de la vida burguesa y de clase media de las sociedades liberales de masas engendradas por el capitalismo industrial” (2000, p. 169), apesar de que esse projeto não fosse levado tão à sério, limitando essa comparação apenas às conclusões dos trabalhos, geralmente (2000, p. 169). Segundo os autores:

La crítica cultural que la antropología propuso en el pasado [...] se entregó con demasiada frecuencia a su romanticismo intercultural: la crítica de la sociedad contemporánea desde el punto de mira de una otredad más satisfactoria, sin considerar con mucha seriedad las posiciones reales de transferir o implementar esa otredad en un marco social muy diferente. (2000, p.175)

A partir desse quadro a proposta dos autores é desenvolver formas de críticas culturais mais eficazes, que levem em conta a crítica cultural no sentido esboçado acima pelos autores: de que a diversidade cultural pode “*ser mejor comprendida a la luz de las otras*” (2000, p.202). Nossa ideia de crítica cultural se afasta aqui do projeto dos autores porque sua proposta ainda leva em conta a etnografia enquanto uma produção de sistemas passíveis de serem comparados e contrastados, mesmo que com finalidades críticas. A ideia da antropologia como crítica cultural aqui presente deve ser entendido como um esforço que; primeiro, traga os sujeitos de pesquisa ao mesmo patamar crítico que os antropólogos, desviando-se daquele preceito de que o sujeito em questão tem um olhar “natural”, irrefletido e direto; segundo, que procure romper com a dicotomia, nós/outros, tão problemática na antropologia do “terceiro mundo”; e, em terceiro, que escape do projeto antropológico de que o a etnografia deve(ria) construir sistemas, por mais abstrato que isso possa ser. Façamos nossas as palavras de José Jorge de Carvalho de que o papel da antropologia nesse debate é de que “ouçamos e tentemos inscrever as vozes ainda não inscritas no cânone” (1999, p. 23).

III

Acreditamos que é nesse sentido que a etnografia pode ajudar nesse processo. Porque se na tradição dos estudos culturais num dado momento o esforço maior foi em torno de construir releituras de texto canônicos¹⁴, com o auxílio da antropologia se tornou possível um passo em direção às vozes ainda não inscritas no cânone acadêmico e

¹⁴ Ver por exemplo Edward Said, *O Orientalismo*, 2007.

literário¹⁵. Três elementos são essenciais, acreditamos, para que possamos obter êxito nessa direção:

(I) O reconhecimento de que o que foi construído como “nativo” muitas vezes ocupou uma posição subalterna. Ou seja, precisamos prestar atenção no caráter construído e relacional da diferença, muito bem ilustrado por Fanon. E que o sujeito subalterno é aquele pelo qual o *processo de identificação* que construiu sua posição hierarquicamente, delimitou-o como alteridade, como aquilo que não é a norma. Assim o homem negro é oposto ao sujeito branco moderno. Assim o sujeito subalterno é chamado a ocupar sua posição no momento da afirmação do ocidente como sujeito universal. A ideia de universalidade se torna uma ideologia¹⁶ funcional ao projeto (neo)colonialista. É nesse momento que surge a *mimese* dos sujeitos subalternos, que se vêm obrigados a performatizar suas subjetividades dentro de limites discursivos produzidos historicamente. Porém a *mimese* aqui não deve ser lida como a reprodução mecânica do discurso, mas reconhecendo que:

O efeito da mímica sobre a autoridade do discurso colonial é profundamente perturbador. Isto porque na ‘normalização’ [...] do sujeito colonial, o sonho da civilidade pós-iluminista aliena sua própria linguagem [...] e produz um outro conhecimento de suas normas. (BHABBA, 2007, p.130)

(II) Para isso, cremos ser preciso a crítica a um projeto etnográfico que tem como meta a construção de um *sistema cultural*. Não nos referimos aqui apenas ao reconhecimento de que o sistema não é um todo, que seu significado é distributivo e que suas fronteiras são mais fluidas do que imaginaram os antropólogos, mas a um abandono da visão na qual a etnografia é o método para dar uma forma sistemática à cultura ou à sociedade.

Trata-se então de abandonar aquela noção de que os informantes provêm matérias primas a serem trabalhadas. Porém, não se trata aqui apenas de reconhecer que os

¹⁵ E apesar dos antropólogos demonstrarem um interesse por esses povos não inseridos no cânone, eles não foram vistos como sujeitos dotados de opiniões. Foram vistos como reflexos de uma cultura passível de ser transformada em sistema.

¹⁶ Ideologia aqui no sentido proposto por Slavoj Žižek, o qual “uma ideologia não é necessariamente ‘falsa’: enquanto seu conteúdo positivo, ela pode ser ‘verdadeira’, muito precisa, pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o *modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação*. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo [...] é funcional com respeito a alguma relação de dominação social (‘poder’, ‘exploração’) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta*” (2007, p.13-4).

“nativos” constroem seus modelos “caseiros”. Tratar os discursos ou memórias como simples matérias primas ou modelos é subestimar os discursos que encontramos. O que nos é revelado são posições; opiniões que são manifestadas; são críticas culturais que os sujeitos fazem de si, críticas nas quais são acionados poderosos processos de identificação, construídos historicamente, com sua particularidade contextual. O que se verbaliza ou se encena são ao mesmo tempo reificações e deslocamentos do discurso - aquilo que Rita Segato chama de “*performance* defeituosa” (2007, p.145). Por isso a proposta etnográfica visa reconhecer essas vozes e performances e tenta abrir um espaço de diálogo, onde também nos posicionamos diante dos discursos e/ou críticas que nos são apresentadas. Precisamos sempre nos lembrar que esse espaço é extremamente problemático, o antropólogo não é um ser transparente que coloca à disposição de setores excluídos o acesso à fala, ele está intermediando essa fala, se posicionando diante delas, e assumindo que também faz crítica cultural, por isso o intuito não é uma proposta demagoga de dar voz ao subalterno, mas de buscar um diálogo com ele.

(III) O que se propõe é reconhecer, então, a etnografia como um espaço de diálogo. Um local dialógico onde se podem abrir espaços de fala muitas vezes obliterados. A proposta é aceitar o convite de Bhabha a um compromisso com a teoria. Não se trata aqui apenas de construir espaços de garantia de escuta à voz subalterna paralelos à atividade acadêmica, - que já é uma longa tradição da antropologia, principalmente a do “terceiro mundo” - mas de fazer do espaço acadêmico um lugar de intervenção. Mas não uma intervenção da “lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o “político” como uma forma de cálculo e ação estratégica dedicada à transformação social” (BHABHA, 2007, p.48). E sim de uma intervenção a qual reconhece que:

A linguagem da crítica é eficiente não porque mantém eternamente separados os termos do senhor e do escravo, do mercantilista e do marxista, mas na medida em que ultrapassa as bases de oposição dadas e abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo para se falar de forma figurada, onde a construção de um objeto político que é novo, *nem um e nem outro*, aliena de modo adequado nossas expectativas políticas, necessariamente mudando as próprias formas de nosso reconhecimento do momento da política. [...] a história está *acontecendo* - no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico. (BHABHA, 2007, p.51)

O que tentamos argumentar, de forma breve, foi a nossa tradução das chamadas teorias pós-coloniais e de sua relação com a antropologia. A proposta é de produzir teoria onde se questione as ideias de um sujeito universal e de encarar a teoria como “a atividade de teorizar, de continuar pensando, em vez do ponto final da produção de um modelo teórico último” (HALL, 2008, p.355). O que tentamos mostrar é uma proposta de descolonização do saber junto com a descolonização do subalterno. Para isso é importante que; primeiro, entendamos que nossa experiência só faz sentido se for historicizada e, segundo, produzamos pesquisas que deem conta do objeto em sua complexidade. Escrevemos em favor de uma crítica cultural que busque perceber os processos de tradução cultural, uma etnografia na qual enxerguemos como a mímica “passa a ser simultaneamente semelhança e ameaça” (BHABHA, 2007, p.131).

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. Writing against Culture. In: FOX, R. (ed.) **Recapturing Anthropology: Working in the Present**. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.
- APPADURAI, Arjun. Disjunção e diferença na economia cultural global. In: Featherstone, M. (org.). **Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- APPADURAI, Arjun. Putting Hierarchy in Its Place. In: **Cultural Anthropology**, vol. 3, nº 1, p. 36-49, Place and Voice in Anthropological Theory, Blackwell Publishing, Feb., 1988.
- BHABHA, Homi k. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOSI, Alfredo. **A dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das letras, 1992
- BOURDIEU, Pierre e EAGLETON, Terry. A *doxa* e a vida cotidiana: uma entrevista. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- CARVALHO, José Jorge de. O Olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Série antropologia**, Brasília, nº261, p. 1-30, 1999.
- CEVASCO, Maria Elisa. **Dez Lições sobre estudos culturais**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George E. **Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography**. California: The University of California Press, 1986.
- FANON, Franz. **Peles Negras Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da Cultura. In: _____. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

_____. 'Do ponto de vista dos nativos': A natureza do entendimento antropológico. In: _____. **O Saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

HALL, Stuart. Reflexões Sobre o Modelo de Codificação/decodificação: Uma entrevista com Stuart Hall. In: SOVIK, Liv (org.); HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e Mediações culturais**. Belo horizonte: Ed. UFMG, 2008. P. 365-381

JOHNSON, Richard. O que é afinal estudos culturais? In: DA SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **O que é afinal estudos culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LAVE, Jean; DUGUID, Paul; FERNANDEZ, Nadine e AXEL, Erik. Coming of age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity. In: **Annual Reviews of Anthropology**, vol. 21, 1992.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCON, Frank. **Estudos pós-coloniais em reflexão**. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/estudosfrank.htm> (Acesso em: 10 de fevereiro de 2011).

MARCUS, George e FISCHER, Michael. **La antropología como crítica cultural: Un momento experimental en las ciencias humanas**. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2000.

MARX, Karl. **O dezoito de Brumário de Louis Bonaparte**. Ebook: Ridendo Castigati Mores, 2000.

NUGENT, Stephen. Introduction: Brother, can you share a paradigm? In: NUGENT, Stephen e SHORE, Cris (org.), **Anthropology and Cultural Studies**. Londres: Pluto Press, 1997.

ORTNER, Sherry. Making gender: toward a feminist, minority, postcolonial, subaltern, etc., Theory of Practice. In: **Making gender. The Politics and Erotics of Culture**. Boston: Beacon Press, 1996.

RAMA, Angél. **Literatura, cultura e sociedade na América Latina**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

SEGATO, Rita Laura. Raza es signo. In: _____. **La Nación y sus Otros**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. Introdução: O espectro da ideologia. In:____ (org.), **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

Morrer para o mundo e nascer para Deus: notas biográficas sobre conversão pentecostal e subjetivação

Rodrigo Carlos da Rocha
rocha.rodrigoc@gmail.com
Doutorando em Antropologia Social (UnB)

Resumo

A partir de trajetória de vida e conversão de um fiel de uma denominação pentecostal do interior do Rio Grande do Norte, o artigo reflete sobre os deslocamentos biográficos associados ao fenômeno do pentecostalismo e as implicações da adesão a essa religiosidade para a subjetivação dos fiéis. Frente a parte da literatura especializada que declara a fragilidade do conceito de conversão, o autor defende a força dessa categoria para a explicação de alguns trânsitos religiosos, mesmo no presente tempo em que parecem se multiplicar os casos de adesões flexíveis e voláteis. Em um nível etnográfico centrado no indivíduo, a conversão é caracterizada como um processo lento e emocionalmente hesitante. O trabalho se encerra com algumas considerações exploratórias sobre a subjetivação pós-conversão.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Conversão; Subjetivação; História de vida; Sociabilidade.

Abstract

From the life trajectory and of the conversion of a Pentecostal designation believer from in-land Rio Grande do Norte, this article reflects on the biographical displacements related to the Pentecostalism phenomenon and the implications of subscribing to this religiousness to the believers' subjectification. Faced with specialized literature which states the fragility of the concept of conversion, the author defends the strength of such category to the explanation of some religious transits, even nowadays when the cases of flexible and volatile adhesions seem to multiply. On an individual-centered ethnographic level, conversion is characterized as a slow and emotionally hesitant process. The work ends with some considerations on the exploratory post-conversion subjectification.

Keyword: Pentecostalism; Conversion; Subjectification; Life history; Sociability.

Em maio de 2009, iniciei meu trabalho de campo junto aos membros da congregação que a igreja neopentecostal Ministério Celeste (MC) mantém na Favela da Via, Mossoró, interior do Rio Grande do Norte. O objetivo era fundamentar a redação de meu trabalho de conclusão de curso de graduação. Movido nesse estágio larvar por um interesse geral em sociabilidades, adentrei os meandros daquela localidade e daquele templo, e, devido a bem-vindas contingências de campo, acabei por me deter na adesão à espécie de pentecostalismo que aquela denominação corporificava e nas consequências desse processo para as redes de sociabilidades dos fiéis. Nesse esforço de pesquisa, produzi um bom corpo de evidências a respeito da penetração pentecostal naquele espaço e em algumas outras áreas da periferia daquela cidade. Grande parte desse material toma a forma de trajetórias de indivíduos que aderiram àquela denominação, trajetórias essas registradas em longas entrevistas conversacionais em que eu incitava os fiéis a narrarem suas vidas e, segundo seu linguajar habitual, seu encontro com Deus.

Munido desse material e instigado por ideias que venho fermentando ao longo de minha vivência literária, relacional e reflexiva no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, proponho-me neste ensaio refletir sobre alguns deslocamentos biográficos associados ao fenômeno pentecostal e sobre as implicações de uma das modalidades de adesão a essa religiosidade para a subjetivação desses fiéis que se dizem *nova criatura*. Para atingir o objetivo que tenho em mente, focarei na trajetória de um dos sujeitos com os quais me relacionei na Favela da Via¹.

