


**DOSSIÊ**  
mobilidades e fronteiras:  
perspectivas antropológicas  
feministas para uma mirada  
interseccional

**56**  
**vivência**  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA



DOSSIÊ  
mobilidades e fronteiras:  
perspectivas antropológicas  
feministas para uma mirada  
interseccional

56  
vivência  
REVISTA DE ANTROPOLOGIA

**Vivência: Revista de Antropologia**

Revista do Departamento de Antropologia – DAN e  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS.

**Endereço para correspondência:**

Vivência: Revista de Antropologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA  
Departamento de Antropologia – DAN – Sala 903  
Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - CEP: 59.152-2240, Natal/RN  
E-mail: vivenciareant@yahoo.com.br

**Editores:**

Carlos Guilherme Octaviano do Valle  
Julie Antoinette Cavignac  
Juliana Gonçalves Melo

**Assistente Editorial**

Daniela Cândido da Silva

Vivência: Revista de Antropologia ISSN: 2238 6009 (versão on-line):  
<https://periodicos.ufrn.br/vivencia>

**Indexada:****Normatização:**

Editoria da Vivência: Revista de Antropologia

**Revisão de texto em português:**

Márcio Xavier Simões  
Fábio Rodrigo Barbosa da Silva

**Projeto Gráfico/ Edição Eletrônica:**

Márcio Xavier Simões

**Obra da capa:** *Museu das Ocupações* (Tallinn, Estônia). Foto: Natália Corazza Padovani.

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA  
Divisão de Serviços Técnicos

---

Vivência: Revista de Antropologia. v. 1, n. 56 (jul./dez. de 2020). Natal: UFRN/DAN/  
PPGAS, 2020.

Semestral.

Descrição baseada em: n. 56, 2020. Nº 56 | ISSN 2238-6009 | 2020  
1-Antropologia - periódico

---

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

Reitor(a): José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

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

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor: Josenildo Bezerra

**Departamento de Antropologia – DAN**

Chefe: Angela Mercedes Facundo Navia

Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

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

Coordenadora: Rozeli Maria Porto

Vice-coordenador: José Glebson Vieira

**Comissão Editorial:**

Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Eliane Tânia Martins de Freitas (UFRN)

Elisete Schwade (UFRN)

Francisca de Souza Miller (UFRN)

José Glebson Vieira (UFRN)

Julie Antoinette Cavnac (UFRN)

Lisabete Coradini (UFRN)

Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)

Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)

Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)

Rozeli Maria Porto (UFRN)

**Conselho Editorial:**

Angela Torresan (Universidade de Manchester/Inglaterra)

Antônio Carlos Diegues (USP)

Carmen Silvia Rial (UFSC)

César González Ochoa (UNAM/México)

Cornélia Eckert (UFRGS)

Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)

Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ/Museu Nacional)

Ellen Fensterseifer Woortmann (UNB)

Gabriela Martins (UFPE)

Gloria Ciria Valdéz Gardea (El Colégio de Sonora/México)

Ilka Boaventura Leite (UFSC)

Jean Segata (UFRGS)

José Guilherme Cantor Magnani (USP)

Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ/Museu Nacional)

Maria Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago/EUA)

Miriam Pillar Grossi (UFSC)

Rafael Antonio Pérez-Taylor y Aldrete (UNAM/México)

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (PUC-SP)

Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)



- 8** EDITORIAL  
*EDITORIAL*  
*Juliana Melo*  
*Julie Cavignac*  
*Carlos Guilherme O. Valle*
- 13** DOSSIÊ  
*DOSSIER*  
**APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ**  
*PRESENTATION OF THE DOSSIER*  
**MOBILIDADES E FRONTEIRAS: PERSPECTIVAS  
ANTROPOLÓGICAS FEMINISTAS PARA UMA MIRADA  
INTERSECCIONAL**  
*Natália Corazza Padovani*  
*Angela Facundo Navia*  
*Camila Esguerra Muelle*
- 21** AUTISMO E MATERNIDADE MIGRANTE  
**PSICOPATOLOGIZANDO RELAÇÕES EM MOBILIDADE**  
*AUTISM AND MIGRANT MOTHERHOOD*  
*PSYCHOPATHOLOGIZING RELATIONS IN MOBILITY*  
*Alexandre Branco Pereira*
- 42** AS PESSOAS “PERIGOSAS” E “SUSPEITAS” E AS PESSOAS  
“CRIMINOSAS” NAS NORMATIVAS MIGRATÓRIAS  
BRASILEIRAS  
*THE “DANGEROUS” AND “SUSPECT” PEOPLE AND THE  
“CRIMINALS” ON BRAZILIAN MIGRATION NORMS*  
*Lucia Sestokas*
- 62** DECOTE E HIJAB NAS NOTAS DA ETNOGRAFIA COM  
MULHERES DO CONFLITO SÍRIO NO BRASIL  
*CLEAVAGE AND HIJAB IN ETHNOGRAPHY FIELDNOTES  
WITH WOMEN FROM THE SYRIAN CONFLICT IN BRAZIL*  
*Mirian Alves de Souza*
- 86** DA LIBERDADE DE ISADORA:  
**CIRCUITOS AFETIVOS ENTRE CRISES, POLÍTICAS  
E FRONTEIRAS**  
*ISADORA’S FREEDOM:  
AFFECTIVE CIRCUITS BETWEEN CRISES, POLICIES  
AND BORDERS*  
*Jullyane Carvalho Ribeiro*

- 114 “EU TERIA FICADO EM PRISÃO PERPÉTUA COM ELA”:  
AFETO E AGÊNCIA NA TRAVESSIA POR UMA  
PENITENCIÁRIA FEMININA NO MARROCOS**  
*“I WOULD HAVE SPENT MY LIFE IN PRISON WITH HER”:  
AFFECT AND AGENCY IN PASSAGES THROUGH A FEMALE  
PRISON IN MOROCCO*  
*Nathalia Ferreira Gonçalves*  
*Montserrat Valle Prada*
- 128 TRILHAS FEMININAS: LEVES PEGADAS AO RITMO DA  
EXPROPRIAÇÃO NO CONTEXTO DO ALTO VALE DO  
JEQUITINHONHA MINEIRO**  
*WOMEN TRAILS: MILD FOOTPRINTSAFTER THE  
EXPROPRIATION RHYTHM IN THE JEQUITINHONHA  
VALLEY CONTEXT*  
*Roberta Alves Silva*  
*Rafael Pereira Santos*  
*André Rodrigo Rech*
- 145 CORPOS EM CHOQUE NO “MUNDO”: SOBRE VIAGENS,  
FRONTEIRAS E OS DESAFIOS DO “ENTRE-LUGAR”**  
*BODIES COLLIDING IN THE “WORLD”: ABOUT TRAVELS,  
BORDERS, AND THE CHALLENGES OF THE “IN-BETWEEN”*  
*Telma de Sousa Bemerguy*
- 171 FLUXO CONTÍNUO**  
*CONTINUOUS FLOW*  
**DO CAMPO DO VISÍVEL E INVISÍVEL À PERFORMANCE  
DE CURA ESPIRITUAL: UM ENSAIO ANALÍTICO  
SOBRE ATENDIMENTOS DE UMA PAJÉ CABOCLO EM  
SANTARÉM/PA**  
*FROM THE FIELD OF THE VISIBLE AND INVISIBLE  
TO THE PERFORMANCE OF SPIRITUAL HEALING: AN  
ANALYTICAL ASSAY ON THE SERVICE OF A CABOCLO  
PAJE IN SANTARÉM/PA*  
*Dárnisson Viana Silva*
- 198 O REGENTE SEM ORQUESTRA: NOTAS DE UMA  
ETNOGRAFIA DA AUDIÇÃO**  
*THE CONDUCTOR WITHOUT AN ORCHESTRA: NOTES OF  
AN ETHNOGRAPHY OF HEARING*  
*Tamara de Souza Campos*

**224 “A BANCA É O MEU PALCO!”: JOGADORES E DEALERS  
NUM CASINO EM PORTUGAL**

*“THE TABLE IS MY STAGE”: PLAYERS AND DEALERS IN A  
PORTUGUESE CASINO*

*João Gomes*

**252 MISOGINIA E ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO NA  
CONSTRUÇÃO DA IMAGEM PÚBLICA DE DILMA  
ROUSSEFF**

*MISOGYNY AND GENDER STEREOTYPES IN THE  
CONSTRUCTION OF DILMA ROUSSEFF’S PUBLIC IMAGE*

*Elizabeth Christina de Andrade Lima*

**279 PRÊMIO**

*AWARD*

**DISPUTANDO CATEGORIAS: OS EMBATES E AS NARRATIVAS  
POLÍTICAS/MILITANTES, MUDIÁTICAS E JURÍDICAS EM  
TORNO DE UM CASO PÚBLICO**

*COMPETING CATEGORIES: ACTIVIST MEDIA AND  
JUDICIAL STRUGGLES AND NARRATIVES AROUND A  
PUBLIC CASE*

*Ana Carolina Braga Azevedo*

**300 ENSAIO FOTOGRÁFICO**

*PHOTOGRAPHIC ESSAY*

**MULHERES EM MARCHA: CARTOGRAFIA  
FOTOGRÁFICA E AFETIVA DE MOVIMENTOS DE  
MULHERES**

*WOMEN IN ACTION: A PHOTO-AFFECTIVE  
CARTOGRAPHY OF WOMEN MOVEMENTS*

*Cecília Moreyra de Figueiredo*

## EDITORIAL

**Juliana Melo**

**Julie Cavignac**

**Carlos Guilherme O. Valle**

Na edição 56 da *Vivência, Revista de Antropologia*, abordamos temas clássicos da disciplina que são, ao mesmo tempo, atuais, necessários e merecedores de maior aprofundamento. Em um mundo em que a crise humanitária aumenta vertiginosamente, que direitos são sistematicamente violados, é mais do que urgente refletir sobre questões que envolvem o fluxo de pessoas e os processos de deslocamento (forçados ou não) pelos quais passam. Nesse número, além do dossiê dedicado à migração, os artigos do fluxo contínuo abordam problemas de sociedade que atravessam a política brasileira, eventos que ocuparam o cenário nacional desde 2016: o *Impeachment*, os movimentos sociais, as questões de gênero, a mídia, os embates judiciais, etc. Temos, ainda, etnografias que versam sobre práticas, saberes e ações: a cura feita por uma pajé no Baixo Amazonas, a aprendizagem musical e o processo de regência numa escola de música do Rio de Janeiro, a performance e o trabalho dos *dealers* no mundo do jogo, nos casinos portugueses, escândalos midiáticos que revelam posicionamentos políticos, mulheres de diversos movimentos sociais em defesa de direitos. Ao todo, são quinze artigos que abordam uma realidade multifacetada e refletem problemas já presentes na véspera do mundo conhecer uma crise sem precedente.

O Dossiê *Mobilidades e fronteiras: perspectivas antropológicas de gênero, sexualidade e suas interseções*, organizado por Angela Facundo Navia, professora Adjunta do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natália Corazza Padovani, pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e professora dos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas e Camila Esguerra Muelle, pesquisadora do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Gênero (GIEG) da Universidade Nacional da Colômbia, traz à tona essas questões, ainda que não se restrinja à dimensão dos refugiados.

Em termos gerais, o dossiê tem alguns eixos centrais. Em primeiro lugar, o crescimento da mobilidade humana durante as últimas décadas. Os autores mostram como esse processo se inscreve num processo histórico; não se trata de uma nova dinâmica global, já que remonta às invasões coloniais e regimes de segregação modernos que deram origem aos Estados-Nacionais contemporâneos e instauraram ordens planetárias de desigualdade em relação ao direito à terra, à mobilidade e às condições de vida digna. A leitura dos artigos sugere ainda que a



mobilidade contemporânea, em sua relação com a fase mais atual do capitalismo e o aumento no caráter forçado de muitos dos processos migratórios, tem características próprias, que devem ser analisadas e pensadas em suas particularidades.

Outra contribuição do dossiê é, ainda, frisar que as fronteiras dos Estados-Nacionais, tanto as externas quanto as internas, estão constantemente sendo construídas e informadas por dinâmicas locais e transnacionais, bem como pelas diversas categorias sociais da diferença, como classe, gênero, sexualidade, idade, raça, capacitismo, origem ou pertencimento étnico/religioso, entre outros. Desse modo, esses indexadores produzem sujeitos localizados de maneira diferente e assimétrica a partir de categorias de precariedade, escassez e, por vezes, criminalidade. Não obstante, é preciso observar como, a despeito de experiências trágicas, esses sujeitos transcendem essas condições e indexadores. Nesse sentido, essas pessoas – grande parcela são mulheres e crianças –, ao se deslocarem pelo mundo (forçadas ou não), são motivadas pelo desejo de uma vida digna ou simplesmente pela sobrevivência – que é o primeiro ato de resistência que temos que considerar, como pontua Toledo de Souza (2014). Nesse processo, criam formas de resistência, representação e desobediência. E têm suas vidas marcadas não só pelas tragédias e crises, mas também pela esperança, agência e luta para acessar a direitos elementares e assegurar uma vida digna.

Como estratégia narrativa, mais do que apresentar experiências distantes sobre esses processos e seus atravessamentos, o dossiê apresenta casos concretos e pessoas cujas histórias de vida são encarnadas. E assim conhecemos um pouco das histórias de Isadora, Dora e Rita; de mães de filhos bolivianos identificados como autistas; de mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha mineiro e de Telma, que reflete sobre sua condição de pesquisadora, antropóloga e mulher no desenvolver de sua pesquisa etnográfica. Em termos pontuais, em *Autismo e maternidade migrante: psicopatologizando relações em mobilidade*, Alexandre Branco Pereira fornece reflexões sobre questões impostas a pessoas em mobilidade, por um lado, e, por outro, aborda a perspectiva dos sujeitos destacados por serviços do Estado e da sociedade civil para dar conta desses fluxos em seus locais de chegada. Debate, especificamente, os crescentes encaminhamentos de crianças e adolescentes imigrantes, em especial bolivianas, realizados por escolas de São Paulo para Centros de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil (CAPS-IJ) por suspeita de possuírem alguma das muitas gradações do Transtorno do Espectro Autista. Entre outras questões, demonstra como o fenômeno dos encaminhamentos feitos pelas escolas aos CAPS-IJ de crianças imigrantes por suspeita de autismo é multifacetado, interseccional e relacional, como a maior parte dos fenômenos ligados às mobilidades e à condição humana. O artigo *As pessoas “perigosas” e “suspeitas” e as pessoas “criminosas” nas normativas migratórias brasileiras*, de Lucia Sestokas, por sua

vez, trata do deslocamento de pessoas no Brasil identificadas a partir da noção de pessoa “perigosa” ou “suspeita” e analisa, de forma densa, categorias normativas brasileiras a esse respeito. Faz uma análise etnográfica de uma audiência criminal de uma pessoa não brasileira processada por tráfico de drogas internacional em São Paulo e evidencia, entre outras questões, como as pessoas em conflito com a lei não constituem uma categoria uniforme. Isto é, no processo criminal, para além de condenada ou absolvida, a pessoa pode ser considerada como “perigosa”, ou “parte do crime organizado”, em contraste com “de menor potencial ofensivo”, “vítima de grupo criminoso”, “traficada”, “mula”, etc. A forma como se é considerada no processo criminal, por sua vez, tem impacto não só no andamento do processo criminal mas também no processo migratório, podendo influenciar no acesso à regularização migratória e na possibilidade de revogação, ou não, da expulsão. Em *Decote e hijab nas notas da etnografia com mulheres do conflito sírio no Brasil*, Mirian Alves de Souza aborda a questão das mulheres refugiadas em virtude do conflito na Síria. Entre outros aspectos, as narrativas apresentadas buscam romper com uma imagem visual das mulheres refugiadas como eternamente vulneráveis ou oprimidas pela “cultura”, reconhecendo sua agência e descrevendo outras dinâmicas de poder interseccional. Dialoga e contribui para a literatura ao romper com uma narrativa homogênea sobre as refugiadas como corpos que precisam ser salvos, problematizando certos discursos humanitários. Mostra ainda que, ao tratar as mulheres como um todo unificado, sem referência à classe, educação, devoção ou outros fatores relevantes, os discursos humanitários reproduzem estereótipos que reduzem a complexidade da experiência do refúgio a um “problema cultural”. Em *Da Liberdade de Isadora: circuitos afetivos entre crises, políticas e fronteiras*, de Jullyane Carvalho Ribeiro, é abordado o governo das mobilidades e dos afetos das/entre as pessoas refugiadas na cidade de São Paulo. Além de tratar da justaposição entre práticas de assistência e práticas de controle em algumas das políticas destinadas a essas populações nos últimos cinco anos, a autora reflete sobre a produção de crises e soluções administrativas alinhavadas às vidas de Dora e Isadora, mãe e filha, solicitantes de refúgio provenientes de Angola. Os trânsitos de Dora e Isadora, transformados em crise, de outro modo, permitem uma reflexão sobre o momento em que aparatos de controle de fronteiras e aparatos de controle das relações familiares se sobrepõem. O artigo *Eu teria ficado em prisão perpétua com ela: afeto e agência na travessia por uma penitenciária feminina no Marrocos*, de Nathalia Ferreira Gonçalves e Montserrat Valle Prada, trata da história de Rita, detida na cidade espanhola de Ceuta e, posteriormente, encarcerada no Centro Penitenciário feminino de Tetuão. A travessia de Rita cria o cenário onde são cartografadas algumas relações que perpassam circulações transnacionais e significados dos muros entre as pessoas que habitam as bordas hispano-marroquinas. Na prisão, Rita conhece Nai-