Sei que tratar de conversão (ou de fenômenos afins) é tarefa que vem sendo realizada desde o início dos estudos socioantropológicos sobre o protestantismo no Brasil, e que, desse ponto de vista, o que pretendo fazer aqui é abordar um tema já bastante mastigado. Por outro lado, sei que raramente tais estudos enfocaram cidades médias fora de regiões metropolitanas, e, que, desse ângulo, minha investigação, incidente num reduto favelado de uma cidade com aproximadamente 250.000 habitantes no interior de um estado da Região Nordeste, poderá nuançar visões totalizantes sobre a adesão ao pentecostalismo e ampliar a base factual disponível para a construção de relatos mais abrangentes. Ademais, penso que realizar um estudo em grande medida microscópico, como o que pretendo aqui, poderá facilitar a percepção do caráter processual e emocionalmente vacilante envolvido em alguns casos de conversão ao

¹ Esse trabalho se beneficiou particularmente de leituras e de discussões nas disciplinas *Tópicos especiais em metodologia antropológica: pessoa, (in)divíduo e processos de subjetivação* e *Análise de sistemas simbólicos (antropologia e literatura)*, ministradas em 2010 por Cristina Patriota de Moura e Christine de Alencar Chaves, respectivamente. Sou-lhes grato pelas contribuições – diretas e indiretas – que me deram.

pentecostalismo – caráter esse nem sempre captado por pesquisadores brasileiros (FRIGERIO, 2007).

Encontro etnográfico e algumas questões teórico-metodológicas

Encontrei Caio Santos pela primeira vez em 14 de maio de 2009². Era noite. Jânio (membro da liderança espiritual do MC) e eu caminhávamos pelas ruas enlameadas da Favela da Via, em direção ao local onde ocorreria um encontro de célula³. Ao chegar a uma pequena casa de alvenaria, Jânio me apresenta ao dono da moradia, Caio. De lá, fomos ao templo do MC. Nessa noite, pude participar do encontro de célula e entabular as primeiras conversas com Caio. Nas semanas subsequentes, fiz mais algumas visitas aos cultos do MC, e pude estreitar meu vínculo com ele, que sempre estava presente, uma vez que era responsável pelo *louvor*, ou seja, pela parte musical da liturgia. Meses depois, quando estava na fase da pesquisa em que realizaria entrevistas aprofundadas, liguei para Caio, após pegar seu número com Jânio, e perguntei-lhe se poderia entrevistá-lo. Com sua anuência, estava eu, em um domingo pela manhã na sala de sua casa, com gravador em punhos, tentando obter algumas informações. Nessa ocasião, fiz perguntas bem gerais, visando a incitar o entrevistado a narrar sua história de vida e de *encontro com Deus*. Para minha sorte, Caio foi bastante loquaz, presenteando-me com quase duas horas de conversa⁴. Dessa relação dialógica provem o cerne daquilo sobre o que passo a escrever⁵.

² O nível de análise centrado no indivíduo me fez optar pelo uso de pseudônimos para os personagens do texto, a instituição religiosa, os bairros onde ela atua e alguns locais que aparecem na história de vida de Caio.

³ Grupo doméstico de oração, em que se busca louvar a Deus e atrair novos membros para a igreja.

⁴ Alejandro Frigerio critica o uso exclusivo de entrevistas para dar conta de relatos de conversão. Diz ele: “As a result of the almost exclusive use of this technique [entrevista], transits that may have actually taken weeks or months of doubts and coming and going between groups, that may have been very costly emotionally, and that may have involved the participation of various significant others may be retold, in a interview, in a very sketchy and uncritical manner, taking only a couple of minutes in the conversation and resulting in a few lines or paragraphs in the final transcription” (FRIGERIO, 2007: 43-4). Reconheço as limitações que algumas entrevistas podem apresentar. Mas penso que as limitações não acometem todas elas. A entrevista que embasa grande parte deste trabalho, além de longa, foi quase inteiramente focada na conversão. Dessa forma, creio que ela não apresenta os problemas que Frigerio indica. Ademais, a entrevista não é minha única fonte. Também realizei trabalho de campo, que, como o próprio Frigerio reconhece, é “necessary for a full appreciation of the difficulties and nuances of the conversion and de-conversion process that characterizes religious careers” (op. cit.: 44).

⁵ Vincent Crapanzano, em *Tuhami* (CRAPANZANO, 1980), defende a necessidade de explicitar a dinâmica do encontro etnográfico, dada sua natureza de negociação. O propósito desse procedimento é livrar o antropólogo da armadilha de retratar a vida alheia como uma pintura estática e homogênea. Embora reconheça alguma importância nesse procedimento, optei por enxugar do texto a maioria das nuances dos

Antes de proceder à apresentação de meu material de pesquisa, detenho-me em algumas considerações teóricas e metodológicas. O presente estudo se baseia fartamente na trajetória de um indivíduo. Para que a reflexão daí decorrente seja substancial, é preciso estar ciente dos perigos subjacentes à narração de decurso de vida e à textualização dessas informações. Talvez seja produtora começar pelas ponderações de Pierre Bourdieu. Para este sociólogo francês, a biografia com suas pretensões de coerência e totalização é uma ilusão, na medida em que a *história* do indivíduo é sempre fragmentada. Além disso, sustenta Bourdieu, não existe o sujeito, uma vez que este é fragmentado e múltiplo, e está em transformação constante (BOURDIEU, 2006). Não pretendo atestar a continuidade subjetiva nem a totalização tampouco a coerência da história de vida de ninguém. Não é essa minha questão. Para o meu objetivo é suficiente partir das formulações (quer ilusórias, quer *reais*) do sujeito com quem interagi em campo. Bourdieu também alerta para perigos de evocar uma viagem biográfica “sem ter uma ideia da paisagem onde ela se realiza”⁶ (op. cit.: 190). Atentando a essa prescrição, tentarei relacionar a viagem existencial de Caio com algumas das mais significativas paisagens circundantes.

Nesse percurso narrativo, procurarei “valorizar as categorias básicas do discurso das pessoas, seu tom, um certo estilo”, seguindo assim usos adotados por Gilberto Velho (VELHO, 2006: 75). Mas não tecerei uma narrativa unicamente a partir das palavras de seu protagonista. Embora a dimensão interna seja importante, o tipo de relato antropológico a que aspiro não pode se prender às categorias *nativas*. Ele exige uma sutura de estilos conceituais, que faz uso tanto de conceitos de experiência-próxima quanto de conceitos de experiência-distante, nos termos apresentados por Clifford Geertz (GEERTZ, 2001).

A construção dessa narrativa será certamente fragmentária. A elaboração de um relato antropológico a partir de uma experiência dialógica/discursiva, potencialmente infinita, não faculta ao antropólogo a possibilidade de elaborar um retrato completo. Ele só pode elaborar um retrato parcial construído a partir das evidências a que teve acesso durante a dialogia entre

encontros que tive com Caio. Essa opção estética não implica, todavia, tornar o texto algo homogêneo ou estático. Para fugir dessa armadilha, basta que no momento da textualização o antropólogo leve em conta a dinâmica do encontro etnográfico. Levar em conta não é necessariamente incluí-la no texto, mas inseri-la no processo de reflexividade responsável pelo texto.

⁶ De modo mais teórico, diz Bourdieu: “não podemos compreender uma trajetória [...] sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto de relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certos números de estados pertinentes – ao conjunto de outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis” (BOURDIEU, 2006: 190).

pesquisador e pesquisado. Outra limitação diz respeito ao próprio caráter situacional da interação. A entrevista, que mais pareceu um testemunho das graças divinas que Caio alega ter recebido, me forneceu evidências que pouco dizem sobre questões não relacionadas com a dimensão religiosa de sua experiência subjetiva. Ficarão fora do relato inúmeros pedaços do *eu* ligados a outras dimensões e a outros ambientes culturais, que vale a pena investigar em outra ocasião.

Minha reflexividade também leva em conta os perigos de uma história vista com as lentes do presente. No caso de que aqui trato, isso se manifestará em diversos momentos – notadamente quando Caio submete seus comportamentos da *época de pecado* à moralidade cristã forjada ao longo de sua vivência pentecostal. Em vez de ver nisso um obstáculo para a obtenção da *verdade da história*, procuro captar nessa postura de leitura presentista elementos significantes que me digam algo a respeito de algumas *verdades* subjetivas e localizadas – não do passado, mas do momento da interação entre pesquisador e pesquisado.

É preciso, ainda, tecer algumas considerações sobre a textualização da trajetória de Caio. Como qualquer outro texto do gênero, este trará inevitavelmente as marcas de seu redator (VELHO, 2006: 75). E reconheço – ainda na trilha das ponderações desse antropólogo (op. cit.) – a arbitrariedade implicada na tarefa de sintetizar um relato de vida razoavelmente longo. Como a interferência do antropólogo é inevitável, não me resta outra escolha a não ser interferir do modo mais proveitoso possível. Na textualização da vida de Caio tentarei, sempre que possível e desejável, preservar a inteireza de sua expressão. Isso será feito principalmente na parte final de sua narrativa de vida. Nesses momentos, apenas citarei (e, em alguns casos, ordenarei) as declarações do entrevistado. Isso, claro, não me eximirá de tecer considerações adicionais. Estas serão de vários tipos: complementos sócio-históricos, diálogos com experiências e reflexões análogas presentes na literatura socioantropológica, observações a respeito do léxico nativo, e assim por diante.

Ademais, tentarei apresentar a história de vida de Caio de modo um tanto linear, como o próprio entrevistado tentou fazer em sua exposição verbal. Reproduzir trechos significantes da entrevista de modo desordenado, com a pretensão de estar elaborando uma textualização mais complexa, é uma postura que não me cativa.

As idas e vindas de uma vida sem sentido

Caio nasceu em meados da década de 1980, no município de Mossoró⁷, região oeste do Rio Grande do Norte. Foi o quarto, por ordem de nascimento, de fratria composta por seis membros: ele, três irmãos, e duas irmãs. À época, seus pais moravam na zona rural desse município, na chamada Vila Maísa. A vila tinha esse nome porque era a localidade onde moravam os trabalhadores da empresa Mossoró Agroindustrial S/A (MAISA) e suas respectivas famílias. O pai de Caio era um dos milhares de funcionários que a MAISA tinha naquele período.

Quando ainda era bebê, Caio e família se mudaram para o sítio Ponta Grossa, em Baraúna – município potiguar vizinho a Mossoró. Seu pai continuou a trabalhar na MAISA. Foi em Ponta Grossa que Caio viveu boa parte de sua vida, em meio às brincadeiras de criança, ao trabalho informal na agricultura e a um ambiente sem os problemas da cidade (violência, drogas, etc.).

Aos dezessete anos, quando ainda estava em Ponta Grossa, Caio teve seu primeiro relacionamento amoroso duradouro. Foi, segundo me disse, com uma “mulher do mundo, que não namorava certo” e que “ficava com um e com outro” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró). Suas lentes pentecostais retratam essa mulher como alguém cuja moralidade afetiva era desviante. Isso, claro, não diz nada sobre o modo como ele, à época, se apropriava dos significados dessa relação.

A moça era da cidade de Icapuí, litoral sul do estado do Ceará – distante aproximadamente 60 quilômetros, tanto de Mossoró, quanto de Baraúna. Certa noite de *réveillon*, ela foi ao sítio Ponta Grossa, e lá conheceu Caio. Na mesma noite começaram a *ficar*. Com o atamento do namoro (um “caso sério”, segundo meu entrevistado), ela passou a morar com a família de Caio.

Pouco tempo depois, seu pai perdeu o emprego na MAISA (a empresa fechou as portas) e, não tendo o que fazer no sítio, foi a Mossoró buscar emprego. Logo o pai se *ajeitou* nessa cidade. Então, Caio e família (incluindo a namorada) mudaram-se para esta cidade, mais especificamente, para a Favela da Via, a segunda mais populosa de Mossoró e uma das mais citadas nas páginas policiais dos jornais impressos locais.

Seus primeiros momentos em seu novo lar foram difíceis. Primeiro, porque morava em uma favela perigosa. E, talvez o principal fator, porque não conseguia emprego. Em relação ao sítio, ele dizia que na cidade “a forma de trabalho não é a mesma” (op. cit.), pois no sítio ele nunca

⁷ Mossoró é o segundo maior município do Rio Grande do Norte, nos quesitos população e economia.

precisou de “documento” para trabalhar. Com seus referenciais de trabalho rural informal, sua timidez e os problemas de estar em uma cidade que para ele se afigurava grande, tinha dificuldades para conseguir emprego. A vida na cidade, que, consoante as promessas que seu pai costumava fazer, deveria ser boa e tranquila, foi um inferno – para empregar o termo que Caio usa. Sua experiência inicial em Mossoró foi em alguma medida estonteante, ao que parece. Tudo se passava como se seus referenciais tivessem tornado-se obsoletos. Além dos problemas em relação à escala da cidade e à formalidade das relações de trabalho, Caio ainda se queixava de problemas familiares.

Tão logo chegou a Mossoró, ele descobriu que seu pai mantinha um *caso* com uma mulher casada. Pouco tempo depois, seu pai rompeu a relação com sua mãe e fora morar com a amante.

Mesmo longe, o pai de Caio sempre vinha visitar ele e seus irmãos. Em uma dessas visitas, seu pai lhe chamou de vagabundo, porque ele não trabalhava. Isso o deixou bastante chateado, pois, conforme sua versão, sempre fora alguém trabalhador.

A distância do pai, mesmo que remediada por visitas eventuais, deixou Caio e sua família em estado de necessidade econômica. Agravando ainda mais a situação, a namorada anunciou que Caio seria pai.

Assim, desapontado com as condições de vida em Mossoró e com a atitude do pai, e preocupado com o filho que em breve nasceria, Caio aceitou – não sem alguma hesitação – a proposta que sua namorada lhe fizera: morar com ela em Icapuí. Estabelecer-se nessa cidade afigurou-se para Caio uma alternativa mais vantajosa do que permanecer em Mossoró. Em Icapuí – a confiar nas promessas que a namorada lhe fez, tentando convencê-lo – eles teriam ajuda da família dela. Caio teria ainda a regalia – segundo as lentes de um “garotão de dezessete anos” (op. cit.) – de ir a todas as festas que desejasse. O motivo determinante, contudo, diz Caio, foi “porque meu pai [...] ficava me chamando de vagabundo [...] [e dizendo que] ia me expulsar lá de dentro de casa” (op. cit.).

Em Icapuí, cidade onde nunca havia estado, nosso personagem também teve momentos difíceis. Como em Mossoró, não conseguia ocupação. Após alguns meses no limbo do desemprego, Caio conseguiu um serviço *pesado* nas salinas (op. cit.), em que tinha de arrancar sal na chibanca sob o sol e sem qualquer equipamento de proteção.

Seu sofrimento nas salinas terminou, quando, com muito esforço, conseguiu um emprego na prefeitura de Icapuí, onde era muito estimado pelo prefeito. A fim de manter a família em melhores condições, Caio começou a fazer *bicos* como pedreiro, servente e pintor. Mesmo com tanto trabalho, conseguiu acabar o ensino médio, três anos após chegar a Icapuí.

Sua estada nessa cidade também foi caracterizada por problemas em seu casamento/amancebamento. No começo era tudo bom revela Caio. Ambos, a esposa e ele, cuidavam um do outro e combinavam entre si tudo que iam fazer. Depois, segundo Caio, ela começou a se rebelar e a tratar mal os bebês. (A esta altura, já havia nascido o segundo filho.)

As constantes brigas inundavam o cotidiano do casal. Brigas motivadas, segundo Caio, pelos ciúmes da parceira. O estopim da crise ocorreu em uma festa a que os dois haviam ido. Após ingerir bastante bebida alcoólica, a despeito do pedido de Caio para que não bebesse, ela começou a *botar boneco*, ou seja, a *aprontar*, a dar escândalo. Chateado, Caio deixou a festa e foi para a casa de um amigo. Minutos depois, sua esposa lá apareceu: “chegou logo brigando, zoando comigo, e querendo bater em mim, brava. Aí eu tive que dar uns empurrões nela” (op. cit.).

Dias depois – após forte hesitação motivada principalmente pelo fato de que, se ele saísse de casa, a esposa não o deixaria levar os dois filhos – ele rumou de volta a Mossoró.

Nessa cidade, Caio foi morar com os pais. (Seu pai havia voltado a morar com a família, embora ainda mantivesse o relacionamento extraconjugal.) A recepção que deles recebeu foi boa. Com o tempo, porém, o relacionamento com seu pai se deteriorou novamente, e ele foi morar com um irmão mais velho, que morava em um bairro vizinho, também na periferia de Mossoró. Poucos meses depois, Caio conseguiu um emprego em uma empresa de carcinicultura (os *camarão*, na linguagem cotidiana). Alguns outros meses se passaram e sua estadia na casa de seu irmão teve fim, pois Caio começara a se desentender com a cunhada.

De mudança marcada, Caio comprou um barraco na Favela da Via, mas, por não gostar do *barracozinho*, hesitou em morar lá. Acabou, então, voltando à casa dos pais. Sua estadia novamente seria curta, pois vivia em contenda com seu genitor.

Uma constante de sua trajetória pré-conversão – relatada, repito, a partir da lente presentista de uma *nova criatura* – foi a ideia de perseguição de que era vítima e de sofrimento. “Minha vida” confessa, “sempre foi meio complicada: parece que o tempo, ele sempre lutou contra mim” (op.

cit.). Em sua experiência nos *camarão*, ele me disse que foi perseguido e que sofreu bastante (op. cit.).

Certo dia, quando Caio voltava para a casa do pai, sua irmã mais velha o chamou para ir até o barraco que ele havia comprado. A irmã e a mãe haviam arrumado e mobiliado o *barraquim*; só então Caio aceitou sair da casa do pai, para lá ir morar.

Ainda trabalhando na empresa produtora de camarão, Caio conseguiu galgar uma função melhor: deixou de ser *peão* – aquele que cata peixe podre nos viveiros, em meio à lama e a mau-cheiro – e passou a ser porteiro.

Mesmo estando em Mossoró, Caio não deixou de ver sua antiga esposa. Isso porque ela vez ou outra ia àquela cidade. O fato é que do ventre desse amor mal resolvido, duas outras crianças nasceram. (Segundo Caio, ter os últimos dois filhos foi estratégia da ex-esposa para prendê-lo.) Eis sua narração (op. cit.):

Ela veio pra banda de cá [...] aí eu comecei a me envolver com ela; [...] a gente se relacionava e tudo, tinha relação [sexual], essas coisas, mas a gente sempre brigava. Era aquele mesmo inferno. [...] Ela chegava aqui, procurava briga com as meninas, minhas amigas, meus amigos. E era aquele inferno. [...] Ela vinha, e a gente tinha relação, sim, mas ela não queria que eu me aproximasse de ninguém. Aí, ela ficava me ameaçando, e não sei o quê. [Ela dizia:] – Não vou deixar mais você ver seus filhos... E essas coisas, sabe? Eu vivia desesperado.

No auge do desespero, a solução que Caio vislumbrou foi o suicídio:

Eu cheguei a um ponto, como eu disse a você; eu queria tirar até a minha própria vida. [...] Eu disse [pensei]: – Eu vou arrumar um veneno pra mim tomar, porque eu tomo e ninguém vê, [...] eu vou tomar e vou morrer. Minha vida pra mim não tem mais sentido não. [...] Aí eu arrumei esse veneno. Esse veneno, eu ainda tenho ele, mas não pra mim; ele serve pra matar rato, formiga, tá entendendo? [Serve] pra mim testemunhar esse fato, porque eu trouxe esse veneno.

Nosso personagem quis ceifar a própria vida, porque, segundo suas palavras, “não tinha felicidade, cara. Eu não me encontrava. Tá entendendo? Eu não me encontrava mesmo, eu não me encontrava” (op. cit.).

O encontro com Deus

Minha impressão ao longo da entrevista era que o sofrimento de Caio aumentava à medida que a trama de sua vida ia sendo tecida. A certa altura, todavia, ele mudou o tom e começou a me contar o início de sua busca a Deus.

Um de seus filhos teve uma diarreia muito forte, que médico algum conseguia curar. Após mais de mês de sofrimento, e, frente à iminência da morte do filho, Caio decidiu recorrer a Deus, fazendo um pacto com este. O pacto foi feito nos seguintes termos: “olhe, [Deus,] se meu filho ficar bom, eu não vou mais beber cachaça, não vou mais pra farra, eu vou abandonar isso” (op. cit.). Um dia depois de ter *desafiado* Deus para que seu filho ficasse bom, seu filho melhorou. Mas Caio não cumpriu integralmente sua parte no pacto, e seu filho voltou a ficar doente (op. cit.):

Eu deixei de ir pras farras, deixei de beber. [...] [Mas] às vezes, em algum final de semana, [...] eu sempre tomava *uma* [bebida alcoólica] com meu irmão. Mas era coisa pouca. Mas, aí, eu não tava fazendo certo, porque eu prometi a Deus que não ia fazer. [...] Aí, teve um dia que, eu fazendo essas coisas, meu filho piorou. Voltou [a diarreia] de novo. [...] Aí eu disse: – Eita, Deus, e agora? Deus vai levar a vida do meu filho. Eu disse: – Não, Deus, leve a minha, leve a minha vida⁸.

Caio não se estendeu nessa história. Disse unicamente que começou “a levar a sério” a promessa que havia feito (op. cit.). Seu filho não morreu.

Quando trabalhava na portaria da *fazenda de camarão*, Caio começou a ter contato com a palavra de Deus (op. cit.):

Quando eu cheguei lá na portaria, a primeira coisa que eu vi foi uma bibliazinha – um novo testamento. [...] [Mas] eu tinha era medo de ler a bíblia [pois] [...] tinha gente que me dizia assim: – Olhe, a pessoa que lê a bíblia, quando termina de ler, morre. [...] Aí, eu tinha muito medo. Eu não queria nem olhar pra uma bíblia. [...] [Mas] eu sou muito curioso, sabe? Aí, eu comecei a estudar ela, sabe? Eu comecei a ler, a ler... E Deus começou a falar comigo. Eu comecei a conhecer a Deus, o que Deus realmente fez por mim, qual era o motivo para eu estar aqui, qual foi o motivo que eu passei certas lutas. [...] Deus começou a falar comigo, e as coisas começaram a ter mais sentido.

Ainda no cargo de porteiro, Caio recebeu – segundo suas lentes atuais – a visita de alguém enviado por Deus para livrá-lo da influência do Diabo, que, segundo ele, era o responsável por seus desejos de suicídio. O enviado era um senhor evangélico (um “crentão evangélico”), que iria estagiar na portaria sob sua tutela. Essa pessoa passou apenas três dias na portaria, mas parece ter deixado fortes marcas em sua trajetória: “esse cara começou a falar, a [...] acrescentar mais coisas de Deus à minha vida, tá entendendo? E... esses três dias que ele passou comigo, cara, eu aprendi muito com ele. Ele levou a Bíblia. [...] Aí, pronto, me fortaleceu mais um pouquinho” (op. cit.).

⁸ Na sequência, Caio declara: “Na verdade ele levou a minha vida velha: eu morri pro mundo, e hoje eu sou nascido pra Deus, eu nasci pra Deus” (op. cit.).

Certa noite, Caio estava a perambular pela Favela da Via, como gostava de fazer após jantar e tomar banho. Passando pela rua onde se localiza a congregação do MC, viu um grupo de pessoas sair da igreja. Nesse momento, Jânio – à época, líder da congregação – aproximou-se de Caio, e começou a entabular conversa, em mais uma atitude evangelística típica dos pentecostais. Diz Caio: “Aí, [Jânio] começou a falar comigo, e foi logo abrindo a Bíblia dele, e dando as palavras [de Deus] lá pra mim. E eu gostei, né? Eu gostei” (op. cit.). Foi a partir desse contato que Caio passou a frequentar, sem ainda considerar-se convertido, o templo do MC⁹ na Favela da Via.

Mas Caio não pensava em se converter. Ele me confessou que tinha raiva dos *crentes*, porque muitos deles “só faziam coisa de ruim” (op. cit.). Ele também não apreciava o evangelismo ousado dos *irmãos*. Ele me confidenciou: “Às vezes eu passava, assim, por um crente, e dizia [pensava]: – ah, se esse crente viesse conversar merda aqui pro meu lado, que eu queria dar só uma resposta boa!” (op. cit.).

Caio indeciso frente a essa alternativa religiosa, relata que pediu orientação a Deus para saber se o caminho correto seria sair do catolicismo (que ele não praticava desde a infância) para participar de uma *igreja de crente*. Após esse momento de hesitação, Caio e sua irmã se converteram. Eis seu relato do ocorrido (op. cit.):

Teve uma vez que a gente fomos [de 2007 para 2008], aí nesse dia a gente se converteu. Eu fui naquela dúvida, [e pensando:] rapaz, eu vou ver o que aí? E Deus me chamando: – vai, vai, vai... [Eu disse:] – eu vou. [...] Aí, nesse dia [...] eu me converti. [...] Aí, eu me lembro que nesse dia, eu cheguei [...] [em casa] renovado. Tipo assim: quando eu fui lá na frente, entreguei minha vida a Deus. Cara, parece que caiu, assim, um fardo de mim. Tipo, assim, Deus me lavou, tirou tudo de ruim. Porque a palavra de Deus mesmo diz que aquele que tá em cristo nova criatura é. [...] Cara, naquele momento ali, eu comecei a sorrir pro mundo, eu comecei a ver o mundo diferente. Coisas que eu mesmo fazia, eu mesmo abominava... Eu dizia: – meu Deus, eu fazia isso? Meu Deus do céu... vixe!, Aquele cara fazendo isso, ai, Deus. [...] [Após a conversão] Eu comecei assim a ter, assim... A sentir amor pelas pessoas; pelas pessoas que praticam coisas erradas. Porque antes não, antes eu tinha vontade de chegar e esfolar.

Embora o relato de Caio pareça sugerir o contrário, sua conversão não se deu tão rapidamente. Como teremos ocasião de ver, conversão é um processo demorado e zigzagueante. A principal luta de Caio em seu processo conversional foi a domesticação de sua vida amorosa (op. cit.):

⁹ O MC surgiu em 2003 como dissidência de uma igreja evangélica histórica, de um bairro próximo à Favela da Via. Reconhece-se a si mesma e é reconhecida por pessoas de outras denominações evangélicas como neopentecostal. O MC também se encaixa na definição sociológica de neopentecostalismo (sobre essa vertente pentecostal, cf. MARIANO, 2005).

Quando eu me converti, doido [cara], eu tava com... [Caio começa a contar] uma... duas... três... Eu sei que eu namorava com três meninas, tudo escondido. Nenhuma sabia [das outras]. E tinha relação com minha ex-mulher e outra mulher. Ei, *boy*, minha vida era bagunçada, viu? [risos do pesquisador]. [...] Logo que eu me converti eu passei uma luta muito grande, porque eu não conseguia deixar isso aí, negócio de namoro. Eu sempre gostava de namorar muito [...] Só que, assim, eu não fazia por maldade; eu fazia por instinto, por costume. Pra mim era normal, tá entendendo? Só que eu comecei a conhecer a palavra [de Deus], e isso começou a pesar em minha consciência.

Nos capítulos finais de sua luta para entrar no *Caminho do Senhor*, no que tange à vida amorosa, Caio teve de escolher entre duas moças, as quais ele namorava. Ambas eram da igreja. Uma não era firme na fé; era uma pessoa que “conhece o certo e quer fazer o errado” (op. cit.). Caio orou a Deus, que lhe respondeu que aquela não era a mulher certa. A segunda moça, Ana Paula, levava a vida cristã a sério, e isso foi determinante para que Caio a escolhesse. Sobre o desenrolar da história, Caio comenta: “Aí, eu peguei, e comecei a me relacionar com ela de verdade. Na virada de ano [de 2007 para 2008] a gente decretou nosso namoro aqui, eu e ela” (op. cit.). Ainda em 2008 eles se casaram.

Mudanças com a conversão

Mais de dois anos se passaram. Caio hoje é líder de célula no MC e integra a equipe de louvor na congregação da Favela da Via. Praticamente em todos os dias da semana está envolvido em alguma atividade da igreja: vai a cultos (na favela e na sede do bairro vizinho); ensaia com outros fiéis para o louvor dos cultos na favela; visita recém-convertidos; participa dos encontros de célula; vai à escola bíblica, etc. Esse engajamento chega a tal ponto que, à exceção do tempo em que passa trabalhando, quase sempre está envolvido em atividades ligadas à igreja e à sua religião. Sequer o lazer escapa a isso, pois, como indicam suas palavras, “hoje meu lazer é fazer a vontade de Deus” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró).