ma e o vínculo entre elas funda uma agência a partir da qual podem se recompor da cruenta cotidianidade prisional e imaginar um futuro a dois. No texto *Trilhas femininas: leves pegadas ao ritmo da expropriação no contexto do Alto Vale do Jequitinhonha mineiro*, Silva, Santos e Rech tentam entender o papel social que a migração – sobretudo a migração feminina – tem tido na estruturação do modo de vida da comunidade Quilombola Monte Alegre, no município de Veredinha, em Minas Gerais. Identifica a migração como uma forma de resistência da comunidade e, ao mesmo tempo, como um processo de transformação do modo de ser e de viver do grupo. Por sua vez, Telma de Sousa Bemerguy, em *Corpos em choque no “mundo”: sobre viagens, fronteiras e os desafios do “entre-lugar”*, por fim, propõe uma experimentação narrativa que conduz o leitor a visualizar e a sentir na própria etnografia a forma como nossas trajetórias, nossos corpos, nossas marcas e nossos medos delimitam pesquisas antropológicas sobre fronteiras, movimentos e experiências de mobilidade. Isto é: como podemos reinserir narrativamente nossos corpos no mundo? Como podemos fazê-lo, levando em conta tanto às “viagens” que nos constituem como sujeitas, quanto como mulheres antropólogas? Além dos confrontos, deslizos e tensionamentos marcados pelo gênero/sexualidade vividos em seu trabalho de campo, a autora busca identificar e transformar essas zonas de tensão em um dado de pesquisa sobre os imaginários e esquemas de interpretação masculinos sobre as viagens e as estradas, mobilizando-as para acessar elementos que parecem constituir uma teoria etnográfica genderizada/sexualizada dos movimentos pela fronteira em expansão.

Além do dossiê, há também artigos de fluxo contínuo que convidam a outras reflexões sobre aspectos menos conflituosos. Assim, o artigo *O campo do visível e invisível à performance de cura espiritual: um ensaio analítico sobre atendimentos de uma pajé caboclo em Santarém/PA*, de Dárnisson Viana Silva, descreve a *performance* de uma terapeuta tradicional num sítio urbano do município de Santarém, no oeste do Estado do Pará, na região do Baixo Amazonas. A observação dos atendimentos dos pacientes mostra que há modelos de persuasão, um sistema de interpretação dos sinais da doença e que operadores performativos são acionados durante as práticas de “cura espiritual” e que esses elementos possibilitam a eficácia terapêutica da cura. O artigo *O regente sem orquestra: notas de uma etnografia da audição*, de Tamara de Souza Campos, de outro modo, apresenta uma pesquisa etnográfica sobre mundos e paisagens sonoras a partir da trajetória de um maestro de orquestra numa escola de Música da Universidade Federal no Rio de Janeiro. A dimensão tátil da regência deixa aparecer uma corporificação da música, da melodia e dos ritmos. A *performance* produz imagens sonoras durante a execução musical. *A banca é o meu palco!: jogadores e dealers num casino em Portugal*, de autoria de João Gomes, apresenta situações de interação e estratégias performativas entre os jogadores e os *dealers*

responsáveis das bancas de um casino português famoso. Em um artigo versando sobre a atualidade política recente, são abordadas situações que revelam um Brasil agitado por questões sociais – em particular o gênero – que se expressam no plano da luta das ideias, da judicialização dos movimentos sociais e dos embates midiáticos: *Misoginia e estereótipos de gênero na construção da imagem pública de Dilma Rousseff*, de autoria de Elizabeth Christina de Andrade Lima, analisa como a imagem pública da presidenta deposta em 2016 foi se constituindo a partir de uma clivagem de gênero que aparece em momentos de suas campanhas, durante seu governo e durante o processo de *impeachment*. Ao final, conclui-se que a imagem pública de Dilma Rousseff foi entrecortada pela construção estereotipada do gênero feminino e que muito da violência a ela dirigida foi de natureza misógina.

Retomamos a parceria estabelecida entre a *Vivência: Revista de Antropologia* e a *Associação Brasileira de Antropologia (ABA)* para os ganhadores do Prêmio Lévi-Strauss, que é voltado para graduandas(os) e recém-graduadas(os) orientadas(os) por antropólogas(os) associadas(os). A premiação ocorreu durante a 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, que foi realizada pela primeira vez em modo virtual, em 2020. Publicamos o artigo *Disputando categorias: os embates e as narrativas políticas/militantes, midiáticas e jurídicas em torno de um caso público*, de autoria de Ana Carolina Braga Azevedo, aluna de graduação em Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, que foi orientada pela Profa. Heloisa Buarque de Almeida. A autora, segunda classificada no concurso, apresenta uma reflexão sobre um caso polêmico de acusação e apologia de estupro que envolve um ator que, posteriormente, se candidatou como deputado federal pelo Partido Social Liberal (PSL), durante um programa de televisão e militantes feministas ligadas ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) e ao Partido dos Trabalhadores (PT). Propõe uma análise circunstanciada das narrativas midiáticas, políticas/militantes e jurídicas que foram produzidas a partir da acusação de apologia ao estupro.

O número encerra com o ensaio fotográfico *Mulheres em Marcha: cartografia fotográfica e afetiva de movimentos de mulheres*, de Cecília Moreyra de Figueiredo. São quatorze retratos de mulheres que participaram de manifestações em quatro capitais brasileiras, entre 2018 e 2019, e que defendem pautas emergentes, além das reivindicações feministas: defesa da democracia, combates antirracistas, agroecologia, defesa dos territórios tradicionais, direito à terra, meio ambiente, etc. Imagens de luta e de esperança de um mundo melhor.

Fica, portanto, o convite à leitura!



## APRESENTAÇÃO

PRESENTATION

### MOBILIDADES E FRONTEIRAS: PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICAS FEMINISTAS PARA UMA MIRADA INTERSECCIONAL

Natália Corazza Padovani (Universidade Estadual de Campinas)

Angela Facundo Navia (Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Camila Esguerra Muelle (Universidade Nacional da Colômbia)

Em texto publicado no dossiê *Desdobramentos do feminismo*, dos *Cadernos Pagu* de 2001, Mariza Corrêa descreve sua experiência pessoal como ativista e pesquisadora feminista brasileira de modo a, por meio dela, contar ao leitor sobre os desdobramentos que partiram da “teoria feminista” para a produção dos “estudos de gênero” no Brasil.

O texto remete a uma fala que Mariza Corrêa fez em Portugal. Não por acaso, a autora analisa a produção da figura de Carmem Miranda como símbolo nacional brasileiro das décadas de 1930 e 1940. Por meio da personagem da cantora portuguesa “branca como um fantasma”, a autora demonstra que, em meio a processos de embranquecimento da “raça nacional”, aliados às produções de exotização e erotização do corpo da “mulher brasileira”, Carmem Miranda passa a ser “definida na Europa como a cor de café com leite da América” (CORRÊA, 2001, p. 28). É através dessa imagem que a antropóloga feminista chama atenção para como raça, sexo, gênero produzem efeitos de naturalização e biologização de corpos e nações os quais são, contudo, relacionais e políticos.

As ponderações de Corrêa fazem entrever que as análises sobre mobilidades e fronteiras, internacionais ou não, são melhor entendidas quando seus objetos de investigação e suas bases teóricas são construídos desde os arcabouços das teorias feministas e dos estudos de gênero. Afinal, aos sujeitos em trânsito são atribuídas, bem como são por eles articuladas (PISCITELLI, 2008), categorizações das diferenças que os localizam social e geopoliticamente de acordo com países do sul, do norte, do “terceiro mundo”, ou ainda, como adequados ou ameaçadores para as ordens sociais das “democracias sexuais brancas” (FASSIN, 2012).

Inúmeras autoras feministas de diversos campos do saber demonstraram que “os nacionalismos têm gênero” (MCCLINTOCK, 2010, p. 517). Cynthia Enloe (1990), por exemplo, articulou a expressão marco da segunda onda feminista,<sup>1</sup> “o pessoal é político”, ao argumento de que “o pessoal é internacional”, evidenciando que as políticas de segurança nacional e táticas de guerra (dentre as quais o estupro) são atravessadas por gênero. Os argumentos que Enloe tece desde o léxico das relações internacionais e das ciências políticas são cabalmente demonstrados

pela etnografia da antropóloga Veena Das (1995) e pelo relato pessoal em estreita vinculação com a historiografia macrossocial da socióloga Grace Cho (2008).

As autoras acima citadas são referência do impacto teórico feminista no campo dos estudos sobre política internacional, bem como de seus desdobramentos para as análises sobre transnacionalidades dos fluxos migratórios. Deve-se destacar que seus argumentos demonstram empiricamente que atributos de gênero, e mais particularmente as mulheres, configuram sujeitos e objetos por meio dos quais fronteiras nacionais são produzidas. Ou seja, as mulheres são simbolicamente incorporadas na política nacional como suas fronteiras (MCCLINTOCK, 2010; SEGATO, 2005).

No bojo da relação entre produção de fronteiras nacionais e mobilidades, o campo que se convencionou chamar de “feminismos transnacionais” (GREWAL; KAPLAN, 1994) dá um salto analítico significativo. As fronteiras passam a ser entendidas como escalas relacionais de classe, raça e gênero que podem ser vivenciadas independentemente de deslocamentos migratórios. Fronteiras, nesse registro, são compreendidas enquanto parte das experiências que constituem os sujeitos, e seus atravessamentos apenas podem ser analisados relacionalmente. Tal percepção relacional é também descrita por autoras localizadas no âmbito dos feminismos decoloniais, pós-coloniais e dos feminismos negros,<sup>2</sup> tanto estadunidenses como brasileiros.

A fronteira de que fala a autora *chicana* Gloria Anzaldúa (1987), por exemplo, se materializa nos Estado-nacionais, patentemente produzidos pelos sangrentos empreendimentos de guerras coloniais. Por outro lado, *la frontera* é habitada territorial e subjetivamente. A fronteira é o centro das relações, é o marco desde onde a linguagem e o léxico da inteligibilidade da vida é tramado cotidianamente, nunca um espaço vazio. Não por acaso, por meio de sua escrita, Anzaldúa enreda um idioma *mestizo* que não pode ser traduzido para o Inglês, para o Espanhol ou para qualquer outro encapsulamento normativo nacional. Antes, propõe uma epistemologia desde a própria gramática fronteiriça, proposta também densamente elaborada por Lélia Gonzalez (1984).

O *pretuguês*, de que fala a antropóloga, é um idioma da diáspora<sup>3</sup> elaborado nas teias da colonização de um território que não pode ser vivenciado somente pelo desterro do continente africano - e daí a crítica da autora ao uso da categoria “afro-americano” e a autores panafricanistas (GONZALEZ, 1984) – mas também pelos embates embebecidos no terror colonial latino-americano (TAUSSIG, 1993). É o *pretuguês* de Lélia Gonzalez, assim como a escrita *mestiza* de Anzaldúa, forjado no bojo da violência brutal da escravidão e dos racismos, que permite, ao mesmo tempo, resistir a esses. São idiomas que centralizam em seus léxicos as diásporas e mobilidades dos embates coloniais e, assim, *desbundam* fronteiras das diferenças que deles decorrem.<sup>4</sup>

É justamente no desdobramento da centralidade dos estados-nações para os deslocamentos através de suas fronteiras, como processos de sujeição e de subjetivação, que Inderpal Grewal e Caren Kaplan (1994) localizam a passagem dos estudos pós-coloniais para os transnacionais. Nesse âmbito, o termo transnacional é utilizado ao invés de internacional, com vistas a refletir a necessidade de desestabilizar mais do que manter as fronteiras nacionais, de raça e de gênero. Segundo Grewal e Kaplan, enquanto a noção de internacional refere-se à soberania dos estados-nações, o arcabouço transnacional permite que as assimetrias e desigualdades sejam analisadas desde as práticas de subversão e agência dos sujeitos que atravessam as fronteiras. Para as autoras, teorias e metodologias pós-coloniais viabilizaram os estudos transnacionais através do adensamento dos conceitos de subalternidade, diáspora e as “escritas de viagens” – que têm em James Clifford (2007), mas também na própria Caren Kaplan (1996) algumas das principais referências. Esses conceitos tornaram possível compreender que os sujeitos em deslocamento produzem relações transnacionais. Ou seja, vivenciam relações através das fronteiras, mais do que através dos estados-nacionais. De tal modo que o próprio deslocamento é visto como um processo necessariamente multissituado, afinal, os deslocamentos de pessoas também são deslocamentos de ideias, subjetividades, representações e objetos de consumo, como bem nos lembra Arjun Appadurai (1986).

Os sentidos atribuídos às mobilidades transnacionais, portanto, são inescapavelmente embebidos pelas intersecções de atributos como gênero, raça, classe, nacionalidade, geração, sexualidade. Categorizações de diferenciação que não aparecem como formas exclusivamente limitantes ou excludentes e de sobreposição de opressões, mas que, assim como as fronteiras, oferecem simultaneamente à produção de assimetrias recursos que possibilitam a ação e a agência (PISCITELLI, 2008).

Os caminhos analíticos propostos por autoras feministas de diversos campos têm permitido, como vimos, desestabilizar noções como centro-periferia e local-global. Nesse sentido, as análises das autoras discutidas acima fazem eco nas críticas contemporâneas às políticas humanitárias e de controle das fronteiras tecidas no âmbito dos estudos sobre as figuras do “refúgio”, da “migração”, do “tráfico de pessoas” e do “crime organizado”.<sup>5</sup> Categorias que dizem muito e muito pouco ao mesmo tempo e que não levam em conta as possibilidades de articulações das pessoas em deslocamento através das margens ou da descolonização das assimetrias estatais e nacionais.

Ao propor reunir artigos que desenvolvam análises sobre mobilidades desde perspectivas antropológicas de gênero, sexualidade e suas intersecções, o presente dossiê estabelece franca interlocução com o vasto campo da literatura feminista sobre fronteiras das diferenças. Nesse sentido, os artigos aqui reunidos, mais do que explorarem as mobilidades através das fronteiras de Estado-nação, se voltam para regimes de

mobilidades – e logo de imobilidades (GLICK-SCHILLER; SALAZAR, 2012) – cartografados desde os complexos relevos das geografias de poder (MAHLER; PESSAR, 2001) que localizam e desestabilizam sujeitos das/nas fronteiras.

Antes de dar seguimento a esta apresentação, cabe sublinhar mais uma vez que as fronteiras sobre as quais se voltam os artigos deste dossiê não são exclusivamente referenciadas pelos contornos das mobilidades entre diferentes países. Vale lembrar aqui que pesquisas de referência para o desenvolvimento das antropologias e sociologias urbanas também vêm chamando atenção para a produção de zonas morais de sociabilização e consumo na cidade que criminalizam deslocamentos por entre seus territórios.

Trabalhos como os de Nestor Perlonguer (1987), por exemplo, impactaram os estudos das cidades ao demonstrarem que circuitos e deslocamentos são produzidos por produtores de fronteiras que localizam e diferenciam os sujeitos através das categorizações de sexualidade, gênero, raça e classe as quais fazem emergir ou encerram campos de possibilidades e de mobilidades em topografias variavelmente marcadas pelas moralidades impressas nos corpos e práticas daqueles que por ali circulam. Tais territórios, entretanto, não são necessariamente mensuráveis geograficamente. Antes, as fronteiras são constituídas pelas relações que produzem circuitos através dos quais deslocamentos são negociados, construídos e disputados. Tais disputas, guerras e negociações, como lembra Gabriel Feltran (2011), estão profundamente calcadas nas tensões ou embaralhamentos estabelecidos entre formas de mercados e trabalhos legais e ilegais. Se Nestor Perlonguer chamava atenção para o “negócio do michê” e os ilegalismos que eram a ele vinculados, os estudos sobre periferias e prisões têm evidenciado que a criminalização dos mercados de drogas refere-se, antes, aos processos de criminalização dos pobres, dos negros, das prostitutas, das travestis: das classes perigosas. É sobre essa fina relação entre regimes de mobilidades e deslocamentos através das fronteiras dos territórios das cidades que recaem as primorosas análises de Bela Feldman-Bianco (2016),<sup>6</sup> as quais permitem visibilizar alinhavos de processos de violência e deslocamentos forçados, migrações e atravessamentos urbanos.