Como caracterizar esse tipo de adesão? Até aqui venho usando o termo conversão, na esteira do próprio uso desta categoria por Caio e por outros estudados da mesma denominação. Mas será que esse uso é adequado? A literatura socioantropológica vem apontando uma série de restrições ao uso deste termo (quando não sua completa inadequação), indicando que na paisagem religiosa contemporânea brasileira a relação do fiel com a religião/denominação tem sido muito flexível e transitória, características que não se coadunam com a ideia de conversão (BIRMAN, 1996, PRANDI, 1996, MAFRA, 2000, ALMEIDA & MONTERO, 2001, FRIGERIO, 2007). Como bem sintetiza Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 2007: 34):

the swift transit of individuals from Catholicism to the fast-growing Pentecostal churches and their later passages between them have convinced Brazilian scholars that contemporary religious affiliations and commitment are too light and fragile and not important enough in the lives of individuals to be considered conversion.

Reginaldo Prandi (PRANDI, 1996: 260), por exemplo, assinala a fraqueza do conceito de conversão nos seguintes termos:

Talvez uma das coisas mais chocantes a respeito da religião hoje em dia está na facilidade como qualquer um pode mudar de uma para outra sem que o mundo caia. A própria noção de conversão religiosa vai tornando-se um conceito fraco: houve tempo em que converter-se a uma outra religião significava romper dramaticamente com a própria biografia, mudar radicalmente de vida.

Sua visão é a de que hoje tais rupturas dramáticas não mais existem. O relato de Caio – bem como de inúmeros outros crentes que pude estudar – não me autoriza a endossar esse ponto de vista. Concordo que o conceito de conversão não pode explicar todos os trânsitos e adesões religiosos (se é que um dia pôde). Mas há que se reconhecer que ele ainda serve para explicar alguns, pois ainda há muitas adesões que implicam uma mudança radical de vida.

No mesmo fluxo revisionista, embora com uma proposta bem diferente da de Prandi, a antropóloga Clara Mafra (MAFRA, 2000) propõe o uso de uma nova categoria de conversão, a qual chama de minimalista, em oposição a uma forma tradicional maximalista ou máxima. Esta manobra conceitual seria motivada pela necessidade de apreender “certas características importantes dos movimentos pentecostais contemporâneos, fortemente marcados por uma maior fragilidade, vulnerabilidade e pelo caráter pouco exclusivo e totalizante das novas adesões” (op. cit.: 58). A conversão minimalista teria como principal característica a maior autonomia do novo converso para se apropriar, à sua maneira, da mensagem religiosa:

Não é mais tanto o pastor ou o corpo de fiéis – a congregação – que ensina e guia de perto as opções abertas para o novo converso, mas ele mesmo vai adequando sua nova postura até, como dizem, se ‘sentir bem’. Assim, o campo de negociação de significados, sobre o que deve ser combatido porque se revela ilusório, tende a responder a um diálogo entre trajetória pessoal e o imaginário cosmológico pentecostal. A contraparte é a formação de indivíduos mais plurais no interior dessas igrejas, tanto no que diz respeito a referentes culturais anteriores, como a estilos de vida a serem conquistados a partir da conversão (op. cit.: 60).

Conversão minimalista seria uma categoria para enfatizar, entre outras coisas, as “continuidades culturais colocadas em prática pelos conversos” (MAFRA, 2009: 88). Mais uma vez, penso que a adesão de Caio não pode se encaixar nessa categoria, pois, entre outras coisas, nela (a adesão de Caio, ou seu *renascimento*, como ele prefere) está implicado um forte desejo de desinvestimento

cultural e de mudança – reconhecível não só no discurso como em algumas instâncias práticas –, características que, como a própria Clara Mafra reconhece, não são contempladas com esta definição mínima de conversão (op. cit.).

Outras ressonâncias abrandadas do conceito de conversão poderiam ser evocadas, mas creio que não será necessário fazê-lo. O ponto que gostaria de ressaltar, antes de proceder a considerações sobre a conversão de Caio, é que, a despeito das inúmeras outras formas mais flexíveis e menos exclusivistas de adesão verificadas no contexto brasileiro, o conceito de conversão¹⁰ ainda é fundamental para compreender muitas adesões, mesmo entre fiéis neopentecostais.

A conversão pentecostal (em sentido estrito) costuma implicar significativas rupturas. Sociabilidades profanas serão esconjuradas, dando lugar a sociabilidades revestidas pelo Espírito Santo; práticas de lazer terão lugar, sobretudo, na própria igreja, em suas inúmeras atividades (música, esporte, cultos alternativos etc.), e/ou entre irmãos de congregação; a comunidade religiosa passará a ser o repositório potencial da verdadeira amizade e do verdadeiro amor, que só florescem sob as bênçãos de Deus; o fiel passará a fazer parte de um sistema tácito de seguridade em que circulam ajuda financeira, indicações de emprego, mão de obra para serviços domésticos, entre outros bens materiais e simbólicos (ROCHA, 2010).

Os resultados acima dizem respeito a minha pesquisa na Favela da Via, com alguns fiéis do MC, denominação caracterizada por um padrão *congregacional* de relação social intra-comunidade – nos termos de Ronaldo de Almeida (ALMEIDA, 2004: 25). É dentro deste quadro que a conversão de Caio deve ser compreendida. Sua identidade de crente, adquirida ao longo do processo conversional, parece, na verdade, se coadunar com a clássica definição da identidade pentecostal dada por Carlos Rodrigues Brandão (BRANDÃO, 1988: 36-7):

¹⁰ Clara Mafra (MAFRA, 200: 58), citando Max Heirich (HEIRICH, 1977: 654), afirma que "Tradicionalmente a idéia de conversão está associada a um processo de virada dramática na trajetória individual, em que 'ego aceita um conjunto de crenças que questiona as estruturas cognitivas e de ação anterior ou em que ele retoma um conjunto de crenças e compromissos contra os quais um dia havia se rebelado'". Alejandro Frigerio (FRIGERIO, 2007: 39), por sua vez, define conversão, se referindo a uma pesquisa anterior (CAROZZI; FRIGERIO, 1997), da seguinte forma: "a change in the conception that individuals have of themselves, of the world, and of God, that ultimately becomes interpreted in the terms provided by the new religion". E diz que: "Religious conversion implies modification in the individual's personal identity and not merely in the social identities that one vindicates in different interactions", e que: "It entails a process of redefinition of the personal identity through which individuals gradually come to consider themselves other, different beings" (FRIGERIO, 2007: 39)

Uma pessoa 'crente' é, antes de tudo, a pessoa de um crente, e todos os outros qualificadores de sua identidade – local de origem no país, o grau de instrução escolar, a profissão atual, a definição política – são secundários, ou são reescritos a partir da maneira como o sujeito pentecostal submete todas as dimensões de sua ação social e da representação que faz de si, através de tal ação significativa, aos termos e símbolos de sua identidade militantemente religiosa.

Para Caio a conversão implicou uma regulação mais estreita de sua moralidade afetivo-sexual, que teve de se conformar à monogamia com a permissão de sexo apenas após o casamento heterossexual. A partir de seu entranhamento na família de Deus, cuja relacionalidade é altamente emocional e informada por ideais de ajuda mútua, Caio conseguiu obter um emprego, quando se viu desempregado. Passou, além disso, para usar um termo nativo, a *trabalhar pra dentro de casa*, a expensas de seu antigo hábito de farrear, que, segundo sua interpretação, fazia com que não conseguisse prosperar economicamente. Na época em que vivia em pecado, Caio não ficava com um tostão do salário (op. cit.):

Meu dinheiro não rendia. Eu não comprava uma roupa, eu não comprava um calçado. Nem uma bicicleta pra andar eu não tinha. [...] Aquela minha vida antes, eu não conseguia possuir nada, não tinha nada. Se você chegasse na minha casa, parecia a casa de um índio ou de um cigano.

Após a conversão, Caio passou, segundo suas palavras, a ser um homem conquistador: “[Depois que conheci Deus] eu já conquistei muita coisa em minha vida. Porque eu era um cara [...] [que] eu não tinha nem uma bicicleta pra andar” (op. cit.). E acrescenta (op. cit.):

Se lembra que eu falei pra você, que quando eu morava com meu irmão [mesmo trabalhando e sem ter responsabilidades financeiras] no final do mês não sobrava um real pra mim? Depois de eu evangélico, cara, eu nem me lembro a vez que eu andei liso [sem dinheiro]. Lembro não. E sou dizimista, creio no dízimo, creio na oferta, tá entendendo? E creio que Deus multiplica e me livra do ladrão, me livra do salteador, porque Deus é fiel, mermão. Deus é fiel mesmo. Se você andar de baixo da lei de Deus, de baixo da vontade de Deus, ele é fiel.

Caio não mora mais no *barraquim*, mas numa casa de alvenaria, que, segundo ele, foi presente de Deus. E já não anda a pé, pois conseguiu comprar uma moto. Conforme me confidenciou ao fim da entrevista, seu plano é comprar um carro.

A conversão, como já indiquei, não acontece de um dia para o outro. Nem as consequências aparecem tão rapidamente. A conversão, pelo menos como a captei etnograficamente, é um processo de idas e vindas, de grande hesitação, e que demanda algum tempo. Ir ao púlpito e declarar que aceitou a Jesus é mais a publicização de sua vontade de libertar-se das nódoas do Demônio, do que a própria libertação. No processo de conversão, o fiel – após intenso trabalho

capitaneado por si mesmo e pela congregação – passa de um polo de fragilidade espiritual (denotado pela categoria nativa *novo convertido*) a um polo de solidificação espiritual, em que ele verá a si mesmo e será visto pelos outros como realmente convertido, embora isso não vá livrá-lo de eventuais tribulações terrenas e cessões às investidas do Demônio (ROCHA, 2010). A conversão de Caio e as bênçãos que ele alega ter recebido devem ser vistas nessa perspectiva processual.

Digressão: trajetória-testemunho de vida

A narração autobiográfica de um pentecostal que passou pela conversão nunca é *apenas* uma história de vida. O relato de Caio assumiu, na verdade, a feição de um grande *testemunho*. Os testemunhos entre os pentecostais são, antes de qualquer coisa, uma forma de louvar a Deus, de reconhecer a ação de Deus na vida do fiel. São também uma forma de evangelismo. No testemunho pentecostal, ao contrário do que ocorre em relatos profanos, o imperativo moral é exibir a miséria da vida pré-conversão e a abundância da vida com Jesus. Falar do sofrimento, das injustiças, das perseguições, da vida destituída de sentido e das investidas do Demônio antes da conversão (como no caso em que Caio consegue o veneno para cometer suicídio), é expressar para os outros que a vida sem Deus é uma amargura e que só ele tem o poder para tirar os infelizes da lama.

Por seu caráter testemunhal, tal narrativa encontra sérios vieses. Não temos, por exemplo, como inferir com muita precisão os obstáculos por que passou uma pessoa no período em que não andava no caminho de Deus. E quase nada pode ser conhecido a respeito das suas satisfações e de suas realizações. Por outro lado, da vida pós-conversão pouco se pode saber a respeito dos problemas (tangíveis e espirituais) por que passa um fiel, embora Caio tenha me relato que *crente* também enfrenta adversidades, porque o verdadeiro descanso só existe no céu.

As narrativas testemunhais possibilitam, não obstante, traçar percursos a partir de marcos mais objetivos, tais como: mudanças no espaço social, mobilidade social, navegação em certos circuitos, etc. Mas talvez o ponto forte das narrativas de conversão seja a capacidade de expressar pontos de vista, julgamentos morais, princípios de explicação dos fenômenos do mundo, concepções de vida, do eu e da pessoa.

Ao longo do testemunho de Caio aparecem inúmeras referências a seu novo estatuto ontológico. Segundo seu depoimento, ele não é mais um ser coberto pelo lamaçal da vida mundana; é uma

nova criatura, alguém que morreu para o mundo para nascer para Deus. Fechando este trabalho, esboço, a título exploratório, alguns contornos dessa nova criatura.

À guisa de conclusão: o nascimento de uma nova criatura

Começo pelos habituais prolegômenos. O estudo da pessoa e do *eu* remonta ao alvorecer das ciências sociais. Émile Durkheim foi o responsável por fornecer uma das principais plataformas teóricas para esse tipo de estudo, quando, no livro *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 2009), chegou à conclusão de que o corpo das categorias fundamentais do entendimento, entre as quais a de pessoa e eu, não era inato, mas histórico e social. Seu sobrinho e discípulo Marcel Mauss levou essa ideia adiante (MAUSS, 2003), esboçando o itinerário de desenvolvimento do conceito/noção de pessoa, que na modernidade equivaleria a um ser psicológico, a um *eu*. De suas formulações, interessa reter a constatação de que não há equivalência total entre o sentido que as pessoas têm de seu eu, de um lado, e a noção que elas externam. Sentido subjetivo e noção externada, todavia, se interpenetram. O sentido afeta a verbalização da noção; e esta, por sua vez, é índice daquele. Tratar da subjetivação de um *Caio renascido* implica, portanto, partir da evidência, em alguma medida enviesada, do discurso.

O pano de fundo para compreender a reinvenção desse sujeito é a dualidade que parece permear todo seu pensamento¹¹. As dimensões terrena e espiritual¹² parecem ser um palco em que se digladiam, de um lado, o Deus Trino (Pai, Filho e Espírito Santo), e, de outro, Satanás e seu séquito de demônios. Deus e Satanás são os emblemas de uma encruzilhada que pode levar a depender da vontade humana e da abertura do indivíduo a influências de Deus e do Demônio, ao bem ou ao mal. Essas duas entidades têm ainda a capacidade de agir sobre a vida terrena.

O demônio pode influenciar pessoas a fazerem o mal, e fará de tudo para que a pessoa não siga com retidão o caminho de Deus. Quando Caio estava sendo perseguido na empresa de carcicultura, ele estava sendo, na verdade, perseguido pelo Demônio, que parecia usar os *peões* para fazer-lhe o mal. Quando, em outro caso, decidiu envenenar-se, foi o Demônio que

¹¹ Tematizando a construção da pessoa pentecostal, Clara Mafra descreve um senso semelhante ao que descrevo no trecho acima. Ela diz: “Para os pentecostais, o primeiro passo da orientação do Espírito Santo na construção da pessoa é o reconhecimento da dualidade do mundo. Ou seja, os pentecostais entendem que independentemente de sua vontade, todos os seres humanos estão imersos em uma jornada agonística, na Batalha Espiritual” (MAFRA, 2009: 83).