A proposta deste dossiê é tributária das produções citadas acima, que permitiram, dentre outras coisas, implodir as fronteiras do campo dos estudos migratórios, fazendo transbordar criativamente os usos das ferramentas analíticas propostas pelos regimes de mobilidades. É o que fazem os textos de Natália Ferreira Gonçalves e Montserrat Valle; de Roberta Alves Silva, Rafael Pereira Santos e André Rodrigo Rech; bem como o ensaio de Telma de Sousa Bemerguy publicados neste número. Os artigos de Alexandre Branco Pereira; de Lucia Sestokas; de Jullyane Carvalho Ribeiro e de Mirian Alves de Souza também articulam analítica e etnograficamente fronteiras das diferenças. Essas, agora, indaga-



das com vistas aos processos de construção das categorias estatais e de governamentalidade que, pelos escrutínios das trajetórias, vestimentas, narrativas e idiomas, categorizam sujeitos como “perigosos”; “dominados” “autistas”; “vulneráveis” ou, ainda, como aqueles que corporificam a “crise migratória”. Sujeitos que materializam as próprias fronteiras nacionais em suas (i)mobilidades.

Os textos aqui reunidos para a *Revista Vivência*, por meio de instigantes pesquisas de mestrado e doutorado recentemente concluídas, ou ainda em andamento, contribuem para o desenvolvimento do campo de saber sobre mobilidades, o qual está intrinsecamente relacionado com os estudos de gênero e as teorias feministas, como tentamos demonstrar nesta breve apresentação.

O presente dossiê é, ainda, resultado de uma parceria estabelecida entre as suas organizadoras.<sup>7</sup> Uma parceria profissional afetiva, cunhada por entre fronteiras nacionais e regionais, pelas geografias de poder que desafiam as produções científico-acadêmicas nos Estados de um Sul global muito específico, o das nossas *lat(d)inidades*.

Boa leitura!

## NOTAS

1. Uma maior complexificação das definições de “ondas do feminismo” pode ser vista em Rowbotham (2014).
2. Para uma discussão sobre feminismos pós-coloniais e decoloniais ver Balustrin, 2017.
3. Para Avtar Brah (1996), diásporas são vistas em termos genealógicos, no sentido de produzirem o efeito de historicidade de diferentes trajetórias e mobilidades, as quais são analisadas de modo a colocarem em relação contextos políticos, afecções sociais, subjetividades e identidades nacionais. Cabe destacar que a autora tem sua trajetória marcada por deslocamentos diaspóricos. Brah nasceu na Índia e cresceu em Uganda, de onde fugiu com a família antes do processo de expulsão dos asiáticos do país na década de 1970. Sua definição de diáspora alude, portanto, a como os deslocamentos dão sentido e historicidade às trajetórias dos sujeitos em trânsito. Ou seja, mais do que repousada em uma identidade nacional, a produção de subjetividades, bem como de subjetivações, é compreendida desde processos de deslocamento, desde as próprias diásporas e desde os atravessamentos das fronteiras. Cabe ainda destacar que as cartografias da diáspora de Avtar Brah estão bastante alinhavadas às análises de Paul Gilroy sobre o Atlântico Negro (1993). Formulação analítica balizada nos deslocamentos forçados transatlânticos sobre as quais se volta, também, Beatriz Nascimento em suas várias escritas sobre a diáspora africana, reunidas recentemente em livro (2018).
4. Poderíamos desenvolver ainda muito mais a discussão sobre feminismos e fronteiras da diferença, a qual não necessariamente se vale de mobilidades transnacionais. Tal debate, contudo, não cabe no espaço desta apresentação. Indicamos, portanto, as leituras valorosas de autoras que costumam as tramas dos saberes feministas nas fronteiras das diferenças e no deslocamento das pers-

pectivas epistêmicas desde os campos dos feminismos negros estadunidense, particularmente, como é o caso de Bell Hooks (2019) e Audre Lorde (1993). Ademais, cabe indicar o texto de Angela e Onika Gilliam (1995) escrito na passagem dos anos compartilhados por mãe e filha norte-americanas, negras, em mobilidade nos territórios brasileiros urbanos da ditadura militar e de fins do século XX.

5. Sobre as figuras do “refúgio”, “da “migração”, do “tráfico de pessoas” e do “crime organizado”, sugerimos ver: Malkki, 1995; Facundo Navia, 2017; Piscitelli, 2013; Sudbury, 2005; Padovani, 2020.

6. Sugerimos fortemente, ainda, os seguintes artigos publicados ao longo deste ano de 2020: Feldman-Bianco; Domenech e Sanjurjo, 2020; Feldman-Bianco, Sanjurjo e Silva, 2020.

7. De todos nossos espaços de afeto e trocas produtivas de saber antropológico, vale destacar o nosso agradecimento ao Comitê Migrações e Deslocamentos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), do qual Angela Facundo Navia e Natália Corazza Padovani são integrantes, junto com pesquisadores e docentes de especial relevância para a elaboração destas linhas. Agradecemos à Bela Feldman-Bianco; Igor José de Renó Machado; Adriana Piscitelli; Denise Fagundes Jardim; Liliana Sanjurjo e Márcia Anita Sprandel.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Glória. *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute, 1987.

APPADURAI, Arjun. *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. *Revista de Estudos Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1035>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

BRAH, Avtar. *Cartographies of diaspora: Contesting identities*. London: Routledge, 1996.

CHO, Grace. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, secrecy and the forgotten war*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the twentieth century*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 13-30, 2001.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases: making feminist sense of international politics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990.

FACUNDO NAVIA, Angela. *Êxodos, refúgios e exílios*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

FASSIN, Eric. Sexual Democracy and the New Racialization of Europe. *Journal of Civil Society*, v. 8, Special Issue 3: Changing the Debate on European Social Space, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/17448689.2012.738887>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Desarrollos de la perspectiva transnacional: Migración, ciudad y economía política en la intersección de la antropología y la historia. In: BESSERER, F. (Org.). *Intersecciones Urbanas: Ciudad Transnacional, Ciudad Global*. Ciudad de México: Editorial UAM, 2016. p. 57-86. (Colección Estudios Transnacionales).

FELDMAN-BIANCO, Bela; DOMENECH, Eduardo; SANJURJO, Liliana. Desplazamientos, desposesión y violencias. *Historia y Sociedad*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, p. 7-23, jul./dez. 2020.

FELDMAN-BIANCO, Bela, SANJURJO, Liliana; SILVA, Douglas Mansur da. Migrações e deslocamentos: balanço bibliográfico da produção antropológica brasileira entre 1940 e 2018. In: *BIB - Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 93, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.17666/bib9309/2020>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: EdUNESP/CEM/CEBRAP, 2011.

GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik'a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 525, jan. 1995.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press and Verso Books, 1993.

GLICK SCHILLER, Nina; SALAZAR, Noel B. Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 39, n. 2, p. 183-200, 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>>. Acesso em: 12 dez. 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo no Brasil. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GREWAL, Inderpal; KAPLAN, Caren (Eds.). *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

HOOKS, Bell. *Teoria feminista: Da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

KAPLAN, Caren. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham: Duke UP, 1996.

LORDE, Audre. *Zami Sister Outsider Undersong*. Nova York: Quality Paperback Book Club, 1993.

MAHLER, Sarah J.; PESSAR, Patricia R. Gendered Geographies of Power. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, n. 7, p. 441-59, 2001.

MALKKI, Liisa. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MOHANTY, Chandra. Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Sings*, v. 28, n. 2, p. 499-535, 2003.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Filhos da África, 2018.

PADOVANI, Natália Corazza. ¿Todas las mujeres acusadas de tráfico internacional de drogas son víctimas de trata de personas?: Género, clase, raza y nacionalidad en los discursos sobre crimen organizado en Brasil. In: DAICH, Deborah; VARELA, Cecilia (Orgs.). *Los feminismos en la encrucijada del punitivismo*. Buenos Aires: Biblo, 2020. p. 367-436.

PERLONGER, Néstor Osvaldo. *O Negócio do Michê: a prostituição viri*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, jul./dez. 2008.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

ROWBOTHAM, Sheila. *Women, Resistance and Revolution: A History of Women and Revolution in the Modern World*. London; New York: Verso, 2014.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 256, maio/ago. 2005.

SUDBURY, Julia. *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex*. New York; London: Routledge, 2005.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1987].



# AUTISMO E MATERNIDADE MIGRANTE PSICOPATOLOGIZANDO RELAÇÕES EM MOBILIDADE

*AUTISM AND MIGRANT MOTHERHOOD  
PSYCHOPATHOLOGIZING RELATIONS IN MOBILITY*

**Alexandre Branco Pereira**

*alebrancop@gmail.com*

Doutorando em Antropologia Social

Pesquisador do Laboratório de Estudos Migratórios

Universidade Federal de São Carlos

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3513-5728>

## RESUMO

A preocupação deste artigo é fornecer elementos para a reflexão sobre questões impostas a pessoas em mobilidade, por um lado, e, por outro, sobre a perspectiva dos sujeitos destacados por serviços do Estado e da sociedade civil para dar conta desses fluxos em seus locais de chegada, debatendo especificamente os crescentes encaminhamentos de crianças e adolescentes imigrantes, em especial bolivianas, realizados por escolas de São Paulo para Centros de Atenção Psicossocial Infante-Juvenis (CAPS-IJ) por suspeita de possuírem alguma das muitas gradações do Transtorno do Espectro Autista. Aponto, então, para três dimensões importantes do fenômeno: primeiro, a patologização de migrantes e suas culturas, interpretada por um viés colonialista e crivado de um determinado racismo que consegue atribuir critérios de determinação de personalidade a culturas inteiras, e cria a ideia de culturas autistas ou autizantes; segundo, para como a interrupção da mobilidade infantil é um evento crítico nesses contextos; e terceiro, para o caráter supostamente patogênico das relações entre mães e filhas migrantes, que resulta na hiper-responsabilização materna sobre a origem do autismo nas crianças.

Palavras-chave: migrantes; autismo; maternidade.

## ABSTRACT

This paper concern is to provide elements for reflection on the matters imposed to people in mobility, by one side, and, by the other, on the perspective of individuals deployed by State and civil society services to handle these inflows at their places of arrival, debating the growing referrals of immigrant children and adolescents, specially bolivians, carried out by schools in São Paulo to Child and Youth Psychosocial Care Centers (CAPS-IJ) on suspicion of possessing some of the many gradations of autism spectrum disorder. I point, then, to three important dimensions of the phenomenon: first, a pathologization of migrants and their cultures, interpreted by a colonialist bias and riddled with a certain racism that manages to attribute personality determination criteria to entire cultures, and creates the idea of autistic cultures; second, for how the interruption of child mobility is a critical event in these contexts; and third, for the supposedly pathogenic character of relations between migrant mothers and

children that results in maternal hyper-responsibility for the origin of autism in them.

Keywords: migrants; autism; motherhood.

## INTRODUÇÃO

Parece ter se tornado ponto pacífico entre estudiosos das mobilidades humanas que o fenômeno migratório é, sobretudo, interseccional e multifacetado, e frequentemente tratar de mobilidade não necessariamente significa tratar de migrações no sentido clássico do termo. Encarar as mobilidades humanas como um bloco homogêneo de experiências, categorias, conceitos e motivações torna opaco o entendimento da miríade de atravessamentos possíveis que as constituem, bem como do dinamismo próprio dos deslocamentos de diversas ordens. Outro traço amíu de se faz presente: com frequência é notado pelas pesquisadoras que lidam com o tema que os instrumentos de proteção acabam impondo simultaneamente imobilidade e contenção (PISCITELLI, 2013), e, em tempos pandêmicos, esse paradigma torna-se mais visível (PRECIADO, 2020). Dessa forma, as fronteiras frequentemente são arrastadas junto com as pessoas em deslocamento, perseguindo-as e adentrando centros de acolhida, serviços de saúde, escolas, locais de trabalho e outros tantos contextos.

Nesse sentido, a preocupação deste artigo é fornecer elementos para a reflexão sobre questões impostas às pessoas em mobilidade, por um lado, e, por outro, sobre a perspectiva dos sujeitos destacados por serviços do Estado e da sociedade civil para dar conta desses fluxos em seus locais de chegada – ainda que esses locais sejam transitórios, como frequentemente o eram em meu contexto de pesquisa –, debatendo especificamente os crescentes encaminhamentos de crianças e adolescentes imigrantes, majoritariamente bolivianas<sup>1</sup>, realizados por escolas de São Paulo para Centros de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenis (CAPS-IJ)<sup>2</sup> por suspeita de possuírem alguma das muitas gradações do Transtorno do Espectro Autista<sup>3</sup>, fenômeno com o qual tive contato a partir de minha pesquisa de mestrado e que tem se desdobrado em minha pesquisa de doutorado.

A circulação de crianças (FONSECA, 2002, 2006; KOHN, 2013) ou a mobilidade infantil (LOBO, 2012) tece relações, e crianças e adolescentes migrantes costumam assumir papel de fundamental importância nas relações de mediação entre adultos. Essas crianças, frequentemente, tornam-se tradutoras de suas famílias, sendo as primeiras a aprenderem a língua portuguesa. Suas circulações e mobilidades permitem o estabelecimento de trocas, e é um evento crítico, sob essa perspectiva, que haja a frustração dessa expectativa sobre elas – seja sob o ponto de vista das famílias ou das professoras, pedagogas, psicólogas e outras que povoem

esses contextos. Também as mães e os modelos de criação estão profundamente implicados nesse cenário: não só há a reificação do trabalho de cuidado feminino (HIRATA, 2014, 2016; HIRATA; KERGOAT, 2007; RIBEIRO, 2016, 2019; ALMEIDA, 2013; SILVA, 1997), relegando às mães migrantes a responsabilidade pela negligência comunicacional e afetiva que origina quadros autistas em suas crianças, como também a maternidade migrante torna-se potencialmente patogênica, uma vez que é o deslocamento migratório que, sob esse ponto de vista, suspende a rede de cuidados das crianças disponível em seus países de origem, e mães trabalhadoras são obrigadas a deixar seus filhos sozinhos, ou a levá-los para seus locais de trabalho.

Os dados aqui apresentados são resultado de pesquisa etnográfica desenvolvida com imigrantes e refugiadas na cidade de São Paulo, entre os anos de 2017 e 2019, e cujo foco principal eram os serviços de saúde mental especificamente arquitetados para atender essa população<sup>4</sup>. Nesse itinerário de pesquisa, pude acessar uma associação composta por profissionais desses serviços – em sua maioria, psicólogas, psicanalistas, psiquiatras e assistentes sociais –, destinada a criar estratégias de cuidado em rede para imigrantes e refugiadas, facilitando encaminhamentos, debatendo casos específicos e temas relevantes para o estabelecimento de uma espécie de coordenação do cuidado destinado a imigrantes e refugiadas atendidas por esses serviços. Acompanhei um total de vinte e oito reuniões da Teia<sup>5</sup>, um coletivo de profissionais de serviços de saúde e assistência social destinados a atender imigrantes e refugiadas, e em seis oportunidades o tema dos encaminhamentos de crianças e adolescentes imigrantes por suspeita de autismo tornou-se central – duas delas enquanto tema previamente definido para ser debatido pelas profissionais, e em quatro outras o tema adquiriu centralidade espontaneamente ao longo da reunião. Além disso, o tema foi suscitado em outros contextos e debates, e eu também consolidei interlocução com psicólogas envolvidas no cuidado dessas crianças e adolescentes.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, trato das aproximações possíveis entre a ideia de problemas comunicacionais como a base social de disciplinas participantes deste cenário de oferta de cuidados em saúde mental, o que implica diretamente as bases epistemológicas de sustentação do diagnóstico de autismo, por esta ser uma condição que remete a dificuldades de comunicação e socialização, como argumenta Aydos (2019). Dessa forma, argumento que as correlações entre conformações mentais e cultura, que criam a ideia de existência de culturas autistas, podem nos fornecer pistas sobre como a interrupção da circulação de crianças ou da mobilidade infantil configuram-se como eventos críticos sob essa perspectiva. Também uma perspectiva colonial e assimilacionista desenha-se a partir deste movimento – ou de sua interrupção.

Na segunda parte, trago os dados etnográficos colhidos nas reuniões da Teia e em um CAPS-II, apontando para como, sob a perspectiva das profissionais de saúde mental, problemas mentais e aqueles que se costuma chamar de culturais frequentemente se entrecruzam, e pululam alusões ao caráter autista de culturas de determinados grupos de imigrantes e refugiadas – ou, em algum nível, do caráter autistizante do processo migratório. Também argumento que as expectativas laborais sobre mulheres migrantes e refugiadas frequentemente choca-se com as expectativas nutridas em relação àquilo que se considera o ideal de maternidade, fenômeno acentuado pelo fato de que ser mãe durante o processo migratório é considerado um exercício de risco pela interrupção de possibilidades de mobilidade infantil. Ao fim, a sobrecarga imposta pelas jornadas extenuantes de trabalho – considerando-se também o trabalho do cuidado doméstico – torna-se potencialmente patogênica, e a incidência dessa responsabilização é consideravelmente maior sobre as mulheres migrantes. Ainda sobre este tema, na terceira parte, realizo, enfim, uma breve reflexão sobre a ideia de “mães geladeira”, e o potencial patogênico das relações entre mães e filhas desde essa perspectiva.

## COMUNICAÇÃO, LINGUAGEM, SAÚDE MENTAL E COLONIALIDADE

O autismo é uma condição que remete, como argumenta Aydos (2019), a dificuldades de comunicação e socialização. “Estas dificuldades”, prossegue a autora, “seriam a não compreensão da obrigatoriedade arbitrária e subjetiva de seguirem regras sociais implícitas em situações cotidianas [...] e de compreensão de sinais culturais e sociais de comunicação [...]” (AYDOS, 2019, p. 100). É, portanto, na relação e nas comunicações intersubjetivas que o autismo apareceria e mostraria seus efeitos. No caso de imigrantes e refugiadas, essas discontinuidades comunicativas determinam uma série de aspectos de suas vidas, e a interlocução, por vezes, é apenas imaginada (BRANCO PEREIRA, 2018, 2019, 2020). De acordo com Ochs et al. (2004), crianças diagnosticadas com autismo apresentam habilidades sociais que revelam consciência básica de si mesmas e das pessoas que as circundam, reconhecendo-se no espelho e desenvolvendo vínculo com seus cuidadores. Ainda assim, argumentam as autoras, evidências empíricas indicam que a maior parte das crianças e adultas diagnosticadas com a condição têm desempenho ruim em testes de Teoria da Mente, que requerem, em seu primeiro nível de aplicação, que os indivíduos avaliados atribuam conjuntos de crenças a outras pessoas que são divergentes de suas próprias crenças – que poderia indicar, sob essa perspectiva, uma falha em descontinuar-se de outros indivíduos. Crianças autistas têm, assim, “habilidades menos desenvolvidas em compreender interações e motivações sociais complexas” do que aquelas de crianças de desenvolvimento considerado “normal” (OCHS et al., 2004, p. 152).

Questões comunicacionais e de socialidade são, portanto, centrais para compreender a construção do diagnóstico de autismo. Gregory Bateson e Jurgen Ruesch (2008) argumentam sobre a ideia de problemas comunicacionais serem a base social da psiquiatria, e Bateson tem vasta produção acerca das conformações mentais e suas correlações com a ideia de cultura, de indivíduo e de mente, propriamente dita. Para ele, a mente pode ser considerada um sistema cibernético autocorretivo que não se limita pelo cérebro e/ou pela pele (BATESON, 1971, 1972, 2018). O pensamento, como pontua Roy Wagner falando sobre Bateson, “não existe no cérebro” (WAGNER, 2011, p. 975), o que torna os problemas comunicativos algo da dimensão do “entremente”, situada no interlúdio das relações estabelecidas pelos indivíduos – afinal, a unidade mínima de análise dos problemas mentais deve ser um composto de dois indivíduos (BATESON, 2018). Segundo Bateson:

*qualquer conjunto de eventos e objetos em movimento que tenha a complexidade de circuitos causais e relações de energia apropriados mostrará características mentais. Ele irá comparar, isto é, ser responsável à diferença (além de ser afetado pelas ‘causas’ físicas comuns, como impacto ou força). Ele irá ‘processar informação’ e será inevitavelmente autocorretivo, seja em direção à otimização homeostática, seja em direção à maximização de determinadas variáveis<sup>6</sup> (BATESON, 1971, p. 443, grifos do autor, tradução livre).*

Se o problema do autismo é interpretado como um problema comunicacional, considerar o composto “imigrantes e refugiadas + equipes pedagógicas + equipes de saúde + outras actantes” enquanto um sistema *mental*, fazendo a mente vazar da dimensão individual, parece ser uma abordagem profícua para não atribuir um caráter individual à experimentação de processos fisiopatológicos, ou mesmo tomá-los como imanentes e reais em si mesmos, imunes às dinâmicas relacionais e intersubjetivas. Não seria possível, sob essa perspectiva, aludir a uma psicopatologia individual, já que é nos compostos onde a ideia de doença mental emerge, e são as questões relativas à comunicação que se tornam uma perspectiva privilegiada de observação desse processo de emersão.

Da mesma forma, Frantz Fanon (2008) atribuiu grande importância aos processos sociogênicos da psicopatologia, em especial a uma determinada psicopatologia dedicada a endereçar problemas derivados das relações raciais e coloniais. De acordo com o autor, a sociogenia seria a localização da gênese de processos psicopatológicos em dinâmicas próprias das estruturas sociais, ou coletivas. Dessa forma, seria impossível compreender tais processos analisando apenas a dimensão individual, abordagem comum a profissionais dos saberes PSI. O complexo de inferioridade (ou de dependência), que dizia-se existir em negras habitantes de ex-colônias francesas, não precederia um complexo de superioridade defrontado no encontro com a branca e com as estruturas sociais de dominação racista que ela estabelece nos processos coloniais em África e alhures.

Uma das estruturas de dominação racista erigidas pelos processos coloniais apontada pelo autor é a linguagem – e, como argumenta Gonzalez, a equivalência entre crianças e, por exemplo, pessoas negras (em especial, as mulheres) é possível desde essa lógica pois são aquelas que não têm voz própria, mas sobre quem se fala (GONZALEZ, 1984, p. 225). Fanon chega, inclusive, a descrever eventos semelhantes aos observados na cidade de São Paulo, pontuando que, na escola, “o jovem martinicano aprende a desprezar o patoá. Fala-se de *crioulismo* com desdém” (FANON, 2008, p. 35, grifo do autor). Dessa forma, algumas famílias da burguesia antilhana proibiam o uso do crioulo em casa. Além disso, nas escolas, também os professores proibiam, segundo o autor, o uso da língua crioula em benefício do francês, vigiando de perto as crianças para garantir a eficácia da proibição. Este é um processo crivado por relações coloniais de assimilação da alteridade pela língua – uma assimilação que frequentemente confunde-se com o extermínio (NASCIMENTO, 1978). Se na França, por exemplo, utilizava-se a expressão “falar como um livro” para indicar um bom domínio da língua, na Martinica, a expressão transmuta-se para “falar como um branco” (FANON, 2008, p. 36).

Este é, portanto, um evento crítico sob a perspectiva de imigrantes e refugiadas cujos problemas de comunicação são frequentemente trazidos à baila por diferentes atrizes. A condição de migrante é, inclusive, associada à de autista em determinada literatura produzida a partir da psicanálise. Rosa et al. (2009), ao elaborarem sobre o luto impedido àquelas que migraram (luto esse não apenas em relação à morte de indivíduos, mas também a uma série de descontinuidades impostas a estas pessoas em razão de sua migração), afirmam que a imigrante “sabe da perda, mas vive como se esta não houvesse se processado, em um certo *autismo*, isolamento da realidade e paradoxalmente realçando os traços do objeto perdido” (ROSA et al., 2009, p. 503, grifo meu). Mais à frente, refletindo sobre como em confraternizações coletivas em rituais religiosos e profanos – como cultos, festivais e o carnaval – há uma amenização das perdas dessas pessoas pela revivescência de suas terras de origem por meio da tradição cultural. As autoras prosseguem: “o que poderia relançar os imigrantes ao *autismo cultural* pode favorecer o luto, pois na produção dos cultos e das festas populares do país de origem também se localizam as perdas, evidenciando-se, na verdade, uma ‘criação’, uma ‘reinvenção’ do passado” (ROSA et al., p. 504, 2009, grifo meu). A associação entre ser migrante e ser autista é, portanto, uma metáfora – obviada, pois produz o mundo e o autismo na mesma medida em que é produzida por ele (WAGNER, 2012, 2017) – recorrente entre aquelas que trabalham com as interseções possíveis entre a saúde mental e a migração, não sendo raras as equivalências metafóricas entre determinadas culturas e uma configuração autista de comunicação e interação social.



Kohn (2013) argumentou que a vida é constitutivamente semiótica, ou seja, “a vida é [...] o produto de processos de simbolização” (KOHN, 2013, p. 9, tradução livre). O autor remete à teoria semiótica de Charles Peirce, que divide o mundo em três diferentes modalidades de representação: a icônica – que reserva continuidade entre sinais e significantes –, a indexical – que envolve sinais de alguma maneira afetados ou correlacionados com o que representam – e a simbólica – eminentemente humana, é caracterizada por um intervalo importante entre o sinal comunicacional e a coisa que representa, ou entre o significante e o significado –, e analisa um ataque de pânico que teve durante uma travessia da cordilheira dos Andes, no Equador (KOHN, 2013). De acordo com o autor, era uma descontinuidade radical de seu pensamento simbólico – que aferia um perigo iminente e inequívoco – das bases icônicas e indexicais do mundo – que sinalizavam que seu medo não resistia ao teste empírico – o que produzia a ansiedade responsável pelo ataque de pânico. Se o mundo lhe comunicava que não havia nenhum perigo iminente, seu pensamento simbólico – descontinuado do mundo externo – garantia-lhe que não havia motivos para estar calmo, e essa incomunicabilidade (ou essa falha da correta interpretação dos ícones e índices do mundo pelo pensamento simbólico) produzia os sintomas percebidos enquanto um ataque de pânico (KOHN, 2013). Assim, o pensamento simbólico produzia um mundo que não existia – ao menos, não enquanto um mundo passível de ser compartilhado, ou enquanto um mundo *real*.

Dessa forma, quadros psiquiátricos e psicopatológicos podem ser analisados sob o viés da descontinuidade entre símbolos e as bases icônicas e indexicais do mundo – algo que também argumentei em outras oportunidades (BRANCO PEREIRA, 2019, 2020) –, ou sob a perspectiva da incomunicabilidade entre mundos: se é a vida constitutivamente semiótica, a clivagem entre diferentes sistemas simbólicos (o que recorrentemente emerge nos discursos de profissionais que lidam com imigrantes e refugiadas enquanto uma diferença *cultural*) torna-se pedra angular para a análise de tais fenômenos. Se a invenção, no sentido wagneriano do termo, do autismo entre imigrantes e refugiadas obedece à aferição de problemas comunicacionais, estaríamos falando sobre um processo de psiquiatrização e psicologização da diferença cultural – e sobre quais mundos podem existir ou não. O mundo comum possível, sob essa perspectiva, é aquele em que o mundo pertencente à alteridade (no caso, as imigrantes e refugiadas) não existe enquanto realidade, mas enquanto seu falseamento, pois seu pensamento simbólico está descontinuado daquilo que a realidade é.

## FAMÍLIAS, RELAÇÕES E CULTURAS AUTISTAS

As reuniões da Teia aconteciam em uma sala de um prédio anexo a uma igreja católica cedida por uma organização religiosa no centro

de São Paulo. Sua frequência era mensal, e elas não ocorriam apenas no mês de janeiro. As reuniões congregavam serviços de assistência migratória da cidade de São Paulo, preferencialmente de saúde, ainda que, entre o escopo daquilo que se considerava cuidado em saúde, estivessem preferencialmente contemplados os serviços de saúde mental, e as profissionais presentes eram majoritariamente psicólogas. Além das profissionais de saúde mental, as assistentes sociais também se faziam massivamente presentes e, em menor número, também psiquiatras, fisioterapeutas, odontólogos, enfermeiras, sociólogas e antropólogas.

Como pontuei anteriormente, acompanhei vinte e oito reuniões da Teia,<sup>7</sup> entre 2017 e 2019. É importante desde já apontar para o que outras pesquisadoras chamam de feminização dos movimentos migratórios (RIBEIRO, 2016, 2019; ALMEIDA, 2013; SILVA, 1997), mas não apenas. Também há uma preponderância feminina entre as profissionais que trabalham com o tema, em especial sob a perspectiva da saúde, em geral, e da saúde mental e da assistência social, em específico. Das vinte e oito reuniões que acompanhei, por exemplo, em vinte e sete o número de mulheres superava em muitas vezes o número de homens – e em mais de vinte, eu fui o único homem presente.

O tema dos encaminhamentos de crianças e adolescentes imigrantes para CAPS-IJ por suspeita de autismo surgiu espontaneamente desde a primeira reunião que acompanhei. Em uma delas, nos últimos meses de 2017, Esther, uma das psicólogas, relatava que entre o que ela definia como “imigrantes latinos”, especialmente bolivianas, havia uma enormidade de encaminhamentos e de diagnósticos de autismo. Como explicação para tal fenômeno, ela relatava que as mães bolivianas eram proibidas de falar espanhol com suas filhas para evitar prejuízos no aprendizado do português – o que, segundo ela, rompia o vínculo entre mães e filhas. Ela pontuava também que os grupos andinos “eram mais fechados”, sendo “muito bons em matemática, em coisas não relacionadas com o que é verbal”, e as mães bolivianas e africanas cuidavam pouco de suas crianças pois suas concepções de família “eram diferentes”. Explicando esta asserção, Esther dizia que lá, “na Bolívia e na África”, avós e tias ajudavam a cuidar de suas filhas. Já aqui, ela afirmava, “a mãe esquece que veio sozinha, e deixa os filhos sozinhos”.

Essa condição era agravada pelas rotinas massacrantes de trabalho. Se, dizia Esther, na Bolívia as mães podiam trabalhar até doze horas, deixando as filhas com a parentela (feminina) mais próxima para os cuidados devidos, aqui elas eram muitas vezes obrigadas a trabalhar com suas filhas encaixadas entre seus pés, abaixo das máquinas de costura, ou deixá-las sozinhas por um extenso período de tempo, sem conversar com elas por várias horas. Dessa forma, a interrupção de possibilidade de circulação de crianças tornava-se um ponto crítico e potencialmente patogênico: ainda que as relações de trabalho na Bolívia<sup>8</sup> pudessem ser tão ou mais abusivas que aquelas encontradas aqui, a possibilidade da

mobilidade infantil antes da migração tornava menor o impacto da separação prolongada entre mães e filhas em razão do trabalho. Em não ficando sozinhas, circulando entre casas de familiares, essas crianças podiam desenvolver-se em conformidade com uma linha temporal pré-definida de expectativa de evolução de suas capacidades.

Aquilo que era visto pelas equipes pedagógicas enquanto um atraso de linguagem – pois as dificuldades de comunicação observadas seriam da ordem da língua escolhida preferencialmente para expressão verbal – e pelas equipes de saúde mental enquanto um atraso de fala – pois, a despeito da língua falada, as dificuldades derivar-se-iam de falhas no desenvolvimento da estrutura cognitivo-cerebral das crianças em razão de uma parca exposição aos estímulos corretos ao longo de seu processo de desenvolvimento – estava, portanto, intimamente ligado à possibilidade de crianças circularem entre as casas de suas parentes e à expectativa de cuidado materno engendrada. Tínhamos, dessa forma, três condições potencialmente “autizantes”: o fechamento dos “grupos andinos” e sua inerente inaptidão para expressão verbal, as rupturas das mobilidades infantis intrafamiliares impostas pelo processo migratório e as rupturas das trocas entre mães e filhas pela proibição da língua espanhola em ambiente doméstico – e só entre mães e filhas, pois as relações com os pais, por exemplo, não eram trazidas à baila uma vez que a tarefa do cuidado das crianças era feminina.

Tratando do contexto de Cabo Verde, uma sociedade que tem na migração um traço estruturante, Lobo postula que a circulação de crianças entre as casas é um elemento central em três aspectos: “no âmbito do grupo doméstico, na construção das trajetórias individuais e na manutenção de elos substanciais” entre quem migra e quem fica, destacando-se como “mediadoras entre as pessoas, as casas e os países” (LOBO, 2012, p. 67). Nesse sentido, crianças são atrizes-chave para a compreensão das redes de solidariedade – e, permito-me crescer, de reciprocidade –, e sua circulação possibilita trocas de mensagens e presentes, atualizando afetos e estabelecendo relações. Se considerarmos a importância da circulação de crianças (FONSECA, 2006) – e das circulações das mais variadas estirpes que elas põem em movimento – para o estabelecimento e manutenção de laços, atualização dos afetos e soerguimento de redes de reciprocidade e troca, é um evento crítico o que um diagnóstico de autismo anuncia: as possibilidades de estabelecimento de sistemas de troca se veem em risco sob determinadas perspectivas<sup>9</sup>.