¹² Uso os termos *terreno* e *espiritual* como equivalentes das noções amplas de *mundano* e *transcendente*, respectivamente, conforme as formulações de Joel Robbins a respeito das tradições axiais (ROBBINS, 2011).

rapidamente lhe forneceu o veneno. Caio diz: “por incrível que pareça, quando você pensa numa coisa ruim, o inimigo [o Demônio], ele bota logo na sua frente: taí, fulano, pra você [o veneno, pra você aniquilar sua vida]. Se sirva!” (Caio, entrevista, 13/09/2009, Mossoró).

Deus também tem o poder de influenciar as pessoas e de operar milagres. Graças à bondade do *Senhor*, Caio diz ter melhorado de função lá nos *camarão*, trocando o mau-cheiro dos viveiros pela sombra e pela calma da portaria. A casa de alvenaria, onde a entrevista foi realizada, foi comprada com o dinheiro que Deus lhe deu.

Sua teoria sobre a pessoa não deixa entrever com clareza o lugar da vontade humana. Ora o sujeito age por si mesmo, ora não (Deus ou o Demônio agem por ele ou o influenciam). A vontade humana parece não ser sempre operativa, vez que às vezes o sujeito é unicamente expressão da vontade de Deus ou do Demônio. Em outros casos, parece haver sobreposição de vontades e de ação: um homem age e decide, mas foi Deus (ou o Diabo) que também agiu e decidiu, ao menos parcialmente, por ele. Como uma aproximação ainda áspera a esse tema, sugiro que a vontade, ilustrada pelo caso de Caio, pode ser compreendida em termos de um *assemblage*, em que entram em composição várias forças (divinas, profanas, humanas), forças que agem ora sozinhas, ora em sobreposição¹³.

A relação entre fiel e Deus é de aliança, um contrato. É como se a morte para o mundo e o nascimento para Deus significassem um ingresso em uma esfera de *cidadania* do além-mundo, em que o fiel passa a ter direitos e deveres. Se andar nos caminhos de Deus, este o abençoará energicamente. Se não andar, ele abre espaço para a ação do Diabo em sua vida.

Ainda na fase da pré-conversão, Caio estabeleceu um contrato com Deus, mediante o qual ele se afastaria de práticas profanas e Deus curaria seu filho. Como Caio não cumpriu sua parte integralmente, Deus hesitou em curar seu filho, só o fazendo definitivamente quando Caio passou a levar o contrato a sério.

Tornar-se filho de Deus é, além de engajar-se em uma aliança que transcende a dimensão terrena, ocupar um novo papel no mundo. Diz Caio: “Eu comecei a ler, a ler... E Deus começou a falar comigo. Eu comecei a conhecer a Deus, o que Deus realmente fez por mim, qual era o motivo para eu estar aqui, qual foi o motivo que eu passei certas lutas” (op. cit.).

¹³ Sobre a Assemblage Theory, cf. ONG; COLLIER, 2005, e DELANDA, 2006.

Nessa visão de mundo, que me limito a construir unicamente a partir do relato de Caio, a conversão é o momento em que o homem renasce. O personagem principal dessa história comenta: “[Deus] levou a minha vida velha: eu morri pro mundo, e hoje eu sou nascido pra Deus, eu nasci pra Deus” (op. cit.).

Quando se dá o renascimento, as nódoas que manchavam a vida em pecado são apagadas, pois, segundo a visão de Caio, “quando a gente se converte, Deus perdoa tudo que você fez cara. Por incrível que pareça, Deus perdoa” (op. cit.). Ele lembra: “[Após a conversão] eu cheguei, assim, cara, renovado. Tipo assim: quando eu fui lá na frente [no púlpito], entreguei minha vida a Deus. Cara, parece que caiu, assim, um fardo de mim” (op. cit.).

A nova criatura não faz parte do mundo. Mas não se trata do *indivíduo-fora-do-mundo* que Louis Dumont (DUMONT, 1985) ilustra, em sua versão *renunciante indiano* nem na versão *cristão no cristianismo primitivo*. Renunciar ao mundo não é viver às margens sociais e políticas. É unicamente renunciar à vida de pecado. A esposa de Caio era *do mundo* porque vivia em pecado (sua moralidade afetivo-sexual, entre outras coisas, era infensa aos preceitos de Deus). Ele, que agora anda sob a vontade de Deus, não faz parte do mundo, embora queira ocupar boas posições profissionais, ter carro...

Por fim, cabe ressaltar, a partir do material referente a Caio, aquilo que parece ser a base na qual se assenta a subjetividade humana. No discurso de Caio não há referências a qualquer *fisicalidade*, típica da abordagem biológico-psiquiátrica (FIGUEIREDO, 2006) e de uma abordagem neuroquímica/molecular (ROSE, 2007), modelos de grande difusão nas sociedades ocidentais e afinados às ciências biomédicas. Sempre que se refere ao que para nós seria a subjetividade, Caio emprega termos religiosos, como *espiritual*. O palco da mente, que não é molar nem molecular, aparece nas falas de Caio como a dimensão do transcendente/espiritual¹⁴. Para Caio características que muitos atribuem à psicologia individual são características espirituais: iniciativa, criatividade, etc. Embora não tenha ouvido uma afirmação direta sua, suspeito que aquilo que os psicólogos e psiquiatras conhecem como transtorno psíquico é

¹⁴ Reitero uma advertência feita em uma das primeiras páginas do trabalho. A interação que embasa este trabalho pautou-se pelo tema conversão, e, por isso, as evidências que consegui pouco dizem sobre questões não relacionadas com a dimensão religiosa da experiência subjetiva de Caio. Este é um sério viés. É bem possível que Caio, em outros contextos dialógicos, refira-se a outros elementos que nada têm a ver com o espiritual.

unicamente a interferência do demônio em uma mente que não se solidificou espiritualmente¹⁵. Em uma entrevista realizada com Jadson – líder de célula que Caio frequenta – obtive alguns indícios nessa direção, que deve ser partilhada em alguma medida pelo protagonista desse estudo. Descrevendo o recrutamento de novos membros para as células de evangelismo, Jadson os caracterizou como pessoas “que chegam com trauma, problema espiritual, cheio de ‘carrapicho’” (Jadson, entrevista, 07/05/2009).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. Religião na metrópole paulista. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

ALMEIDA, R.; MONTERO, P. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em perspectiva**, v. 15, n. 3, 2001.

BIRMAN, P. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. **Religião e sociedade**, v. 17, p. 90-109, 1996.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M.; AMADO, J. (orgs.); **Usos & abusos da história oral**. 8 ed. São Paulo: FGV, 2006.

BRANDÃO, C. R. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACHS, V.; FERNANDES, R. C.; DAMATTA, R. (eds.). **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**, 1988. Rio de Janeiro: Graal.

CAROZZI, M.; FRIGERIO, A. Não se nasce batuqueiro: a conversão às religiões afro-brasileiras em Buenos Aires. In: **Religião e sociedade**, v. 18, n. 1, p. 71-93, 1997.

CRAPANZANO, V. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

DELANDA, M. **A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity**. London: Continuum, 2006.

DUMONT, L. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

¹⁵ Essa constatação sugere interessantes frentes de estudo sobre itinerários terapêuticos de fiéis pentecostais, e sobre a relação dos fiéis com as tecnologias biomédicas e os saberes psicológicos e psiquiátricos. O estudo de Ana Elisa Figueiredo (FIGUEIREDO, 2006) fornece boas pistas sobre o assunto. Uma das conclusões da autora é que, no discurso de pastores pentecostais (e isso, penso, também vale em alguma medida para os fiéis que estão em tratamento em clínicas psiquiátricas e para alguns de seus familiares) “há uma inversão do processo de compreensão do adoecer psíquico, que se desloca do âmbito da competência psiquiátrica para o âmbito da religiosidade, ou de uma interferência mágica” (op. cit.: 160).

FIGUEIREDO, A. E. B. **Religiões pentecostais e saúde mental no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Centro de Ciências da Saúde, 2006.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FRIGERIO, A. Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentine and Brazil. In: STEIEGENGA, T.; CLEARY, E (eds.). **Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America**. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University Press, 2007.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios de antropologia interpretativa**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2001.

HEIRICH, M. A Change of Heart: a Test of Some Widely Held Theory about Religious Conversion. **American Journal of Sociology**, v. 83, p. 653-680, 1977.

MAFRA, C. Relatos compartilhados. In: **Mana**, v. 6, n. 1, p. 57-86, 2000.

MAFRA, C. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: MAFRA, Clara; ALMEIDA, Ronaldo de. **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MAUSS, M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

ONG, A.; COLLIER, S. (eds.). **Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems**. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2005.

PRANDI, R. Religião paga, conversão e serviço. In: PIERUCCI, F. A; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

ROBBINS, Joel. Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo. In: **Relig. soc.**[online]. 2011, vol.31, n.1, pp. 11-31.

ROCHA, R. C. **Esconjuração das sociabilidades profanas: conversão ao pentecostalismo na periferia de Mossoró/RN**. 2010. 85 f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Ciências Sociais). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró.

ROSE, N. **The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century**. Princeton: Princeton University Press, 2007.

VELHO, G. **Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração**. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Do Império à República:

Considerações sobre a aplicação da pena de prisão na sociedade brasileira

Anderson Moraes de Castro e Silva
Doutor em Ciências Sociais (UFRN)
guaratibano@gmail.com

Resumo

O presente texto versa sobre as transformações políticas, jurídicas e sociais que influíram na constituição do aparato punitivo estatal brasileiro. Em especial, pretende refletir sobre aplicação da pena de prisão e suas transformações ao longo da história até o presente. Neste sentido, tendo como eixo analítico as diferentes dimensões do vivido e do prescrito, objetiva-se refletir sobre a relação entre a alternância de regimes políticos, do império à república, e seus efeitos no uso do aprisionamento enquanto instrumento punitivo central do sistema de justiça criminal brasileiro.

Palavras-Chave: História do Brasil; Prisões; História da Punição; Pena de Prisão; Controle Social.

Abstract

This paper analyzes the political, legal and social transformations that influenced the constitution of the Brazilian state punitive apparatus. In particular, it seeks to reflect on the application of prison sentences and their transformations throughout history to the present. In this sense, having as analytical axis the different dimensions of the lived and the prescribed, it aims at reflecting on the relationship between the alternation of political regimes, from empire to republic, and its effects in the use of imprisonment as a central punitive instrument of Brazilian criminal justice system.

Keywords: History of Brazil; Prisons; History of Punishment; Prison Sentence; Social Control.

As transformações políticas, econômicas e sociais que caracterizaram a passagem do Brasil Colônia ao Império não foram capazes de eliminar a aplicação do castigo físico do rol de punições oficiais. Afinal, em uma sociedade que se caracterizava pela manutenção do modo de produção escravocrata, havia de se distinguir a sanção que poderia ser aplicada aos “homens de bem” daquela que se reservaria aos “indesejáveis”. Segundo Santos (2009), as penas que eram aplicadas ao final do período colonial e no início do regime imperial tinham como objetivo central a punição física do infrator, o que sinaliza que, em termos punitivos, pode-se falar mais em manutenção das práticas de castigos lapidadas nas costas do escravo africano do que na ruptura com tais sanções corporais.

I - As “Inovações” da Carta Constitucional de 1824

Do ponto de vista político e social, o processo de confecção da Carta Constitucional do Império, outorgada em 1824, fomentou o embate entre os múltiplos atores sociais que constituíam a sociedade da corte e que representavam interesses antagônicos. Em especial, aqueles que eram disputados pelos grandes proprietários de terras e pela nobreza, como era o caso do exercício exclusivo do poder punitivo¹. Não se pode desconsiderar, ainda, que durante o período imperial inexistia qualquer centralização administrativa quanto à gestão das cadeias que se encontram instaladas na província:

Os governantes provinciais e as elites locais disputavam a primazia sobre o direito de punir. Mas no fundo, o que estava em jogo mesmo era a legitimação do monopólio estatal da violência, um dos princípios constitutivos do Estado moderno. Este é um dos motivos que, aliado a manutenção da escravidão, nos ajudam a entender as razões pelas quais a passagem da colônia ao império não coincidiu com a abolição dos castigos corporais. Aliás, a permanência das punições extrajudiciais aplicadas no período colonial e a manutenção jurídica das penas corporais, tais como açoites e desterro, foi uma característica do império brasileiro (AGUIRRE 2009: 39).

¹ A Carta Imperial foi outorgada numa época conturbada de embates entre os atores políticos e econômicos que integravam a sociedade da corte. Afinal, fazia apenas dois anos que a Independência brasileira havia sido declarada e urgia que um novo ordenamento jurídico consolidasse as bases do Estado nascituro. Se por um lado, interessava ao monarca legitimar as competências do Estado por meio da Constituição, por outro, aos integrantes da Assembléia Constituinte, representantes dos grandes proprietários de terras, importava limitar os poderes do imperador. Todavia, o projeto apelidado de Constituição da Mandioca, elaborado pelos constituintes, não chegou a ser promulgado. D. Pedro I, percebendo a estratégia política dos seus adversários, ordenou o encerramento dos trabalhos e a dissolução da Assembléia Constituinte. Em seguida, requereu o apoio do Conselho de Estado e redigiu o texto constitucional que outorgaria. (CASTRO E SILVA 2008: 32)

Juridicamente, a Constituição Imperial estabelecia a extinção das instituições insalubres, superlotadas e que apresentassem condições precárias de habitabilidade, extinguindo ainda, as penas consideradas cruéis.² Portanto, ao menos na letra da lei, desde então, as cadeias deveriam ser seguras, limpas e bem arejadas, assim como os réus teriam de ser distribuídos conforme as circunstâncias e a natureza de seus crimes³. Ocorre que a transformação jurídica não foi acompanhada por ações concretas. Igualaram-se por decreto a realidade carcerária da antiga colônia e as condições de encarceramento que supostamente estavam sendo implantadas pelos reformadores ilustrados nos Estados Modernos.

No caso nacional, a incorporação teórica dos debates liberais era contradito pela prática escravista, mas isso parecia não importar e nem impossibilitar que a nova legislação contemplasse, a partir dos anos 1820, os ecos das discussões sobre a pena de prisão que chegavam ao Imperador. Contudo, não se deve esquecer que a previsão legal não se fez acompanhar de nenhuma medida concreta que visasse a sua imediata vigência. Logo em seguida, a edição do Código Penal do novo regime, em 1830, ratificaria a inspiração liberal dos juristas brasileiros, incorporando as penas de prisão simples e prisão com trabalho ao nosso ordenamento punitivo, mas conservaria as penas destinadas aos indivíduos de menor qualidade, como os castigos físicos e os trabalhos forçados. Afinal, *“as formas tradicionais de castigo eram consideradas muito mais apropriadas para a classe de indivíduos que se queria castigar: massas incivilizadas e bárbaras, não cidadãos ativos ilustrados”* (AGUIRRE 2009: 39).

Nas primeiras décadas do século XIX, o Brasil tinha uma sociedade constituída por indivíduos de qualidades distintas e uma legislação inspirada no princípio da igualdade social. Após a outorga da Constituição Imperial e da implementação de seu Código Penal, seriam necessárias duas décadas de espera para que as novas instalações prisionais, previstas nessas legislações, fossem inauguradas. Até então, as cadeias coloniais preservaram sua antiga função carcerária. Se, de um lado, no novo ordenamento jurídico os castigos físicos não foram abolidos, de outro, o uso intensivo da mão de obra dos cativos foi fomentado para que os escravos aprisionados pudessem ser usados mais intensamente

² Inciso XIX, artigo 179, Constituição de 1824.

³ Inciso XIX, artigo 179, Constituição de 1824.

nas intervenções públicas, como, aliás, já vinha ocorrendo desde a chegada da família real, ocasião da implantação do sistema punitivo denominado de “duplo cativoiro” (ARAÚJO 2009; SANTOS 2009)⁴. Não se deve esquecer que a chegada de um grande contingente populacional colocou questões imediatas ao governante, sendo a urbanização do espaço público da cidade um desses desafios. Contudo, não foi apenas na pavimentação e na construção da cidade que o trabalho compulsório dos africanos detidos se fez empregar. O próprio funcionamento das instituições públicas dependia da mão de obra desses cativos. Afinal, tanto as repartições tinham de ser abastecidas de água e mantimentos como havia de se ordenar o descarte dos dejetos sanitários, cabendo aos “libambos” e aos “tigrados”, respectivamente, a tarefa de efetuar essas atividades⁵. Ambos, tanto podiam ser escravos particulares como escravos sob guarda do estado – fugidiços, criminosos ou libertos - , e prestavam serviços por período incerto, sem que houvesse um prazo fixo em número de dias, o que ocasionava reclamações de seus proprietários contra o Estado.

Naqueles anos, a Intendência Geral de Polícia da Corte estava encarregada de arregimentar homens para promover as melhorias que se faziam necessárias para a urbanização da cidade. Neste intuito, arregimentava entre os escravos reclusos e os negros libertos que circulavam pelo espaço urbano a força de trabalho de que necessitava para a execução das obras públicas.

Na ótica dos senhores de engenho, como eles mesmos dispunham de mecanismos para punir os seus escravos, não havia razão para que entregassem suas “peças” ao poder público. Os proprietários de escravos receavam que o uso de suas mercadorias se prolongasse como, de fato, acontecia. O poder público, por sua vez, defendia a *expertise* de seus agentes na aplicação das penas corporais, o que, no final das contas, resultaria em menores danos ao patrimônio dos senhores. O Estado sabia punir! Esta justificativa imbricava localmente os postulados da pena privativa de liberdade, no que tange à temática da justa dosimetria da punição, às práticas tradicionais dos castigos corporais.

⁴ A expressão “duplo cativoiro” tem sido usada pelos autores citados para se referir ao uso compulsório da mão de obra escrava privada pelo poder público.

⁵ Segundo Araújo (2008), os “libambos” eram escravos fugidios que após serem detidos recebiam como parte da punição a tarefa de carregar água para as repartições públicas. Já os “tigrados” podiam tanto ser escravos particulares como prisioneiros empregados nos serviços de limpeza, transporte e esvaziamento dos urinóis.

Não se tratava, portanto, da punição em si, mas da construção de um projeto de Estado, onde o exercício do monopólio legítimo da força se colocava como um desafio imediato.

II - Entre o Prescrito e o Vivido: a prática punitiva no contexto imperial

Embora tivesse como inspiração teórica os ideais punitivos que circulavam no contexto europeu e norte-americano (PEDROSO 2004: 03), a Constituição de 1824 buscava conciliar aqueles princípios com as dinâmicas intrínsecas da sociedade escravocrata. No entanto, tais antinomias eram inconciliáveis, prevalecendo então a conservação dos castigos corporais destinados aos escravos (ALVAREZ *et ali* 2003: 02). Afinal, as referências abstratas advindas dos Estados Modernos, industrializados e sob o primado do igualitarismo, destinavam-se, aqui, a uma sociedade escravista. Ora, enquanto a punição local fosse sancionada em razão da condição social do infrator, não se poderia pensar na implementação, de fato, do ideário ilustrado na sociedade brasileira.

Desta forma, na primeira metade do século XIX, as punições aplicadas aos infratores conservavam as mesmas características do período colonial. Era a punição pela punição, inexistindo na pena qualquer pretensão pedagógica. A partir dos anos 1850, com a inauguração da Casa de Correção da Corte do Rio de Janeiro, supunha-se que as novas possibilidades punitivas desenhadas na legislação imperial poderiam estar se consolidando⁶. Os defensores da Casa de Correção acreditavam que, por meio dela, além de retribuir, a pena também iria transformar o infrator, regenerando-o. Neste mesmo período, as pressões internas e externas pela abolição da escravatura propiciaram a abertura de um processo gradual de libertação do escravo africano: Proibição ao Tráfico de Escravos (1851), Lei do Ventre Livre (1871), Lei dos Sexagenários (1885) e Lei Áurea (1888). A inauguração da Casa de Correção da Corte e a alteração na condição jurídica do negro africano são processos distintos, que se desenvolvem em paralelo, mas que tendem a se imbricar na construção do sistema punitivo brasileiro, pois como se sabe *“é possível fazermos uma correlação entre as leis que aboliam gradativamente o tráfico e o sistema escravista e o recrudescimento da truculência e arbitrariedade da polícia e dos dirigentes carcerários”* (SANTOS, 2009, p.57).

⁶ Embora Salla (1999) e Santos (2009) considerem que a primeira experiência correcional do Brasil tenha ocorrido em São Paulo, em 1834, penso que foi apenas a partir da inauguração da Casa de Correção da Corte do Rio de Janeiro, em 1850, que o Estado pôde contar como uma instituição integralmente dedicada a essa questão.

No entanto, as expectativas em relação à Casa de Correção não se concretizaram. Vários fatores são apontados na literatura acadêmica como tendo contribuído para esse resultado, dentre os quais se destacam: a) O excesso de regulamentação que teria burocratizado, engessado a instituição e comprometido sua missão terapêutica (PEDROSO 2003: 23); b) A reprodução intra-institucional da hierarquização social existente na sociedade imperial, reservando alas exclusivas para homens e mulheres nobres, contribuindo desta forma para a implementação de uma “modernização diferenciada” em função da condição social do indivíduo (SANTOS 2009: 58-59); c) Embora juridicamente os castigos físicos tivessem sido abolidos, eles gozavam de legitimidade social e continuavam a ser empregados contra os escravos pela população (SANTOS 2009: 58); d) Não obstante a escassez de recursos para as despesas com alimentação, educação e assistência médica, a manutenção dos castigos físicos na gestão do estabelecimento correcional comprometia a possibilidade de implementação de qualquer tipo de tratamento; e) Os destinatários da reforma penal eram tidos como seres inferiores e irrecuperáveis, uma vez que eram recrutados nos estratos mais baixos daquela sociedade, e, portanto, fadados a uma condição social distinta daquela que ostentavam os homens nobres (AGUIRRE 2009: 45).

A pressão resultante do crescimento abrupto da população prisional, na segunda metade do século XIX, levou o governo imperial a adotar soluções alternativas às Casas de Correção, haja vista que elas se encontravam abarrotadas. Uma das soluções aventadas para diminuir o fluxo de internos para tais estabelecimentos foi a de usar a unidade prisional existente em Fernando de Noronha. Ela havia sido construída em 1849, sendo então uma estrutura física nova que poderia hospedar a Prisão Central do Império, como acabou ocorrendo⁷. Posteriormente, já no período republicano, a permanente falta de vagas nas instituições prisionais impulsionaria a construção da Colônia Correcional de Dois Rios, na Ilha Grande (1894). Esta, ao final da primeira década do século XIX, consolidaria sua imagem como uma unidade destinada aos vagabundos (SANTOS 2009: 90). Seja em Fernando de Noronha ou na Ilha Grande, a reclusão insular se caracterizava pela intimidação ininterruptamente exercida por seu mais fiel e cruel carcereiro: o mar. Uma segunda alternativa para lidar com o excedente carcerário que se avolumava na

⁷ Segundo Santos (2009), a ilha de Fernando de Noronha, antes da construção do presídio destinado aos civis, já era usada como presídio militar e, desde 1833, recebia também alguns condenados à pena de galés.

segunda metade do século XIX foi encarregar o exército de se responsabilizar por alguns desses infratores. Isto foi feito recorrendo-se à obrigação da prestação de serviço militar: *“milhares de suspeitos, majoritariamente pobres e negros foram recrutados à força, utilizando-se a conscrição como mecanismo de castigo”* (AGUIRRE 2009: 49).

O período imperial se encerra sem que transformações profundas na estrutura punitiva fossem implementadas na sociedade brasileira. A legislação foi modificada, novas instituições foram construídas, propostas teóricas incorporadas, mas a manutenção da escravidão e da monarquia impossibilitou a transformação das formas tradicionais de punição e de produção de sujeição. Cabe salientar que essa não era uma especificidade da sociedade brasileira, mas uma característica comum às ex-colônias dos países ibéricos:

As sociedades latino-americanas pós-independência foram, em graus diversos, configuradas por estruturas hierárquicas excludentes, racistas e autoritárias que, por trás da fachada de liberalismo e democracia formal, mantiveram formas opressivas de dominação social e controle laboral que incluíam a escravidão, a peonagem e a servidão... No interior destas sociedades, as formas de castigo raramente eram vistas como oportunidades para buscar o arrependimento e a recuperação dos delinquentes ou para o desdobramento de políticas de Estado de viés humanitário. Pelo contrário, o castigo era visto, geralmente, como um privilégio e um dever em mãos dos grupos dominantes dentro de seus esforços por controlar os grupos turbulentos, degenerados, racialmente inferiores, incapazes de civilizar-se e que, portanto, não mereciam a proteção de seus direitos civis e legais. (AGUIRRE 2009: 71)

III - E Todos Se Fizeram Iguais...: o aprisionamento no período republicano

Na primeira República, uma das principais preocupações dos governantes estava direcionada à transformação urbanística da capital. As chagas da sociedade escravista deviam ser cobertas pelas luzes da Belle Époque (1899-1922). Esse projeto civilizador, inspirado no modelo parisiense, influenciava a todos e impingia um estilo afrancesado de ser como um ideal a ser buscado. A missão civilizadora não se restringia ao embelezamento do espaço público e à adoção de políticas sanitárias de arejamento do centro do Rio, que resultaram na Reforma Pereira Passos, em 1903, e na Revolta da Vacina, em 1904. Ela também implicou a necessidade de modernização de todos os aparelhos de repressão (MENEZES 2003: 32).

Na República, os indesejáveis de outrora vieram a se juntar aos opositores da hora. Agora, capoeiras e imigrantes, prostitutas e vadios, ébrios e negros alforriados cerravam fileiras ao lado dos adversários políticos do poder constituído. Não era ainda a igualdade sonhada,

mas uma igualdade às avessas que reunia sob o signo do desvio os indesejáveis⁸ e os desclassificados sociais⁹. Com a República, os ventos políticos sopraram na direção da criação de um arcabouço jurídico que fosse condizente com as demandas da Federação. De imediato, o código penal republicano, de 1890, tratou de instituir tipos penais que permitissem o controle e a ordenação das classes perigosas pelos governantes. Não é por outra razão que a nova legislação criminal contaria então com duas categorias distintas de desvio: os crimes e as contravenções: *“A entrada do ‘duplo ilícito’, ou seja, do crime e da contravenção no Código Penal de 1890, pode ser vista como a contrapartida da elite republicana à liberdade adquirida pelos escravos no período imediatamente anterior”* (SANTOS 2009: 105).

Em 1891, a primeira Constituição republicana estabelecia que *“todos eram iguais perante a lei”* e que, por conseguinte, o novo regime não admitiria mais os *“privilégios de nascimento, desconheceria foros de nobreza e extinguiria as ordens honoríficas existentes e todas as suas prerrogativas e regalias, bem como os títulos nobiliárquicos e de conselho”*. A Carta Magna republicana extinguiu as penas de galés e de banimento e restringiu a pena de morte às disposições da legislação militar em tempo de guerra¹⁰. Ela inovou positivamente ao prever o *habeas corpus*, remédio jurídico que visava a garantir a proteção dos indivíduos contra os eventuais excessos do aparelho repressor estatal. Uma segunda novidade diz respeito à introdução da noção de atividade ressocializadora para a pena de prisão na legislação pátria, o que foi reproduzido nas constituições de 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988 – cada qual portadora de características representativas do momento em que foram elaboradas¹¹. Se, no plano teórico, tais Constituições eram tributárias do ideário

⁸ Em Menezes (1996, p.89) o termo é usado tanto para se referir aos estrangeiros que se opunham a ordem política, econômica, moral e social como aos desordeiros de um modo geral.

⁹ Em Pedroso (2003, p.33) a categoria “desclassificado social” comporta o sujeito político que destoava da ideologia dominante na Primeira Republica.

¹⁰ No Código Criminal do Império, de 1830, a pena de galés se constituía em trabalhos forçados em embarcações ou obras públicas. Já a pena de banimento, embora estivesse prevista na letra da lei, não se encontrava associada a nenhum delito.