Em outros momentos, reuniões foram especificamente designadas para debater o tema, dada a percepção de que o crescente número de encaminhamentos tornava o assunto relevante, e as profissionais começavam a se movimentar para produzir intervenções terapêuticas nesses contextos. Uma vez que um dos serviços que integravam a Teia também produzia pesquisas acadêmicas e uma de suas psicólogas estava envolvida em um projeto de intervenção terapêutica em uma Escola Municipal de

Educação Infantil (EMEI)<sup>10</sup>, na zona norte de São Paulo, duas reuniões foram destacadas em 2018 para que o projeto fosse apresentado às demais profissionais. Assim, esteve presente não apenas Poliana, a psicóloga que conduzia a pesquisa-intervenção, como também o diretor e a coordenadora pedagógica da escola, Paulo e Francisca, onde se havia diagnosticado um alto número de encaminhamentos de alunas imigrantes, também bolivianas, para o CAPS-IJ do território por suspeita de autismo.

Poliana começou, então, relatando seu itinerário: o grupo acadêmico ao qual ela pertencia havia sido procurado pelo Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI) para pensar uma possibilidade de intervenção nesta escola, que tinha muitas alunas imigrantes e que estava apresentando diversos conflitos derivados do crescente número de encaminhamentos para o CAPS-IJ do território por suspeita de autismo. Um caso específico chamava a atenção: um aluno brasileiro, filho de bolivianas, que não falava nem português nem espanhol, não obedecia aos pedidos e ordens das professoras e entrava em conflito frequentemente com suas colegas. Além disso, foi observado também que a equipe pedagógica vinha responsabilizando a família – investida, neste caso, na figura da mãe da criança – e a cultura bolivianas: a família, por falar espanhol com o filho em casa, o que prejudicaria, na visão das professoras, o aprendizado da língua portuguesa pelas alunas; a cultura boliviana, por ser mais introvertida que a brasileira – algo que, quando dito, foi corroborado por várias psicólogas presentes na reunião, que começaram a ressaltar o caráter tímido do que seria a personalidade arquetípica boliviana, e o diretor da escola concordou, dizendo que as reuniões escolares com mães bolivianas costumavam ser sobretudo silenciosas, pois elas não falavam nada durante todo o tempo.

Paulo, o diretor da escola, corroborou as afirmações de Poliana. Dizendo que “quem faz aparecer a diferença e a heterogeneidade na escola” são as crianças imigrantes, ele relatava que havia uma grande resistência das professoras em rever suas condutas em relação às famílias e às crianças. Muitas apontavam que mal ouviam suas alunas “bolivianas” e suas mães, pois, além de raramente falarem, quando falavam, falavam baixo. Os laudos requisitados aos CAPS-IJ serviam também ao propósito de justificar a sala de recursos para crianças deficientes na escola<sup>11</sup>, e a resistência das psicólogas do serviço de saúde mental em fornecê-los causava melindre na equipe pedagógica. Dessa forma, diante da resistência das professoras, foi necessário acionar, primeiramente, a Divisão de Educação e Reabilitação dos Distúrbios da Comunicação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (DERDIC-PUC/SP), e depois o grupo acadêmico do qual Poliana fazia parte.

Esther, que também estava presente nessas duas reuniões, frisou que ao proibir que mães e filhas conversassem em espanhol em ambiente doméstico, as professoras reeditavam proibições coloniais e assimilacionistas pelas quais essas famílias já haviam passado antes de migra-

rem para o Brasil: muitas, na Bolívia, eram proibidas de falar *aymará* ou *quéchua* em benefício do aprendizado do espanhol. Dessa forma, a proibição tornava o contexto migratório “autistizante”, pois suspendia as possibilidades comunicativas intrafamiliares – em especial as entre mães e filhas –, e isso, associado ao caráter introspectivo teoricamente inerente à cultura boliviana, produzia não apenas crianças, mas famílias e culturas inteiras autistas. Atribuir o caráter introspectivo e a timidez, tidos como integrantes do arcabouço sintomatológico do autismo, como traços de personalidade arquetípicos das nacionais bolivianas também apontava para como a cultura boliviana, considerada monoliticamente, poderia, nesse contexto, ser considerada ela própria autista.

Esse relato encontra eco em conversas que realizei com psicólogas de um CAPS-IJ da zona leste da cidade, onde também havia um grande número de bolivianas encaminhadas pelas escolas com requisição de laudos sobre a condição autista. As psicólogas reportavam que as crianças chegavam cada vez mais novas, algumas com um ano de idade e, portanto, fora daquilo que é considerado como o período crítico<sup>12</sup> de aquisição da linguagem cujo início é definido como a partir dos dois anos de idade (LIMA JÚNIOR, 2013). Uma delas fazia questão de colocar em relevo que se as professoras atribuíam o problema ao aprendizado da língua – que, neste caso, era conjunturalmente o embate entre o português e o espanhol –, para que a criança pudesse ser *realmente* autista, o problema deveria estar atrelado à fala, ou seja, a uma variável estrutural do sistema de cognição dessas crianças que as impediria não apenas de “adquirir linguagem”, como também de desenvolver traquejo social para uma convivência considerada normal.

Assim, reforçava-se a premissa de que se algumas crianças poderiam ser, de fato, autistas, a maioria não era, pois isso não seria aferível em suas biológicas individuais. Haveria de ser, portanto, os “contextos sociais autísticos”, ou autistizantes, que implicariam, como afirmei anteriormente, o movimento migratório e o suposto rompimento de relações causados por ele, a relação entre mães e filhas, que poderia ser supostamente crivada de negligência e distanciamento – agravado pelas intervenções das professoras que proibiam o uso do espanhol em ambiente doméstico –, e aquilo que se entende como suas culturas de origem e as eventuais repercussões dessas nas conformações mentais não apenas das crianças, mas de todo o contexto relacional delas que vem a reboque – o que afeta mesmo aquelas que seriam consideradas juridicamente brasileiras, mas de famílias de origem boliviana. A cultura seria, por si só, autista, dessa forma, e a descendência se encarregaria de garantir a transmissão dessa característica, que pressupõe uma continuidade entre mente e cultura, ou mesmo uma determinação genético-cognitiva das conformações culturais – congeladas, remissivas e imutáveis sob essa perspectiva.

A mobilidade se vê implicada de duas formas. Primeiramente, porque suspende a rede de cuidados intrafamiliares, vinculada majoritaria-

mente ao trabalho de cuidado feminino, e impede a devida mobilidade infantil que libera mães ao trabalho fora de casa pela delegação do trabalho doméstico de criação das crianças à rede de parentes. Ao migrar, mulheres “esquecem que vêm sozinhas”, como na fala da psicóloga Esther, e a expectativa sobre o exercício de uma maternidade diligente e afetivamente próxima incide pesadamente sobre elas, fazendo com que as profissionais das equipes de saúde avaliem que, quando as expectativas sobre essas relações são frustradas, elas tornam-se potencialmente patogênicas por criarem “contextos autísticos”. As crianças seriam relegadas ao abandono, como aponta Fonseca, em um argumento salvacionista que traduz “uma situação de desigualdade econômica e política em termos de moralidade individual” (FONSECA, 2006, p. 35).

Em segundo lugar, a dificuldade comunicativa deste sistema cibernético batesoniano também era um ponto crítico desde a perspectiva das famílias. A maior parte das mães bolivianas, por exemplo, não havia aprendido português e, como acontece frequentemente nestes contextos, eram as crianças que aprendiam primeiro a língua e serviam de tradutoras para as adultas. Acerca dos problemas comunicacionais, não eram apenas as crianças que o apresentavam, mas todo o compósito que elas representavam, tornando, assim, o estabelecimento de trocas mais dificultoso. Não só as crianças estavam impedidas, pela separação imposta pelo movimento migratório, de circular pelas redes intrafamiliares disponíveis na Bolívia, como também havia um obstáculo para suas mobilidades por novas redes a serem empreendidas aqui. Poliana, em conversa interpessoal informal, confessou a dificuldade que tinha em determinados momentos pois as mães bolivianas “concordavam que seus filhos eram autistas” e exigiam tratamento médico continuado ao invés de intervenções de conscientização sobre preconceito e xenofobia.

Por outro lado, as psicólogas apontam a contribuição das professoras na reprodução desta lógica. Ao proibirem os usos da língua das mães – ironicamente chamada de materna – em contextos domésticos para que o aprendizado do português não seja prejudicado, professoras impedem a comunicação entre mães e filhas, e disso emerge uma profecia autorrealizadora: no afã de intervir em favor da assimilação da língua portuguesa pelas crianças – ou da assimilação das crianças pela sociedade nacional teoricamente unívoca por meio de sua assimilação pela língua –, professoras pré-diagnosticam um autismo para o qual contribuem para a criação, pois o mecanismo de intervenção terapêutica torna-se iatrogênico, ou seja, produz adoecimento na tentativa de curar.

Há, por último, uma questão pungente colocada pelo paradoxo entre a expectativa em relação ao trabalho de cuidado essencialmente feminino e o que seria o exercício ideal da maternidade por essas mulheres, a realidade de relações abusivas de trabalho e a sobrecarga frequentemente apontada, causada pelo acúmulo do trabalho doméstico de cuidado e o trabalho externo, repetidamente desaguando em apontamentos sobre



como a negligência e o distanciamento materno podem ser potencialmente patogênicos, algo a que a literatura sobre o autismo tem se referido amplamente desde os primeiros escritos a respeito (KANNER, 1943; BETTELHEIM, 1967). O caráter supostamente patogênico frequentemente atribuído à maternidade em mobilidade é o tema do próximo tópico.

### **“MÃES GELADEIRA”: A EXPECTATIVA DE NEGLIGÊNCIA SOBRE A MATERNIDADE EM MOBILIDADE**

A ideia de que mães afetivamente frias eram a causa do autismo em suas filhas está presente na literatura desde as primeiras descrições do que seria a manifestação dessa condição psicopatológica em crianças (DOUGLAS, 2014). Leo Kanner, psiquiatra austríaco pioneiro nas pesquisas sobre autismo, indica, por exemplo, que relações parentais distanciadas e afetivamente frias poderiam ser a origem da condição, pontuando, inclusive, que as crianças acompanhadas por ele tinham pais “excessivamente inteligentes” e “preocupados com abstrações de natureza científica, literária ou artística”, mas “limitados em interesse genuíno por pessoas”<sup>13</sup> (KANNER, 1943, p. 250, tradução livre). Outro psiquiatra austríaco, Bruno Bettelheim, argumentou que o desenvolvimento da condição se dava em razão das emoções negativas de mães e pais, em especial da figura materna. Bettelheim, criador do termo “mães geladeira” para designar a frieza afetiva e emocional das mães de crianças autistas, afirmava que garantir amor e atenção poderia recuperar essas crianças de cada estágio de desenvolvimento que tivesse sido afetado por mães prejudiciais, sendo a criança autista uma “fortaleza vazia” construída pela frieza afetiva que sua “mãe geladeira” lhe endereça (BETTELHEIM, 1967, p. 7).

Ainda que, como Campoy (2014) observou, um caminho da psiquê ao cérebro tenha sido percorrido pelas teorias sobre o autismo, deslocando o entendimento de que fatores psicogênicos do autismo teriam menos preponderância do que aqueles ancorados em um eixo biológico e genético como forma de criar uma “teoria a-teórica” (RUSSO; VENÂNCIO, 2006) e neutra sobre a gênese da condição autista, é possível afirmar que essa ainda é uma importante pedra angular da percepção de construção dos diagnósticos de Transtornos do Espectro Autista<sup>14</sup>. O diagnóstico ou a suspeita de autismo, podemos dizer, diz muito sobre relações maternas, e difere o que pode ser considerado uma maternidade ideal de uma má maternidade, potencialmente patogênica, calcada na negligência e na frieza afetiva.

Almeida e Geraldini (2018) descrevem o caso de uma imigrante boliviana acompanhada em atendimento psicanalítico em pesquisa com mães de crianças que tinham no mínimo duas filhas. O recorte estabelecido pelas pesquisadoras definia que uma das filhas deveria ter o

diagnóstico de autismo, enquanto outra deveria ter até vinte e quatro meses de idade: o objetivo era saber de que maneira o diagnóstico da primeira filha interferia na relação com o segundo. Nina, como a mulher é chamada, tinha 34 anos, e dois filhos: Daniel, de 7 meses, e Rafael, de 5 anos – este último diagnosticado com autismo. Descrita pelas psicanalistas como uma pessoa “tímida” que “falava baixinho”, Nina era ativista política na Bolívia, mas, aqui, “parecia não ser a mesma mulher” (ALMEIDA; GERALDINI, 2018, p. 149). As profissionais afirmam que o autismo do filho mais velho estava interferindo em seu relacionamento com seu bebê. Nina relatava que estava cansada pois tinha que cozinhar, arrumar a casa e cuidar das crianças, e, em suas refregas com sua cunhada, o marido sempre tomava partido da última.

Assim, na interpretação das psicanalistas, “na busca do seu sonho, ela também esperava encontrar um marido” e “estava tão grudada nisso, que parecia esquecer-se de Daniel” (ALMEIDA; GERALDINI, 2018, p. 150). As profissionais passaram a se preocupar com o “desenvolvimento” do bebê, pois ele “não balbuciava, facilmente começava a chorar” e “continuava sem se interessar pelos brinquedos”, questionando-se: “será que ele sentia viver um desencontro com a mãe, assim como ela parecia viver isso com o” marido? (ALMEIDA; GERALDINI, 2018 p. 150). Por fim, reportam as psicanalistas, em pouquíssimos encontros Nina trouxera preocupação com o desenvolvimento do filho mais novo, e em nenhum deles foi trazida alguma preocupação com o autismo do mais velho.

Como Carpenedo e Nardi argumentam, os discursos médicos e psicológicos contribuem no estabelecimento de parâmetros para determinação de boas e más maternidades, e “proximidade e exclusividade da díade mãe-bebê se tornam elementos cruciais de uma ‘boa’ maternidade” (CARPENEDO; NARDI, 2017, p. 6) que têm especial impacto sobre mães pobres e desencaixadas da normalidade branca e burguesa (CARPENEDO; NARDI, 2017, p. 6) sob a égide do “mito do abandono” (FONSECA, 2006). Dessa forma, é possível afirmar que o autismo das crianças ainda se articula como um diagnóstico que transborda e vaza para as relações parentais, especialmente as maternas. Ele mapeia as relações dessas crianças, e identifica potenciais negligências e distanciamentos. O distanciamento afetivo atinge principalmente as relações maternas pois é sobre elas que a expectativa de trabalho do cuidado incide de forma mais proeminente (RIBEIRO, 2015, 2019; HIRATA, 2014, 2016. HIRATA e KERGOAT, 2007), e o diagnóstico (ou a suspeita) do autismo infantil parece dizer muito sobre expectativas que se criam a respeito do correto exercício da maternidade e sobre a proficiência ou não dessas mães no trabalho do cuidado que, supõe-se, inerentemente lhes cabe – pois, por exemplo, as relações com os pais das crianças nunca são trazidas à baila como potencialmente causadoras do autismo.

A maternidade de mulheres pobres em mobilidade se vê ainda du-

plamente responsabilizada nesse contexto, pois interrompe a mobilidade infantil e a rede de cuidados disponível no país de origem, como o depoimento de Esther aponta, além de imputar à supostamente parca comunicação intrafamiliar a responsabilidade pela não integração à sociedade de acolhida, como a proibição das professoras do uso da língua espanhola em casa aponta. Também o direito ao trabalho fora de casa não pode sobrepor o dever do trabalho de cuidado a ser desempenhado domesticamente. Assim, seriam as mães que impediriam que o sucesso da empreitada integracionista e assimilatória se desse, seja pelo distanciamento afetivo, seja pela tentativa de aproximação: uma profecia autorrealizável de um autismo atribuído não apenas às crianças, mas às relações (bem ou malsucedidas) de pessoas em mobilidade de maneira ampla.