¹¹ Em 1934, a elaboração da Constituição, após a Revolução Constitucionalista de 1932, marca o retorno da oligarquia cafeeira ao poder. Em 1937, Vargas instaura a ditadura e busca na Carta Constitucional legitimar seu governo. Neste momento, o Chefe de Polícia é legalmente autorizado a usar, de modo preventivo, a pena de prisão, prescindindo dos ritos processuais tradicionais. Em 1946, os princípios liberais e democráticos da Constituição de 1934 são retomados. Na política, o populismo se afirma como uma forma de governo que se apóia nas massas. Em 1967, depois de seguidos atos institucionais e

transformador da punição, na prática, desde o início, coexistiram com um sistema prisional degenerado. Afinal, no caso brasileiro, o abismo existente entre a legislação formal e as práticas punitivas empregadas pelas agências repressoras tem sido uma característica que perdura desde o período colonial, atravessa o império e se prolonga pelo regime republicano: *“No início da República, apesar do texto da lei, do discurso de parlamentares e demais autoridades sobre a importância do papel reabilitador do cárcere, o tratamento dado aos presos caracterizava-se por práticas que eram comuns ao período escravista”*. (SANTOS 2009: 109).

Proclamada a República, instalou-se o gabinete provisório de Deodoro da Fonseca. A ele coube governar a nação até que um novo ordenamento jurídico redesenhasse de fato e de direito o regime que ora se instaurava. Embora tenham sido limitados, nem os castigos físicos¹² nem o uso dos prisioneiros em obras públicas¹³ tornaram-se práticas ultrapassadas, como se propunha inicialmente. A implantação da pena privativa de liberdade, prevista no Código Penal de 1890, teve o seu uso condicionado à existência de estabelecimentos construídos ou adaptados às novas diretrizes penitenciárias. Contudo, enquanto as novas edificações não fossem concluídas, a Constituição republicana previa a manutenção da legislação penitenciária herdada do império. Desta forma, assim como havia ocorrido na passagem da colônia ao império, as inovações jurídicas no campo punitivo se encontravam lastreadas pelo ideário liberal moderno, mas fisicamente limitadas pela inexistência de instalações que se enquadrassem no desenho do projeto punitivo proposto. Em outros termos, ainda que a pena de restrição da liberdade constasse na legislação formal, no cárcere, os abusos e a superlotação de outrora permaneciam inalterados. A Primeira República (1889 – 1930) encerrou-se sem que um regulamento específico sobre o sistema penitenciário brasileiro tivesse sido editado.

decretos-lei, a ditadura decide pela elaboração de uma nova Constituição que pudesse conferir alguma legalidade aos seus atos.

¹² Em setembro de 1899, o Código Penal da Armada voltou a legalizar a aplicação de castigos corporais, tipo de punição que havia sido abolida na Constituição de 1891. Em 1910, o uso de tais castigos seria um dos estopins da Revolta da Chibata. Os integrantes do movimento foram posteriormente conduzidos a unidades prisionais localizadas em ilhas, como Ilha das Cobras e Ilha Grande. Ironias da história nacional, punição insular aqueles que prestaram serviço em embarcações.

¹³ Entre 1916 - 1920 vigorou a proposta do deputado Washington Luis, que previa a utilização de presidiários na abertura e conservação das estradas de rodagem (Alvarez *et al*, 2003: 08).

A Carta Magna da República Nova, promulgada em 1934, reservaria à União a competência exclusiva para legislar sobre as diretrizes fundamentais do sistema penitenciário nacional. Em 1935, a edição por parte do Estado brasileiro do primeiro regulamento penitenciário nacional complementaria as diretrizes constitucionais. Cabe mencionar ainda que, o texto constitucional da República Nova estendeu a imunidade parlamentar aos suplentes dos deputados, implementando isenções semelhantes às que eram possibilitadas pelos títulos nobiliárquicos no período imperial.¹⁴ Esta Carta também limitou a abrangência do *habeas corpus*, que não poderia mais ser utilizado nos casos relativos às transgressões disciplinares. No sistema penitenciário, agravaram-se as condições de cumprimento da sentença privativa de liberdade, tendo em vista que, em toda a América Latina, “os sistemas carcerários mostravam, na maioria dos países da região, claros sinais de esgotamento, ineficiência e corrupção” (AGUIRRE 2009: 59).

Em 1937, a instauração do Estado Novo foi acompanhada pela outorga de uma nova Carta Constitucional, apelidada de Constituição Polaca em função de sua inegável inspiração na Constituição polonesa de 1935. O regime de exceção prolongou-se até 1945. Neste contexto, além das penas de prisão e de exílio terem sido usadas contra os adversários políticos do poder constituído, previu-se a possibilidade de emprego da pena de morte aos indivíduos que incidissem nas seguintes condutas:

- a) tentar submeter o território da Nação ou parte dele à soberania de Estado estrangeiro; b) tentar, com auxílio ou subsídio de Estado estrangeiro ou organização de caráter internacional, contra a unidade da Nação, procurando desmembrar o território sujeito à sua soberania; c) tentar por meio de movimento armado o desmembramento do território nacional, desde que para reprimi-lo se torne necessário proceder a operações de guerra; d) tentar, com auxílio ou subsídio de Estado estrangeiro ou organização de caráter internacional, a mudança da ordem política ou social estabelecida na Constituição; e) tentar subverter por meios violentos a ordem política e social, com o fim de apoderar-se do Estado para o estabelecimento da ditadura de uma classe social; f) o homicídio cometido por motivo fútil e com extremos de perversidade; (Art. 13 da Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 10/11/1937).

O uso político do aprisionamento foi intensificado durante o Estado Novo, mas isso não era em si uma novidade, afinal o recurso à pena de prisão contra os adversários políticos já

¹⁴ Em virtude da imunidade parlamentar, os deputados e seus suplentes não poderiam ser presos ou processados criminalmente, sem a licença da Câmara – excetuando-se os casos de prisão em flagrante por crime afiançável.

havia sido empregado nas primeiras gestões republicanas, durante os estados de sítio que caracterizaram a República Velha. Posteriormente, em 1946, no bojo do processo de redemocratização que conduziu ao projeto nacional-desenvolvimentista, resgatou-se, no tocante à temática das punições, o texto da Carta de 1934, sendo extintas as penas de banimento, de confisco e de caráter perpétuo e se restringindo o uso da pena de morte às previsões da legislação militar em tempos de guerra.

Na década de 1960, com a instauração do regime militar (1964 -1985), iniciou-se um período político que produziu cicatrizes profundas em todo o aparato repressivo estatal. Em 1967, durante a vigência da ditadura militar, outorgou-se a sexta Carta Constitucional brasileira. Nela, preservou-se a atribuição exclusiva da União para legislar sobre o sistema penitenciário, confirmando, em termos punitivos, a tradição legislativa de fixar leis não condizentes com o contexto no qual elas serão empregadas. Foi também constitucionalmente estabelecido o dever do Estado de respeitar a integridade física e moral do detento e do presidiário. Previu-se, ainda, a necessidade da elaboração de um processo individualizador no cumprimento da pena de prisão, cujos critérios seriam definidos por meio de legislação complementar. Uma inovação jurídica que tem de ser mencionada é a previsão legal que autorizava a “*detenção em edifícios não destinados aos réus de crimes comuns*”. Esta medida criou condições de possibilidades para que a Teoria da Segurança Nacional fosse implementada de modo mais eficaz no combate aos “inimigos internos”, ou seja, a todos aqueles que se opunham à ditadura e que foram rotulados de subversivos.

Nos anos 1970, a partir da institucionalização do uso do aparato repressivo em prol da “segurança nacional” e, portanto, contra os subversivos, resultando na prisão de jovens oriundos das camadas médias urbanas, a questão prisional começou a ganhar algum espaço nas produções acadêmicas – ainda que uso semelhante do aprisionamento também tenha ocorrido durante o Estado Novo. Segundo Bretas (2009), a redescoberta pela academia do objeto prisão, no contexto da ditadura militar, se deu em função da repercussão que as práticas extralegais contra os presos políticos tinham na sociedade livre:

A ditadura militar, em seus momentos finais, trouxera a prisão para a realidade acadêmica. “Não se tratava mais de uma experiência de disciplinarização de corpos trabalhadores, mas da tortura de pessoas próximas, por vezes das mesmas origens sociais” (BRETAS 2009: 11).

IV – A Constituição Cidadã e o aprisionamento no tempo presente

Nos anos 1980, no art. 5º da Constituição em vigor desde 1988, os tratamentos desumanos ou degradantes e a prática da tortura foram oficialmente banidos do território nacional. No entanto, o mesmo artigo também possibilitou a elaboração da Lei dos Crimes Hediondos (Lei 8.072/90) ao estabelecer que:

A lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, o tráfico ilícito de entorpecentes e drogas afins, o terrorismo e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem (Item XLIII do Art. 5º da Constituição brasileira).

No aspecto punitivo, a previsão da individualização da pena, que deveria “*ser cumprida em estabelecimentos distintos, de acordo com a natureza do delito, a idade e o sexo do apenado*” (CF, art.5º inciso XLVIII), foi acompanhada pela ampliação das modalidades punitivas que poderiam ser empregadas, tais como a prestação social alternativa e a suspensão ou interdição de direitos – penas alternativas à privação da liberdade:

Nos anos 1980, “de forma inaugural na história brasileira, o debate sobre as prisões e enfim sobre a atuação coercitiva do Estado alcançava setores mais ampliados da população – em muito facilitado, é certo, pelo momento de abertura política e de inserção de pleitos nunca antes reivindicados – inscrevendo-se a questão carcerária, de forma inaugural, como uma questão política polemizável a partir da própria sociedade (TEIXEIRA 2006: 50)

Não obstante os avanços participativos e seus efeitos legislativos, o retorno ao estado de direito e à democracia teve de conviver ainda com os “encarceramentos para investigação sem ordem judicial” (ADORNO 2006: 46). Os filhos das mulheres encarceradas tiveram assegurado o direito à amamentação, mas não houve, no texto constitucional, uma preocupação em estabelecer um prazo fixo para que essas crianças pudessem conviver com suas mães – nas delegacias paulistas, por exemplo, elas podiam ficar por até quatro meses enquanto que nas prisões mineiras o prazo se estendia por até os dois anos. Enfim, cada unidade da federação acabou adotando uma solução local para essa questão, sendo comum a associação entre a produção do leite materno pela prisioneira e o período de convivência entre a mãe aprisionada e os seus filhos - criando assim os “órfãos do leite”: aqueles filhos que eram separados de suas mães em razão do esgotamento do leite materno. A política penal que correlaciona a amamentação à permanência do filho da encarcerada intramuros pune as crianças nascidas no cárcere antes mesmo que elas

tenham aprendido a falar, pois “a pena acaba passando da pessoa da própria mulher e incidindo sobre o seu rebento” (MATTOS, 2008: 9)¹⁵. No entanto, cabe destacar que mesmo as internas se encontram divididas em relação à justa medida de tempo que seus filhos deveriam permanecer na prisão: “algumas querem a todo custo permanecer o máximo possível com os filhos, outras argumentam que mesmo os seis meses necessários ao aleitamento, com ou sem ele, deve ser abolido e, tão logo nascida, a criança deve ser entregue à família” (MATTOS, 2008: 30).

Outro ponto que deve ser destacado no texto constitucional atual diz respeito aos “esquecidos no cárcere”, ou seja, aqueles prisioneiros que permanecem nas prisões por prazo superior ao estabelecido na sentença e que foram contemplados com uma previsão de indenização pecuniária pelo erro estatal (CF, art.5º, inciso LXXV). Ressalte-se que, desde 1988, a competência legislativa sobre o gerenciamento do sistema prisional se encontra partilhada entre a União e os estados membros. Competindo à União definir os parâmetros gerais para o funcionamento das instituições prisionais e, aos estados, suplementá-los a partir das demandas locais. Por fim, frise-se que a Constituição de 1988 não incluiu os estabelecimentos prisionais no grupo das instituições encarregadas de zelar pela segurança pública, como o fez em relação às instituições policiais. Entretanto a Carta Constitucional também não definiu qual seria o papel da pena de prisão em nossa sociedade. A implicação imediata do “não lugar” reservado ao aprisionamento no texto constitucional é que o sistema prisional brasileiro se encontra constituído por matrizes teóricas que versam sobre a ressocialização do interno penitenciário, mas, ao mesmo tempo, também organiza suas rotinas de serviço intramuros a partir da lógica que prevê o isolamento e o controle absoluto da vida do encarcerado. Em outras palavras, as práticas de serviços institucionais negam, diuturnamente, a justificativa teórica que legitima o uso da pena de prisão em nossa sociedade.

V - O Panorama Contemporâneo

No sistema penitenciário, o processo de redemocratização das práticas de serviços intramuros transcende os marcos históricos que delimitam as transformações políticas

¹⁵ Conforme relatou Mattos (2008), a partir dos dados globais da ONU, cerca de “17.000 crianças por ano são separadas de suas mães presas. No Brasil, 87% de nossas detentas têm filhos, sendo 65% mães solteiras. A taxa de abandono e internações em instituições asilares corresponde a 1/5 dos filhos das presas” (MATTOS, 2008, p.20).

ocorridas na sociedade livre nos anos 1980 - da redemocratização à promulgação da Constituição Cidadã. Nas últimas três décadas, tanto se tentou criar normas que respeitassem os direitos da população encarcerada como se aderiu à legislação internacional que versasse sobre a matéria¹⁶. Entretanto, com o crescimento dos índices de violência urbana nas cidades, a Nova República teve de enfrentar o desafio de buscar respostas democráticas para o controle da violência e, ao mesmo tempo, atender ao clamor público pelo endurecimento punitivo.

No que se refere à questão prisional, uma das propostas iniciais foi a de se tentar aplicar a Lei de Execução Penal, uma legislação mais humanista que, no entanto, encontrou resistências em face da permanência no cárcere de condutas herdadas do período ditatorial (ADORNO 2006) e, ainda, mais remotamente, do passado colonial.