## CONCLUSÃO

O fenômeno dos encaminhamentos feitos pelas escolas aos CAPS-II de crianças imigrantes por suspeita de autismo é multifacetado, interseccional e relacional, como a maior parte dos fenômenos ligados às mobilidades e à condição humanas. O autismo (e toda uma gama de outras condições classificadas enquanto “doenças mentais” ou “psicopatologias”), é possível dizer, consegue falar-nos sobre as relações bem ou malsucedidas em seu empreendimento, e não pode ou deve ser visto como uma condição atrelada a uma individualidade burgueso-biológica cuja imanência pode ser circunscrita aos discursos médicos e/ou psicológicos. Por outro lado, o caráter relacional e, digamos, social do fenômeno é frequentemente interpretado por um viés colonialista e crivado de um determinado racismo que consegue atribuir critérios de determinação de personalidade a culturas inteiras, pressupondo uma relação de continuidade entre o que se entende por mente e o que se entende por cultura. Quando a mente é substituída pelo cérebro, em uma abordagem biologicista, pouco ou nada muda, e os processos cognitivos continuam a ser coletivamente atribuídos a estes ou aqueles povos como traços biologicamente compartilhados de um grupo supostamente homogêneo e indiferenciável. Dessa forma, é possível referir-se, nesses contextos, não apenas a culturas com tendências autistas, mas autistizantes: são traços comportamentais compartilhados que, em determinado nível, *tornam os sujeitos autistas*.

O diagnóstico ou a suspeita de autismo, como argumentado, define uma boa (próxima) e uma má (distante) maternidade, e a frustração dessa expectativa investida nas mulheres migrantes é um evento disruptivo. O trabalho do cuidado, da alçada dos membros femininos do grupo familiar, deve ser desempenhado em acordo com as expectativas de proximidade e interesse pelas mães, ou, do contrário, essa relação torna-se potencialmente patogênica. Paradoxalmente, a interrupção da

mobilidade infantil pré e pós-migração – ou sua reconfiguração, como apontado na nota número 8 – é também vista como patogênica, pois cessa as possibilidades de trocas e a potencialidade de estabelecimento de relações que a circulação das crianças pode representar, e as crianças, isoladas, tornam-se autistas sob essa perspectiva. Adoecimento pela falta de proximidade, adoecimento pela falta de distância e de circulação. São, assim, tidas como inassimiláveis, e as intervenções terapêuticas (ainda que não se declarem enquanto tal, como no caso da proibição da língua materna pelas professoras) atuam como uma espécie de motor de arranque destinado a catalisar circulações, trocas e uma assimilação hierárquica que exige a supressão da alteridade para acontecer.

A proibição da língua é outro fator que salta aos olhos por sua verve colonialista e assimilacionista, ressaltando que o mecanismo de recepção de imigrantes no Brasil almeja, no limite, assimilar a diversidade por sua supressão. Dessa forma, o “problema” das culturas autísticas parece ser endereçado pelas professoras, uma vez que é preciso deixar de ser o que se é para que o encaminhamento ao CAPS-IJ não seja feito: se o aprendizado do português é falho pelo uso doméstico do espanhol, ao cessar o uso do último em benefício do primeiro, presume-se resolver a questão sob essa perspectiva. Requer-se, assim, que sejam *menos bolivianas e mais brasileiras* para que sejam *menos autistas*.

Por fim, todos esses dados apontam para a necessidade de aprofundar os estudos sobre o tema. A discussão feita aqui privilegia os discursos produzidos pelas profissionais envolvidas na oferta de atendimento, e é necessária a produção de dados etnográficos sobre a percepção dessas famílias em relação a esse itinerário terapêutico, até agora inexistentes. Disciplinas do campo psi e da medicina, como a neurologia, têm sido o lugar privilegiado de produção de dados e discursos sobre este fenômeno, e isso tem implicações profundas sobre qual tipo de debate é realizado. Dessa forma, é necessário que criemos uma agenda de pesquisa etnográfica que se destine a mapear a perspectiva das migrantes sobre a questão, privilegiando a simetria entre os discursos delas em relação às falas médicas e psicológicas.

## NOTAS

1. A escolha da escrita de concordância nominal universal feminina tem fins teóricos – serve para fazer justiça estatística à massiva presença feminina no cenário pesquisado, e para borrar identidades de ambientes frequentados por uma multidão de mulheres – e políticos: a intenção é deslocar o entendimento que concede gênero a tudo que não é masculino, reservando ao feminino o lugar de variação particular de um tipo de humanidade universal representada pelo homem. O desconforto na leitura intenciona estimular uma equalização cognitiva contínua por parte da leitora, sempre retornando ao estranhamento de não ver reificado o lugar do masculino enquanto estrutura basal da humanidade a partir da qual o feminino apenas varia – e essa argumentação pode ser

transposta para outras searas onde essa falsa dicotomia entre universais e particulares são mobilizados. Em casos em que me refiro especificamente a homens, uso, no entanto, a concordância nominal masculina.

2. Os Centros de Atenção Psicossocial são estruturas de atenção primária à saúde mental do Sistema Único de Saúde (SUS). Foram popularizados a partir da reforma psiquiátrica (Lei 10.126/2001) e integram a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). Os CAPS-IJ são destinados ao atendimento de crianças e adolescentes encaminhadas com suspeita de transtornos mentais, funcionando também no sistema de “portas abertas”, recebendo e acolhendo demandas espontâneas, ou seja, de casos que não foram previamente encaminhados por outrem.

3. O quinto Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2014) tem um extenso capítulo sobre os Transtornos de Neurodesenvolvimento, entre os quais está o Transtorno do Espectro Autista (TEA) – e, embora essa ressalva sobre a delimitação diagnóstica da categoria pela psiquiatria necessite ser feita, neste trabalho usarei o termo “autismo” da forma como acionado pelas minhas interlocutoras. O manual diz que o TEA “caracteriza-se por déficits persistentes na comunicação social e na interação social em múltiplos contextos, incluindo déficits na reciprocidade social, em comportamentos não verbais de comunicação usados para interação social e em habilidades para desenvolver, manter e compreender relacionamentos” (p. 31). Também afirma que “a deficiência intelectual é comum entre pessoas com transtorno do espectro autista. Sua investigação pode ser complicada por déficits sociocomunicacionais e comportamentais, inerentes ao transtorno do espectro autista, que podem interferir na compreensão e no engajamento nos procedimentos dos testes. Uma investigação adequada da função intelectual no transtorno do espectro autista é fundamental, com reavaliação ao longo do período do desenvolvimento, uma vez que escores do QI no transtorno do espectro autista podem ser instáveis, particularmente na primeira infância” (p. 40). Por fim, em um pequeno tópico chamado “Questões Diagnósticas Relativas à Cultura”, o manual vaticina: “Haverá diferenças culturais nas normas de interação social, comunicação não verbal e relacionamentos; indivíduos com transtorno do espectro autista, entretanto, apresentam prejuízos marcados em relação aos padrões de seu contexto cultural. Fatores culturais e socioeconômicos podem influenciar a idade de identificação ou de diagnóstico; por exemplo, nos Estados Unidos, pode ocorrer diagnóstico tardio ou subdiagnóstico de transtorno do espectro autista entre crianças afro-americanas” (p. 57).

4. Há, como já apontei em outros trabalhos (BRANCO PEREIRA, 2018, 2019, 2020), um crescente movimento internacional – que não é inédito, mas que definitivamente adquiriu uma nova proporção na última década – destinado a circunscrever as mobilidades humanas e suas consequências em perspectivas do chamado campo PSI (a saber, a psicologia, a psiquiatria e suas diversas vertentes internas). Pode-se dizer que essas disciplinas têm, hoje, relevância equiparável às disciplinas do campo jurídico em suas posições privilegiadas na arquitetura epistemológica do que seria a experiência da migração, do refúgio e de outros tipos de mobilidade. A reboque, vêm também outras profissionais do cuidado – ou do *care*, como formula Hirata (2007, 2014, 2016) –, como as assistentes sociais, destinadas a mitigar as vulnerabilidades de diversas ordens, acoplando ao arcabouço de intervenções terapêuticas de saúde mental a garan-

tia de acesso a benefícios sociais e o aplainamento dessas vulnerabilidades causadas pela baixa renda, as más condições de moradia e outras tantas condições encampadas pela panaceia da categoria “vulnerabilidade”.

5. Todos os nomes das organizações e das interlocutoras foram trocados de forma a dificultar a identificação individual dos sujeitos dessa pesquisa.

6. “any on-going ensemble of events and objects which has the appropriate complexity of causal circuits and the appropriate energy relations will show mental characteristics. It will *compare*, that is, be responsive to *difference* (in addition to being affected by the ordinary physical “causes” such as impact or force). It will ‘process information’ and will inevitably be self-corrective either toward homeostatic optima or toward the maximization of certain variables”

7. Várias delas, acompanhei como colaborador de um dos serviços de saúde mental para imigrantes e refugiadas.

8. Aqui vale um adendo sobre a fala de Esther: pontuando que as condições de trabalho em uma oficina de costura costumavam adquirir um caráter totalizante, obrigando trabalhadoras a morar em seus empregos, ela acrescentou sobre isso que os patrões, todos homens, dessas mulheres acabavam se responsabilizando por tudo, “virando pai” das crianças. Aqui, uma relação de parentesco por afinidade emerge, muito embora essa relação não estivesse implicada na produção dos diagnósticos de autismo.

9. Aqui é importante realizar uma ressalva: o impedimento ou a suspensão das circulações de crianças não é absoluto, e adentrar escolas e CAPS-IJ, o que há é uma reconfiguração da circulação, envolvendo agora não mais a uma rede de parentela feminina, mas um aparato assistencial projetado pelo Estado para acolher esse tipo de demanda psicopatologizante. Dessa forma, estar nos CAPS-IJ produz circulações de crianças e estabelece um sistema de trocas, mas não exatamente as que seriam consideradas ideais, e a frustração de tal expectativa incide enquanto diagnósticos sobre mães e filhas imigrantes.

10. As EMEIs são escolas da rede municipal de educação de São Paulo destinadas a crianças de 4 a 6 anos.

11. Sobre a frequente equivalência entre a condição imigrante e deficiências de diversas sortes, ver Branco Pereira (2019, 2020).

12. A ideia de período crítico é eminentemente ligada à biologia, e pressupõe que a aquisição e o desenvolvimento de determinadas habilidades têm um recorte temporal definido como ótimo, fase limitada em que as estruturas biológicas estariam, portanto, mais aptas a se desenvolver ao receberem estímulos externos para tal (BORGES & SALOMÃO, 2003; LIMA JÚNIOR, 2013).

13. “One other fact stands out prominently. In the whole group, there are very few really warmhearted fathers and mothers. For the most part, the parents, grandparents, and collaterals are persons strongly preoccupied with abstractions of a scientific, literary, or artistic nature, and limited in genuine interest in people.”

14. É importante apontar que a descendência continua sendo um importante fator de definição do diagnóstico, mesmo após essa derivação apontada. Como pontua Campoy, as teorias atuais entendem que, “em razão das alterações genéticas, o cérebro da criança autista, *por mais que não apresente nenhuma má formação explícita*, funciona e se desenvolve de maneira distinta daquela que normalmente deveria fazer, afetando principalmente a cognição” (CAMPOY, 2015, p. 165-166, grifo meu). Assim, a teoria moreliana da degenerescência



deriva de uma base moral para uma genética, e, mesmo que o “cérebro autista” não apresente nenhuma má formação explícita ou caminhos neurosinápticos explicitamente erráticos, aferíveis pelos instrumentos médicos e técnico-científicos (traço comum a vários distúrbios psiquiátricos, cujos marcadores genéticos são apontados e mapeados, mas o diagnóstico permanece majoritariamente clínico, por exemplo), a hipótese mais comumente aceita é que a origem do autismo é genética – conectada por vias biológicas aos progenitores, portanto.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Mariângela Mendes; GERALDINI, Stephania A. R. Batista. Psicanálise e comunidade face-a-face com os “fantasmas”: favorecendo a intimidade por meio do trabalho clínico com pais e filhos. *Jornal de Psicanálise*, v. 51, n. 94, p. 141-155, 2018.
- ALMEIDA, Táli. *As imigrantes sul-americanas em São Paulo: o trabalho feminino na construção de trajetórias transnacionais*. 2013. 133 f. Dissertação (Mestrado em Ciência para Análise da Integração da América Latina) – Instituto de Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, 2013.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. *DSM-V – Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. [s.l.]: Ed. Artmed, 2014.
- AYDOS, Valéria. A (des)construção social do diagnóstico de autismo no contexto das políticas de cotas para pessoas com deficiência no mercado de trabalho. *Anuário Antropológico*, v. 44, n. 1, 2019.
- BRANCO PEREIRA, Alexandre. O refúgio do trauma: notas etnográficas sobre trauma, racismo e temporalidades do sofrimento em um serviço de saúde mental para refugiados. *REMHU*, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, v. 26, n. 53, p. 79-97, maio/ago. 2018. (Dossiê: Racismos).
- BRANCO PEREIRA, Alexandre. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. Curitiba: Editora CRV, 2020.
- BRANCO PEREIRA, Alexandre. *Viajantes do tempo: imigrantes-refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo*. 2019. 175 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 2018.
- BATESON, Gregory. The cybernetics of self: a theory of alcoholism. *Psychiatry*, v. 34, n. 1, 1971.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind*. San Francisco: Chandler Pub. Co., 1972.

- BETTELHEIM, Bruno. *The empty fortress*. Nova York: Free Press, 1967.
- BORGES, Lucivanda Cavalcante; SALOMÃO, Nádia Maria Ribeiro. Aquisição da linguagem: considerações da perspectiva da interação social. *Psicologia: Reflexão & Crítica*, v. 16, n. 2, p. 327-336, 2003.
- CAMPOY, Leonardo Carbonieri. *Como se vive o autismo*: Notas etnográficas sobre o sofrimento, o cuidado e o desenvolvimento de crianças autistas. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, 2014.
- CAMPOY, Leonardo Carbonieri. Autismo em ação: reflexões etnográficas, sem aprovação dos comitês de ética sobre a clínica e o cuidado de crianças autistas. *Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho*, v. 1, n. 42, 2015.
- CARPENEDO, Manoela; NARDI, Manoela. Maternidade transnacional e produção de subjetividade: as experiências de mulheres brasileiras imigrantes vivendo em Londres. *Cadernos Pagu*, v. 49, 2017.
- DOUGLAS, Patty. *Autism's "refrigerator mothers"*: identity, power, and resistance. Comparative Program on Health and Society (CPHS) – Working Paper Series, 2014.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.
- FONSECA, Claudia. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos Pagu*, v. 26, p. 11-43, 2006. (Dossiê: Repensando a Infância).
- FONSECA, Claudia. Mãe é uma só? Reflexões em torno de alguns casos brasileiros. *Psicologia USP*, v. 13, n. 2, p. 49-68, 2002.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social - Revista de Sociologia da USP*, v. 26, n. 1, 2014.
- HIRATA, Helena. Subjetividade e sexualidade no trabalho do cuidado. *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 151-163, 2016.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Danielle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, set./dez. 2007.
- KANNER, Leo. Autistic disturbances of affective contact. *Nervous Child*, v. 2, p. 217-250, 1943.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LIMA JÚNIOR, Ronaldo Manguiera. A hipótese do período crítico da aquisição de língua materna. *Revista (Con) Textos Linguísticos (UFES)*, Vitória, v. 7, n. 9, p. 225-239, 2013.
- LOBO, Andréa Souza. Vidas em movimento. Sobre mobilidade infantil e emigração em Cabo Verde. In: DIAS, Juliana Braz; LOBO, Andréa de Souza (Orgs.). *África em Movimento*. Brasília: ABA Publicações, 2012.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

- OCHS, Elinor; KREMER-SADLIK, Tamar; SIROTA, Karen Gainer; SOLOMON, Olga. Autism and the social world: an anthropological perspective. *Discourse Studies*, v. 6, n. 2, p. 147-183, 2004.
- PISCITELLI, Adriana. *Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. (Coleção: sexualidade, gênero e sociedade).
- PRECIADO, Paul B. *Aprendiendo del vírus*. El País, 28 de março de 2020. Disponível em: <[https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952\\_026489.html](https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html)>. Acesso em: 21 maio 2020.
- RIBEIRO, Clara Lemme. *Gênero e mobilidade do trabalho: bolivianas trabalhadoras na indústria de confecção de São Paulo*. 2019. 229 f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 2019.
- RIBEIRO, Clara Lemme. *A feminização como tendência da migração boliviana para a Região Metropolitana de São Paulo*. SEMINÁRIO MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS, REFÚGIO E POLÍTICAS. São Paulo, 2016.
- ROSA, Miriam Debieux; BERTA, Sandra Letícia; CARIGNATO, Taeco Toma; ALENCAR, Sandra. A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 12, n. 3, p. 497-511, 2009.
- RUESCH, Jurgen; BATESON, Gregory. *Communication: the social matrix of psychiatry*. Abingdon: Routledge, 2008.
- RUSSO, Jane; VENÂNCIO, Ana Teresa A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 9, n. 3, 2006.
- SILVA, Sidney Antônio da. *Costurando sonhos: trajetória de um grupo de bolivianos em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WAGNER, Roy. *Símbolos que representam a si mesmos*. Trad. Priscila Santos da Costa. São Paulo: Editora Unesp, 2017.
- WAGNER, Roy. O Apache era meu reverso. Entrevista com Roy Wagner realizada por Florencia Ferrari, Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini, Renato Sztutman e Stélio Marras em São Paulo, 17 de agosto de 2011. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 955-978, 2011.