Por outro lado, a agudização das crises no sistema penitenciário, onde ações planejadas nas prisões tiveram drásticos efeitos extramuros e demonstraram a incapacidade de o poder público se fazer soberano nas prisões teve como consequência que: *“foram se recompondo políticas penitenciárias que ficaram marcadas pela intervenção policial violenta nos casos de tentativa de fuga e na emergência de rebeliões, nas constantes denúncias de prática de tortura e de outras arbitrariedades no cotidiano prisional”* (SALLA 2007: 76).

Na Nova República, as velhas mazelas institucionais se faziam presentes. A superlotação e os maus tratos seguiam o legado histórico das políticas públicas excludentes destinadas aos encarcerados. A partir da elaboração do Regime Disciplinar Diferenciado (RDD), a previsão jurídica do endurecimento penal consolidaria o caráter severo da pena de prisão empregada na sociedade brasileira¹⁷:

O RDD foi a resposta do Estado a visibilidade pública adquirida pelo PCC. Resposta esta que institucionalizou e legalizou práticas punitivas que até então eram ilegais, apesar de rotineiras no sistema carcerário.

¹⁶ Lei de Execução Penal (1984), Regulamento do Sistema Penal do Estado do Rio de Janeiro (1986), Convenção Contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (1989), Pacto dos Direitos Civis e Políticos (1992), entre outros.

¹⁷ Estudando as formas de dissuasão presentes nas diferentes modalidades de sanção punitiva, Mendes constatou que “um aumento da probabilidade ou da certeza da punição é dissuasivo, mas o aumento da severidade da punição, normalmente medido pela duração ou quantidade da pena, nem sempre reduz o crime” (MENDES 1997:64).

Assim, celas-fortes, solitárias e celas de castigo, deixariam de se constituir enquanto práticas punitivas arbitrariamente implementadas pelo Estado e se tornariam legalizadas. (DIAS, 2009, p.10)

VI - Conclusão

À guisa de conclusão gostaria de ressaltar que o caráter excludente do aprisionamento tem sido cada vez mais celebrado como a maior de suas virtudes punitivas. Se, outrora, a possibilidade de reabilitação do condenado parecia legitimar a aplicação da pena de prisão, na atualidade, é a promessa de endurecimento punitivo que parece ser capaz de angariar o apoio social. Já não se trata mais de prometer uma ressocialização ou a reintegração social do condenado, mas, sim, de se recorrer ao caráter vingativo do aprisionamento. Neste sentido, é na promessa de controle social e isolamento integral do sujeito custodiado que supponho residir a legitimação contemporânea da aplicação da pena de prisão em nossa sociedade. Afinal, como faz questão de vaticinar um veterano parlamentar fluminense: “bandido bom, é bandido morto!”

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Sergio. Crimen, punición y prisiones em Brasil: un retrato sin retoques. In: **Quórum** (Alcalá de Henares), v. 16, 2006. p. 41-49.
- AGUIRRE, Carlos. Cárcere e Sociedade na América Latina, 1800-1940. In: MAIA et al. **História das Prisões no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, v.1, 2009.
- ALVAREZ, M.C et ali. A Sociedade e a Lei: o código penal de 1890 e as novas tendências penais na nova república. In: **Justiça e História**. Porto Alegre, v.3, n.6, 2003.
- ARAÚJO, C. E. M. **O Duplo Cativo: Escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821**. Diss. (mestrado). IFCS, UFRJ, 2004.
- CASTRO E SILVA, A. M. Na Letra da Lei: um estudo exploratório sobre o modelo prisional desenhado nas constituições brasileiras. In: **Revista Augustus**. Rio de Janeiro: Unisum, vol. 14, n.26, 2008.
- DIAS, Camila C. N. O Estado vendeu o preso, e o PCC o comprou: consolidação do PCC no sistema carcerário paulista. Rio de Janeiro: SBS. **Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia**, 28 a 31 de julho de 2009, Rio de Janeiro (RJ), 2009.
- MAIA, C. et al. História e Historiografia das Prisões. In: **História das Prisões no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, v.1, 2009.

MATTOS, Virgílio. **A visibilidade do Invisível – Entre o “Parado, polícia” e o alvará de soltura.** Belo Horizonte: Fundação MDC, 2008.

MENEZES, Lená M. **Os indesejáveis: desclassificados da modernidade. Protesto, crime e expulsão na Capital Federal (1890-1930).** Rio de Janeiro: Eduerj, 1996.

PEDROSO, Regina Célia. Utopias Penitenciárias – Projetos jurídicos e realidade carcerária no Brasil. In: **Jus Navigadi**, Teresina, ano 8, n 333, 2004.

SALLA, F.A. De Montoro a Lembo: as políticas penitenciárias de São Paulo. In: **Revista Brasileira de Segurança Pública**, v.1, 2007. p.72-90.

SANTOS, M. S. **Os Porões da República – A barbárie nas Prisões da Ilha Grande: 1894-1945.** Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

TEIXEIRA, Alessandra. **Do Sujeito de Direito ao Estado de Exceção. O percurso contemporâneo do sistema penitenciário Brasileiro.** Diss. (mestrado). PPGCS, USP, 2006.

RESENHA

MEMÓRIA E IDENTIDADE, Joel Candau. São Paulo: Contexto, 2011, 219p.

Danycelle Pereira da Silva
Mestranda PPGAS/UFRN
danycelle@gmail.com

O livro *Memória e Identidade* publicado no Brasil em 2011 de autoria de Joel Candau, antropólogo francês, apresenta discussões direcionadas para o campo da antropologia social, centrando interesse nas diversas formas de memória e no seu compartilhamento. O livro conta com várias referências a Halbwachs, teórico importante no campo da memória coletiva e inúmeros outros pensadores que trabalharam com a questão da memória e da identidade. A singularidade desta obra, que ao final, o autor intitula como um ensaio é a provocação de pensar de maneira atual a memória e a identidade, fornecendo subsídios para pensar os novos paradigmas que envolvem estes temas.

Com uma escrita em que oscila entre o simples e o rebuscado, o autor nos convida não a um passeio turístico pelas ruas da memória e lugares identitários, ele nos propõe um passeio profundo ao estilo de Certau, nos mostrando outra maneira de ver o que já era familiar, relendo a memória e identidade sobre outros matizes.

Ao longo da obra, o autor mostra como transitamos entre as formas individuais e coletivas no que tange a identidade e a memória, apresentando um jogo social da memória e da identidade onde muitos elementos estão imersos. O livro está dividido em seis capítulos que tratam de vários temas que servem de base para a reflexão entorno da memória e da identidade. No primeiro capítulo, “Memória e identidade: Do indivíduo às retóricas holistas”, Joel Candau propõe uma classificação das memórias. Traz inicialmente à conceituação do termo memória e a divisão feita pelo próprio autor em três tipos de memória: a memória protomemorial, a memória de alto nível e a metamemória.

A protomemória consiste na memória repetida, na memória-hábito, aquela que é incorporada naturalmente através das vivências, dos saberes e das experiências individuais. O autor faz um paralelo com a ideia de *habitus* de Bourdieu (CANDAU, 2011, p. 22). A memória que corresponde ao que o indivíduo absorveu e carrega consigo (o aprendizado primário, as disposições corporais que são apreendidas pelos indivíduos de maneira espontânea), segundo o autor, deve ser a mais explorada pelos antropólogos. A memória de alto nível, aquela memória de

recordação, de reconhecimento, pode sofrer inferências externas e incorporar pontos artificiais. A metamemória é a representação que cada indivíduo faz de suas próprias lembranças, é a memória que molda as dimensões de pertencimento ao passado.

A partir da definição destes tipos de manifestações da memória, dos quais faz uso durante todo o livro, o autor vai conceituar identidade, alertando que ela está intimamente ligada a memória e tratar a partir destes conceitos, o que ele chama de retóricas holistas¹ e a pertinência destas.

O autor aplica o pensamento holista para pensar as representações sobre a memória e a identidade, a partir do exemplo do compartilhamento da memória. De fato, há maneiras diversas de compartilhar a memória: nos grupos pequenos, geralmente, a memória é repassada a partir do que alguém viu, presenciou e posteriormente compartilhou; nos grupos maiores, o compartilhamento é fruto das representações da memória e é baseado na oralidade.

Já no segundo capítulo, “Da mnemogênese à Memogênese” há uma discussão entorno da memória individual e da perda da memória pelos seus detentores. As consequências da perda da memória refletem na identidade. O autor, partindo do pressuposto que a memória confere continuidade ao indivíduo e que o passado (ou parte dele) compõe a identidade de cada ser, apresenta uma discussão sobre o processo de amnésia. O jogo social nas quais todos os indivíduos, seres sociais fomos inseridos, também deixa claro o poder organizador e desorganizador da memória. A memória é plástica, modelável. Esquecemos ou lembramos de acordo com escolhas íntimas ou coletivas.

No terceiro capítulo, intitulado “Pensar, classificar: Memória e ordenação do mundo” encontramos a importância do lembrar e do esquecer que figuram no mesmo patamar, as duas são necessárias para manter o jogo social. Essa capacidade de modelar e de elaborar a memória dá ao indivíduo a possibilidade de pensar e ordenar seu passado. Pensar o passado e o presente e recontá-lo tendo como base a construção da memória. O tempo é o elemento chave deste capítulo e ajuda a pensar como a memória recolocada em cada momento de uma trajetória pode frutificar diferentes tipos de identidades. Que tempo é esse que nos convida a pensar o passado

¹ O autor define assim retóricas holistas: “Entendo por retóricas holistas o emprego de termos, expressões, figuras que visam designar conjuntos supostamente estáveis, duráveis e homogêneos, conjuntos que são conceituados como outra coisa que a simples soma das partes e tidos como agregadores de elementos considerados, por natureza ou convenção, como isomorfos” (CANDAU, 2011, p. 29)

de maneira diferente? Como o tempo era pensado nas outras sociedades e como a sociedade contemporânea percebe o tempo?

A sociedade do descartável e da instantaneidade banaliza também o tempo. O autor afirma que nossa sociedade é “*cronófoga*”, pois não sabe mais como habitar o tempo, como perder tempo. A relação do tempo, da memória e da identidade é forte e pode nortear a origem do indivíduo. Os marcos temporais deixam aparecer os mitos de origem, nos quais fundam-se as identidades.

E como transmitir os acontecimentos? Os mitos de origem? No quarto capítulo, “O jogo social da memória e da identidade: transmitir, receber”, Joel Candau discute as diversas maneiras de transmitir a memória. Aborda também a não transmissão de memórias indizíveis assim como o contexto na qual o indivíduo influi na transmissão da memória. Candau chama atenção para as versões que orientam o texto escrito, pois da mesma maneira que a sociedade molda o indivíduo, este último definirá o que será transmitido oralmente e na forma escrita.

Ainda no quarto capítulo, Candau discute sobre a tradição e suas reinvenções. A tradição que é repassada através da memória e que é reproduzida através dos elementos e lugares de memória, pode também sofrer modificações e reinvenções. Candau vai chamar de ruptura das tradições, a opção por esquecer. Mesmo saindo do âmbito das tradições, a opção por esquecer ou lembrar-se de determinado acontecimento, faz parte do jogo social das identidades onde muitas vezes as escolhas de lembrar e principalmente de esquecer, geram perdas de elementos identitários que compõem o imaginário social.

O quinto capítulo, “O jogo social da memória e da identidade: fundar, construir”, aborda a construção de novas identidades. O autor começa a refletir sobre a memória e a identidade a partir da memória genealógica e familiar. A genealogia funciona neste sentido não só como meio de transmissão de práticas, valores, memórias, mas como busca da identidade. O desejo de conhecer sua genealogia corresponde a uma busca pessoal. Nas sociedades tradicionais camponesas os guardiões da memória passavam oralmente as genealogias, entretanto, nas sociedades contemporâneas, tentamos eternizar a linhagem através dos diversos suportes tecnológicos que surgem para as novas gerações.

Manipular a memória não só possibilita o surgimento de novas identidades, mas possibilita apagar eventos traumáticos. Muitos indivíduos têm amnésias sobre determinados acontecimentos que marcaram suas identidades. O caso dos campos de concentração exemplifica a opção que muitos judeus fizeram pela amnésia. O esquecimento nesta ocasião é

uma maneira de lidar com a memória do que é indizível e a abstração desse sofrimento é uma das causas do enfraquecimento das identidades.

E por fim, o sexto capítulo, “Esgotamento e colapso das grandes memórias organizadoras”, reúne todos os elementos e reflexões já propostas acerca da memória e da identidade. Segundo Candau, a sociedade moderna está cada vez mais individualizada e essa individualização, faz parte do cenário que o autor vem propondo desde o início do livro, da sociedade em que sente necessidade não só de transmitir, repassar, mas de petrificar o passado, já que a recorrências das perdas nesta sociedade do descartável é constante.

Passado. Eis o elemento que assusta a modernidade, pois a geração do instantâneo tem medo de esquecer, e por isso mumifica. Neste livro são apresentadas diversas reflexões sobre as perspectivas antropológicas da memória e da identidade. A proposta do livro é justamente encarar a memória como viva, como um elemento capaz de ressurgir em diversas fases da história de uma linhagem, sendo vivificada pelo momento presente.

Poderiam ter figurado em maior grau do que foi abordada, a questão do patrimônio seja ele material ou imaterial já que é um tema que está permeando com tamanha força as discussões atuais. Incluso neste leque do patrimônio os novos modelos de museus, até mesmo os virtuais que estão surgindo velozmente. O livro apresenta-se como uma compilação importante para aqueles que desejam iniciar-se no campo da memória e da identidade, mencionando as ideias de vários autores clássicos que trataram destes assuntos. O leque de ferramentas apresentadas por Candau perpassa muitos temas como tradição, histórias de vida, etnicidade, territorialidade, o uso dos saberes. Se pensarmos a memória como instrumento para a antropologia, ela é elemento base, já que por mais que o antropólogo esteja buscando outros elementos, estudando o corpo, a economia ou qualquer outra categoria, seus interlocutores só poderão falar de si, através de suas memórias. É dela que frutificam os discursos, as ideias, e as reinvenções.

A leitura deste livro oferece um panorama completo sobre a memória e a identidade, ambos os elementos indissociáveis e obrigatórios para todos aqueles que querem experimentar-se não só no estudo da memória social, mas para todo profissional que quer aventurar-se na etnografia e na história do pensamento antropológico.

Palavras-chave: Memória, Identidade, Antropologia Social.