SUBMETIDO EM: 23/05/2020  
APROVADO EM: 16/06/2020

# AS PESSOAS “PERIGOSAS” E “SUSPEITAS” E AS PESSOAS “CRIMINOSAS” NAS NORMATIVAS MIGRATÓRIAS BRASILEIRAS<sup>1</sup>

*THE “DANGEROUS” AND “SUSPECT” PEOPLE AND THE “CRIMINALS” ON BRAZILIAN MIGRATION NORMS*

**Lucia Sestokas**

*luciasestokas@gmail.com*

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5771-9804>

## RESUMO

No presente artigo, desenvolvo argumentos iniciais sobre como os deslocamentos no Brasil são construídos e geridos a partir de noções de “pessoa perigosa” ou “pessoa suspeita”, mas também a partir de “pessoa criminosa”. Para tal, apresento um breve histórico de tais categorias nas normativas brasileiras, reavivadas pela publicação da Portaria 666 em 2019, assim como uma análise etnográfica da audiência criminal de uma pessoa não-brasileira processada por tráfico de drogas internacional em São Paulo. Pretendo assim trazer para o debate o papel de agentes e instâncias estatais na construção e operação de tais noções.

Palavras-chave: deslocamentos; justiça criminal; antropologia do estado.

## ABSTRACT

In the present article I develop initial arguments about how displacements in Brazil are constructed and managed from notions of “dangerous person” or “suspicious person”, but also of “criminal person”. To this end, I present a brief history of these categories in Brazilian norms, revived by the publication of the Ordinance 666 in 2019, as well as an ethnographic analysis of a criminal hearing of a non-Brazilian person prosecuted for international drug trafficking in São Paulo. Thus, I intend to bring to the debate the role of state agents and instances in the construction and operation of such notions.

Keywords: displacement; criminal justice; anthropology of the state.

## INTRODUÇÃO

Quem eram eles? Uma pessoa tailandesa que tava no Brasil. Mas pediram pra você vir para o Brasil fazer o quê? A pessoa disse que eu ia trabalhar. Ela já tinha feito esse trabalho, só que não no Brasil, e não tinha acontecido nada. Por isso não achei que eram drogas. Mas o que a pessoa pediu pra pegar no Brasil? Ela me disse que era uma mala com perfumes e roupas. Mas não prometeram nenhum dinheiro? Eles dis-

seram que eu primeiro precisaria completar o trabalho para depois receber o dinheiro. Quanto era? 120.000 em moeda tailandesa. Não sei quanto era em dólar, mas era muito dinheiro pra mim. Eles gastaram todo esse dinheiro em passagem e estadia e você achou que só tinha perfume e roupa na mala? Eu não pensei nisso, não achei que estava fazendo nada de errado até me chamarem para ver a mala. A senhora acha normal que gastem tanto para transportar roupas e perfumes que nem custam tudo isso? Eles não me falaram, eu não sabia que era drogas. Eu não teria vindo. Você não sabia que eram drogas, mas não achou que era algo ilegal como armas ou joias por causa de toda essa estrutura? Me instruíram para não abrir a mala para que eu fosse paga, então eu obedeci. Em algum momento suspeitou da mala? A insistência de não abrir a mala não despertou suspeitas? Eu falei com meus amigos sobre isso e me falaram para não abrir. Me falaram para não me preocupar. Se você estava trabalhando pra gente legal, de onde veio esse medo? Quando pensei nesse medo, pensei que tinha que tomar conta dos meus filhos e do meu pai, então não abri. Se era só roupa, qual seria o problema? Qual o medo? Eles disseram pra não abrir. Fiquei com suspeita e com medo, perguntei se tinha algo de ilegal e disseram que não. Mas aí eu já tinha passado várias noites aqui e só pensava em voltar para minhas crianças e meu pai. Aí você concluiu que tinha algo ilegal na mala? Sim. Por que a senhora não desistiu ou procurou a polícia para se livrar disso? Eu não sabia quem procurar para ajuda. Eles me chamaram e me colocaram num táxi para me levar no aeroporto. Mas no aeroporto você não podia falar com autoridades? Eu não sabia o que fazer e se eu falasse sobre drogas eu provavelmente seria presa. Eu com certeza seria presa (Trecho de caderno de campo).

O diálogo aqui descrito se deu durante uma audiência criminal entre o juiz e o promotor, que faziam as perguntas, e a ré, que as respondia. A conversa foi traduzida por duas intérpretes, uma do português para o inglês e outra do inglês para o tailandês. Nessa audiência, uma mulher tailandesa foi acusada, condenada e sentenciada por tráfico internacional de drogas. Venho assistindo a audiências de instrução e julgamento<sup>2</sup> de pessoas não-brasileiras<sup>3</sup> processadas criminalmente no Brasil como parte do trabalho etnográfico desenvolvido no mestrado<sup>4</sup>. No texto que aqui apresento, busco desenvolver argumentos iniciais sobre como os deslocamentos no Brasil são historicamente construídos e geridos a partir de noções de “pessoa perigosa” ou “pessoa suspeita”, mas também a partir de “pessoa criminoso”. Para isso, trago uma breve análise histórica das normativas brasileiras destinadas à regulação dos deslocamentos internacionais no Brasil, bem como uma análise etnográfica da audiência criminal acima mencionada. Pretendo assim trazer para o debate o papel de agentes e instâncias estatais na construção e operação de tais noções.

Reavivando debates acerca da seleção dos fluxos migratórios tidos como desejáveis e indesejáveis, a Portaria 666 do Ministério da Justiça (re)coloca as categorias de “pessoa perigosa” e “pessoa suspeita” na

centralidade do controle dos fluxos migratórios no Brasil (BRASIL, 2019b). Publicada no Diário Oficial da União, em 26 de julho de 2019, a Portaria<sup>5</sup> dispõe sobre o impedimento de ingresso, a repatriação e a deportação sumária de pessoa perigosa ou que tenha praticado ato contrário aos princípios e objetivos dispostos na Constituição Federal. Essa Portaria regula a aplicação do Estatuto do Refugiado, Lei 9.474, de 22 de julho de 1997 (BRASIL, 1997) e da Lei de Migração, Lei 13.445, de 24 de maio de 2017 (BRASIL, 2017b). A Portaria define como perigosa ou contrária à Constituição a pessoa que seja suspeita de envolvimento em terrorismo, grupo criminoso organizado ou associação criminosa armada, tráfico de drogas, pessoas ou armas de fogo, pornografia ou exploração sexual infanto-juvenil e torcida com histórico de violência em estádios. Define ainda que a pessoa em questão não poderá retornar ao país e fica sujeita à repatriação e deportação sumária, com até 48 horas para apresentar defesa.

As categorias de “pessoa perigosa” e “pessoa suspeita” não são novas. Ambas estão historicamente presentes nas normativas brasileiras, ainda que existam variações nas associações de tais categorias com grupos sociais específicos. Apresento aqui um breve histórico de tais categorias nas normativas, assim como algumas considerações acerca da associação destas com pessoas não-brasileiras processadas criminalmente no Brasil.

## **PESSOAS “SUSPEITAS” E “PERIGOSAS”: UM BREVE PANORAMA DAS NORMATIVAS BRASILEIRAS**

Para melhor analisar a construção das ideias de “pessoa perigosa” e “pessoa suspeita”, vale olhar para os dispositivos legais adotados pelo Brasil desde o período colonial, assim como para seus contextos históricos. É sintomática a forma como alguns temas são abordados em tais dispositivos, tais como as medidas de retirada compulsória<sup>6</sup>, as razões de impedimento de ingresso, as condições de denegação de vistos e residência e o tratamento dispensado para pessoas em conflito com a lei<sup>7</sup>, como será apontado a seguir.

Analisando a construção da categoria “imigrante” no Brasil, Giralda Seyferth traça uma historicização de normativas que regulam a imigração no Brasil. A autora aponta como a eugenia aparece em atos legais ao longo do século XX (SEYFERTH, 2008). A imigração é vista como possibilidade ligada ao “aperfeiçoamento das gerações futuras e a higiene e saúde”, que deve “ser olhada sob o ponto de vista dos interesses da raça e da segurança política e social do país” (SEYFERTH, 2008, p. 2)<sup>8</sup>. Ana Luisa Zago de Moraes mostra ainda que, entre os séculos XIX e XX, colonos europeus mesmo que considerados desejáveis eram controlados, “através da indução do deslocamento dirigido a determinados locais e a realização de específicas práticas produtivas e políticas” (MORAES,



2016, p. 43), ou tutelados, funcionando “como mecanismo de controle sobre um conjunto de indivíduos potencialmente perigosos em razão de seus comportamentos desviantes” (MORAES, 2016, p. 43). É no século XX que, aponta a autora, “houve a mudança do paradigma do colono-imigrante para o do anarquista-estrangeiro” (MORAES, 2016, p. 52).

Em 1890<sup>9</sup> é promulgado o Decreto<sup>10</sup> 528<sup>11</sup>, que libera a entrada de “indivíduos válidos e aptos e não sujeitos à ação criminal no seu país, excetuando os nativos da Ásia e da África<sup>12</sup>, os mendigos e os indigentes” (SEYFERTH, 2008, p. 11). Nos Decretos 6.455, de 1907<sup>13</sup> e no Decreto 9.081, de 1911<sup>14</sup>, que regulamentam o Serviço de Povoamento do Solo Nacional, restringem o acolhimento de imigrantes àqueles “menores de 60 anos que, não sofrendo de doenças contagiosas, não exercendo profissão ilícita, nem sendo reconhecidos como criminosos, desordeiros, mendigos, vagabundos, dementes, ou inválidos, chegarem aos portos nacionais com passagem de terceira classe” (SEYFERTH, 2008, p. 12).

É somente em 1921, através do Decreto 4.247<sup>15</sup>, versando sobre a regulação de entrada e saída de estrangeiros no território nacional, que as condições de expulsão de indesejáveis serão detalhadas, com enfoque naqueles “que foram banidos ou expulsos de outro país” (SEYFERTH 2008, p. 13). Seyferth aponta ainda que decretos da década de 1930 não só mantiveram os dispositivos criados até então como “incluíram ciganos, prostitutas e nômades entre os indesejáveis; e, vagamente, mencionavam ‘razões político-sociais’ para recusar o visto de entrada” (SEYFERTH, 2008, p. 14). Nesse contexto é promulgado o Decreto 4.743, de 1923<sup>16</sup>, que prevê administrativamente a expulsão de estrangeiros no caso dos crimes de conspiração (MORAES, 2016, p. 54). Moraes descreve a participação do então deputado Adolpho Gordo na associação entre o anarquismo, o estrangeiro e o indesejável. Defendia em seus discursos um enrijecimento das normas de expulsão e o aumento de repressão de estrangeiros, que considerava elementos nocivos perturbadores da vida normal, fomentadores de greves e desordens (MORAES, 2016, p. 55).

Moraes, que analisa a relação entre política criminal e política migratória no Brasil, debruça-se sobre o uso da expulsão ao longo da história do Brasil. A autora mostra como, durante a República Velha, eram entendidos como direitos soberanos do Estado a expulsão independentemente de processo e condenação judicial e a não-admissão quando fosse considerada conveniente (MORAES, 2016, p. 58). Na primeira metade do século XX, mais especificamente em 1924 acontece a Conferência de Emigração e Imigração, que insere a “questão humanitária” na questão migratória (MORAES, 2016, p. 59). Como aponta Moraes, o embaixador brasileiro Carlos Martins definiu a motivação da Conferência pela preocupação dos países europeus “com a diminuição do escoamento do excesso de sua população, devido à diminuição da emigração transoceânica, muito em razão do crescimento da importância da categoria dos

indesejáveis” (MORAES, 2016, p. 59). Nesse contexto, o Brasil não concordou com as conclusões da Conferência, que compreendeu como um ganho dos países europeus, emigrantistas, sobre os países imigrantistas.

É com o governo de Getúlio Vargas, a seguir, que a política migratória brasileira passa a ser mais restritiva, sob a justificativa de priorizar o trabalhador nacional. A expulsão do estrangeiro indesejável acompanha o tom político da época, de maior controle dos fluxos migratórios. Foi no Decreto-Lei<sup>17</sup> 406, de 1938<sup>18</sup> que ocorreu a inclusão do critério “gente nociva à ordem pública e à segurança nacional” para justificar o impedimento de ingresso ao país (SEYFERTH, 2008, p. 14). Como coloca Seyferth, ainda que a imigração fosse necessária para o povoamento do território e para o emprego da mão de obra, ela não podia ser liberada, sendo o entendimento da época que o “alienígena deve estar sob controle do estado” (SEYFERTH, 2008, p. 16).

Adentrando o período da ditadura civil-militar brasileira, Marcia Sprandel apresenta um panorama das normativas que regulam a migração no Brasil (SPRANDEL, 2015). Desde 1969, aponta a autora, as normativas brasileiras regulam a expulsão com base em alguns critérios. O Decreto Lei 417<sup>19</sup>, daquele ano, permite a expulsão do estrangeiro que atente contra a segurança nacional, a ordem política ou social, a tranquilidade e moralidade públicas e a economia popular, ou cujo procedimento o torne nocivo ou perigoso à conveniência ou aos interesses nacionais (SPRANDEL, 2015, p. 151). O Decreto Lei 941 determina ainda que não se concederá visto ao estrangeiro “nocivo à ordem pública” (BRASIL, 1969).

Na Lei 6.815, de 1980<sup>20</sup>, aprovada durante a ditadura civil-militar brasileira e durante o período da Guerra Fria, “a ameaça que vem de fora é pensada como intrinsecamente ligada aos ‘inimigos internos’, os brasileiros considerados ‘subversivos’” (SPRANDEL, 2015, p. 146). Aqui, tanto a pessoa estrangeira quanto a pessoa brasileira subversiva são consideradas como ameaçadoras para o regime e para a “segurança nacional”. Buscando conceituar a ideia de segurança nacional, a autora traz a Lei de Segurança Nacional – Decreto-Lei 314 (BRASIL, 1967). Neste, a autora aponta a presença da palavra “estrangeiros” concentrada no capítulo “Dos crimes e das penas”, aludindo à pessoa estrangeira, à organização estrangeira, ao governo estrangeiro e ao fundo estrangeiro como ameaças e propondo penas de reclusão como punição em casos de atos contra o Brasil. Cabe ressaltar que nesta lei não havia nenhuma previsão de visto ou residência para pessoas em cumprimento de pena fora da prisão no Brasil e era vetada a possibilidade de visto para quem fosse anteriormente expulso do País, salvo se a expulsão tiver sido revogada. Contudo, não se procedia à expulsão e tinha acesso à regularização migratória “o estrangeiro” que tivesse cônjuge brasileiro, com casamento celebrado há mais de cinco anos, ou que tivesse filho brasileiro.

Foi somente em 2014 que, através de Resolução do Conselho Nacional de Imigração, posteriormente regulamentada pela Portaria da Secretaria Nacional de Justiça, “estrangeiros em cumprimento de pena no Brasil” poderiam, em virtude de decisão judicial, ter acesso à permanência provisória. A permanência era válida pelo período de cumprimento de pena e não anulava a expulsão. Vale ressaltar que ficava registrado no protocolo<sup>21</sup> o tipo de pedido de visto solicitado, o que significa que constava nesse documento que a pessoa portadora estava em cumprimento de pena.

A atualmente vigente Lei de Migração, lei que dispõe sobre os direitos e os deveres do migrante e do visitante, regula a sua entrada e estada no País a partir de 2017 (BRASIL, 2017b). A lei define que é possível autorizar residência ao imigrante, ao residente fronteiriço ou ao visitante que esteja em liberdade provisória ou em cumprimento de pena no Brasil, ainda que vete a autorização de residência para pessoa condenada criminalmente no Brasil ou no exterior por sentença transitada em julgado, salvo em casos de infração de menor potencial ofensivo, de pedido de residência por motivos de tratamento de saúde, acolhida humanitária e reunião familiar ou caso a pessoa seja beneficiária de tratado em matéria de residência e livre circulação. O texto prevê ainda o cancelamento da expulsão, que ocorre nos casos de condenação com sentença transitada em julgado por crime de genocídio, crime contra a humanidade, crime de guerra, crime de agressão, crime comum doloso passível de pena privativa de liberdade, consideradas a gravidade e as possibilidades de ressocialização em território nacional. A medida, por outro lado, é vetada nos casos em que o expulsando tiver filho brasileiro que esteja sob sua guarda ou dependência econômica ou socioafetiva ou tiver pessoa brasileira sob sua tutela, tiver cônjuge ou companheiro residente no Brasil, sem discriminação alguma, reconhecido judicial ou legalmente, tiver ingressado no Brasil até os doze anos de idade, residindo desde então no país, ou for pessoa com mais de setenta anos que resida no País há mais de dez anos, considerados a gravidade e o fundamento da expulsão.

A gestão que então ocupava a Presidência da República após o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff vetou, no ato de aprovação da lei, 18 trechos do texto originalmente apresentado<sup>22</sup>. A Regulamentação da mesma lei, adotada pelo Decreto 9.199, de 2017<sup>23</sup>, deu continuidade às restrições impostas pelos vetos (BRASIL, 2017a). O documento Carta Aberta sobre o Processo de Participação Social na Regulamentação da Lei 13.455/17 e Pontos Preocupantes na Minuta do Decreto da nova Lei de Migração<sup>24</sup>, elaborado por organizações da sociedade civil, organismos internacionais, acadêmicas/os, imigrantes e refugiadas/os, indica alguns pontos centrais de preocupação com relação ao decreto. Como aponta o documento, a regulamentação mantém a utilização de termos amplos como “atos contrários aos princípios e objetivos consti-

tucionais”, mantém restritas as possibilidades de revogação de expulsão, contradizendo a garantia de não criminalização de migrantes por sua condição migratória pela lei e prevendo a prisão de migrantes devido à sua condição migratória, dentre outros.

Após a publicação da Portaria 666, a então procuradora-geral da República<sup>25</sup> ajuizou a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental contra a Portaria 666 (BRASIL, 2020). A ADPF apontou o conteúdo da Portaria como inconstitucional, baseando seu argumento na contrariedade da Portaria ao princípio da dignidade humana e no seu caráter violador dos preceitos fundamentais da legalidade, igualdade, ampla defesa, contraditório, devido processo legal e presunção de inocência. Argumenta que o uso do termo “pessoa perigosa” é discricionário, já que não requer provas, presença de materialidade ou indício de autoria. Oferece, então, “grave ofensa à ampla defesa e ao contraditório (...), pois o estrangeiro não terá como refutar uma acusação formal e embasada em determinadas provas” (BRASIL, 2020). O uso do termo “suspeita”, por sua vez, é entendido como violador do princípio da legalidade e da presunção de inocência, já que não se trata necessariamente de atos condenados ou tampouco de atos efetivamente praticados, impossibilitando qualquer defesa por parte da pessoa acusada. O documento reforça que uma pessoa só pode ser considerada culpada pela prática de determinado delito após o trânsito em julgado de sentença penal condenatória.

A Portaria 666 (BRASIL, 2019b) mostra seu caráter violador pela discricionariedade com a qual atribui as características de “suspeita” e “perigosa” às pessoas estrangeiras, contribuindo para uma associação entre elas. Essa atribuição é feita sem necessariamente haver delito praticado, apresentação de provas ou possibilidade de defesa sobre a acusação. O devido processo legal, garantido pela Constituição brasileira assim como por inúmeras normativas internacionais<sup>26</sup>, ao contrário, estabelece que não pode haver restrição de direitos sem antes haver a instauração de um processo. Este processo deve ser adequado e guardar a igualdade entre as partes, o contraditório e a ampla defesa. No caso de processos criminais, a uma pessoa que é condenada por cometer um crime após o devido processo legal, é atribuída a categoria de “criminosa”.

Cabe, então, analisar a atribuição da categoria “criminosa”, o que inclui examinar o próprio funcionamento dos processos que a atribuem e a atuação de agentes e instâncias estatais que os operam. Para trazer elementos a estes questionamentos, apresento no próximo tópico dados bibliográficos e etnográficos sobre pessoas não-brasileiras em conflito com a lei no Brasil, submetidas, ao longo do processo criminal, ao chamado devido processo legal e todas as garantias que o cercam.

## CONSIDERAÇÕES ACERCA DE PESSOAS NÃO-BRASILEIRAS PROCESSADAS CRIMINALMENTE NO BRASIL

Inicialmente, trago aqui algumas considerações acerca da situação de pessoas não-brasileiras processadas criminalmente no Brasil. Pessoas não-brasileiras que cometeram um crime e foram sentenciadas no Brasil têm acesso mais limitado à regularização migratória e, via de regra, são submetidas a um processo administrativo de expulsão. Aquelas que já viviam no Brasil antes de serem condenadas podem ter seu documento brasileiro revogado e aquelas que têm antecedentes penais no Brasil e decidem permanecer no país têm maiores limites para acessar uma condição migratória regular, que, no caso delas, implica acessar a regularização migratória e revogar sua expulsão<sup>27</sup>. Nesse último caso, como aponta Natália Corazza Padovani em sua tese de doutorado, “os trânsitos decorrentes do comércio de drogas podem não estar diretamente relacionados a uma intencionalidade em migrar, mas a prisão e o tempo da pena abrem possibilidades e perspectivas migratórias” (PA-DOVANI, 2015, p. 126).

As pessoas em conflito com a lei, contudo, não constituem uma categoria uniforme: no processo criminal, para além de condenada ou absolvida, a pessoa pode ser considerada como “perigosa”, ou “parte do crime organizado”, em contraste com “de menor potencial ofensivo”, “vítima de grupo criminoso”, “traficada”, “mula”, etc. A forma como se é considerada no processo criminal tem impacto não só no andamento do processo criminal mas também no processo migratório, podendo influenciar no acesso à regularização migratória e na possibilidade de revogação ou não da expulsão.

Retomando o diálogo que abre este artigo, a audiência retratada se passou na 19ª Subseção Judiciária do Estado de São Paulo, conhecida como fórum federal de Guarulhos, em 2018. A importância do referido fórum se dá por ser nele onde ocorrem os julgamentos das prisões por tráfico internacional efetuadas no Aeroporto Internacional de Guarulhos (AIG). O Aeroporto Governador André Franco Montoro, de Guarulhos, é o maior aeroporto internacional do país e nele ocorre um número significativo das prisões de pessoas não-brasileiras no Brasil. Como mostra o estudo sobre tráfico internacional de drogas no AIG, feito pela defensora pública federal Érica de Oliveira Hartmann e pelos juízes federais Guilherme Roman Borges e Jorge Alberto Araújo de Araújo, o aeroporto é considerado como “a principal e mais relevante porta de entrada e saída aérea dos entorpecentes no território nacional” (HARTMANN, 2016, p. 4). Não à toa, o Infopen de junho de 2017 mostra que o estado de São Paulo comporta 1.421 “estrangeiros” privados de liberdade, representando o estado brasileiro com o maior número absoluto (mais de 65% do número nacional) de “estrangeiros” presos (BRASIL, 2017c).

Na audiência foram testemunhas um agente da Polícia Federal da Delegacia do Aeroporto de Guarulhos e um técnico de raio-X do mesmo local, que testemunharam terem participado da prisão em flagrante da ré depois que observaram pelo raio-X a presença de massa orgânica em sua mala. Ambos alegaram que, apesar de ela concordar que a mala era dela, ela “parecia não entender a gravidade da situação” e “demonstrou surpresa” quando encontraram pasta de cocaína em sua mala. Ambos testemunharam que ela “colaborou o tempo todo”.

A expertise policial aparece nas falas das testemunhas e constitui parte importante do processo criminal, assim como parte importante nas categorizações das pessoas que passam por tais agentes. Bruna Bumachar aponta em sua tese doutoral que é comum a prática de denúncias anônimas à Polícia Federal e que, além das denúncias, “esses policiais acumulam um corpo de saberes relacionado à vigilância de mobilidades” (BUMACHAR, 2016, p. 87). Os policiais aprendem, seja em treinamentos ou pela prática do trabalho, a “identificar suspeitas(os) a partir dos sinais deixados pelas performances destas(es) – no jeito de andar (especialmente quando a droga está envolta nas pernas ou no abdômen), no estado de tensão, no tipo de mala, no trajeto da viagem e assim por diante” (BUMACHAR, 2016, p. 87). Os autores Donnan Hastings e Wilson Thomas, ao descreverem a fala de um oficial da fronteira entre os EUA e o México, mostram como este justifica a execução de revistas corporais em algumas pessoas que atravessam a fronteira pela sua “intuição” ou “experiência adquirida no trabalho” (HASTINGS; THOMAS 1999, p. 129). Parecem ser os próprios corpos que atravessam a fronteira que oferecem as pistas, apontam os autores, mencionando a importância dada a “movimentos de olhos furtivos, mãos suadas e rosto ruborizado”. Um guarda, por exemplo, afirma que acredita ser capaz de identificar contrabandistas “olhando em seus olhos” (HASTINGS; THOMAS, 1999, p. 131).

Após as manifestações iniciais do juiz e das perguntas feitas pelo promotor, o juiz pede para retomar as perguntas feitas até o momento: “A versão da senhora é que a senhora foi contratada para um trabalho inocente de transporte de roupas, mesmo eles falando que não podia falar pra ninguém e não podia abrir a mala. Você realmente acreditou que era algo inocente?”. Nesse ponto, a ré começa a chorar efusivamente, mas responde: “Sim, foi exatamente isso”. É nesse momento que a palavra é dirigida para a defesa, na figura do defensor da Defensoria Pública da União. Como de praxe, o defensor pergunta se a ré tem filhos, ao que ela responde que sim. “As crianças são economicamente dependentes de você?”. O choro da ré continua quando ela responde que sim e que ela também toma conta de seu pai, que não pode trabalhar por ter problemas respiratórios. Ela diz que não tem mais ninguém. Antes da conclusão, o juiz pergunta se a ré gostaria de dizer mais alguma coisa. Ela responde: “Me desculpe por ter feito uma coisa errada. Eu só quero



ir pra casa. Minha família é pobre. Eu tenho o dever de cuidar deles”. “É só?”. “É só”. Nesse ponto, o juiz pede para o microfone da ré ser desligado por causa do barulho de choro.

O promotor compreendeu que “a circunstância indica com segurança necessária que a ré tinha consciência de que trazia drogas consigo. Embora acreditasse que o trabalho era lícito, ela sabia que o trabalho tinha potencialidade de ter algo ilícito por trás como verdadeiro motivo”. Ele prossegue: “Quem aceita esse tipo de empreitada deve saber desse risco, está assentindo a esse risco”. E conclui ainda que “como foi aliciada num terceiro país, aqui conheceu outras pessoas, fica certo que integrava organização criminosa”. Através da figura do promotor, o Ministério Público Federal move por condenação por tráfico internacional sem que seja concedida a confissão, já que a ré disse não saber da droga. Diz ainda que ter filhos menores “por si só” não implica na concessão de prisão domiciliar, pois nesse caso os filhos não estão no Brasil e, se estão sob cuidados de outra pessoa, a ré não é imprescindível<sup>28</sup>. A defesa, por sua vez, argumenta que a ré não tinha conhecimento da droga e que as testemunhas atestaram esse argumento. Sendo a ré primária, sem nunca antes ter viajado, o defensor concluiu que a ré foi usada por uma organização, mas não a integrou e não tem vínculo associativo estável com ela. “Foi usada como meio uma única vez para transporte”.

Antes do fechamento da sentença, tanto o juiz quanto o promotor saem da sala. As pessoas que ficam na sala passam a conversar entre si. Comentam que “A gente sabe quem controla o tráfico aqui e ela foi bem orientada. Nesse caso não tem nenhum nigeriano na jogada”. “Ah! mas no backstage vai ter, sem dúvida alguma. Sempre tem”. Natália Padovani descreve em sua tese doutoral que “aos “africanos”, mas principalmente, aos “nigerianos”, são atreladas marcações de ‘perigo’ e ‘poder” (PADOVANI, 2015, p. 311). A autora aponta que a construção de uma ligação entre nigerianos e a rede de mercado transnacional de drogas está fortemente calcada em um viés racial. Bruna Bumachar descreve ainda que os chamados traficantes são descritos no masculino e com frequência denominados nigerianos. A autora aponta que no decorrer de sua pesquisa notou que o termo “nigeriano” é “comumente utilizado para se referir à coletividade de homens negros, em geral, africanos, mas não necessariamente nascidos ou oriundos da Nigéria, que mobilizam essa nacionalidade como tática para o recrutamento de mulas” (BUMACHAR, 2016, p. 73).

Retornando à sala, o juiz declara a ré culpada e a sentencia a uma pena de 4 anos, 10 meses e 10 dias, com regime inicial semiaberto. O juiz questiona se a ré tem alguma pergunta, ao que ela questiona se ficará na prisão por todo esse tempo. O juiz responde que não, que há progressão de regime para o semiaberto. Ela então pergunta o que é regime semiaberto e o juiz responde que é poder trabalhar de dia e voltar para a prisão de noite. O juiz pergunta para o escrivão se há progressão

de regime em outros países. Ele responde que “tem progressão pra pena de morte, né, já sai pra uma instância superior”, ao que todos, com a exceção da ré, riem. Como de praxe, o juiz pergunta se a ré tem interesse em recorrer, ao que ela pergunta o que significa recorrer. Todos riem nesse momento e o juiz responde que significa pedir para diminuir a pena, mas que no caso dela essa pena já é mínima, então corre risco de aumentar. Ela diz que gostaria do conselho do defensor, que responde que “melhor não porque até que o tribunal recorra ela já progrediu de regime e está fora da prisão. E também se não recorre a expulsão sai antes”, ao que ela então conclui assim: “tá, então eu não quero apelar”. As frases finais da audiência, proferidas pelo juiz, foram: “Então tá bom, trânsito em julgado e tá pronto. Vamos assinar e vamos almoçar”.

Como apontam Adriana Vianna e Laura Lowenkron, a ideia de Estado “deve ser pensada em sua carnadura, seus qualificativos morais, sua capacidade de moldar, limitar e produzir desejos e horizontes de possibilidade” (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 19). Analisando como gênero e Estado se fazem mutuamente, as autoras consideram que ambos “se fazem em ato”, sendo necessário para tal compreender “seus efeitos performativos, performances e materialidades contextualmente situados” (VIANNA; LOWENKRON, 2017, p. 19). Estado, então, se afasta de uma ideia imaterial, mas se faz nas ações de agentes e instâncias que o compõe.

Se “discricionariedade” é característica vinculada ao uso de categorias como “suspeita” ou “perigosa”, vale questionar se o uso de “criminoso” ou “parte do crime organizado” que aparece nos processos criminais é, ao contrário, isento de discricionariedade. Vale também pontuar que “discricionariedade” não surge aqui no sentido de ineficiência dos agentes estatais que operam tais categorias, tampouco para defender que agentes estatais categorizam “mal” as pessoas em questão. O questionamento surge no sentido de chamar a atenção para como tais categorias são operadas por agentes do estado de formas diferenciadas, a depender tanto dos corpos que são categorizados quanto dos agentes que categorizam.

## CONCLUSÃO

A Portaria 666 foi revogada<sup>29</sup> por um novo dispositivo, a Portaria 770. Publicada em 11 de outubro de 2019, ela dispõe sobre o mesmo tema que a anterior, mas aumenta para cinco dias o prazo para defesa ou recurso da “pessoa sobre quem recaia a medida de deportação”, incluindo também a notificação à Defensoria Pública da União. Além de retirar o termo “deportação sumária”, prevê que “ninguém será impedido de ingressar no País, repatriado ou deportado por motivo de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política”, tampouco será impedido o ingresso ou submetida à repatriação ou à deportação “a pessoa

perseguida no exterior por crime puramente político ou de opinião” ou “quando subsistirem razões para acreditar que a medida poderá colocar em risco a vida ou a integridade pessoal” (BRASIL, 2019c). Dentre outros pontos, mantém a definição de “pessoa perigosa” ou que tenha praticado ato contrário aos princípios e objetivos dispostos na Constituição Federal aquela sobre a qual recaem razões sérias que indiquem envolvimento em

terrorismo, grupo criminoso organizado, tráfico de drogas, pessoas ou armas de fogo, pornografia ou exploração sexual infanto-juvenil. Essas hipóteses serão reconhecidas e avaliadas pela autoridade migratória por meio de difusão ou informação oficial em ação de cooperação internacional, [...] lista de restrições estabelecida em ordem judicial ou em compromisso assumido pela República Federativa do Brasil perante organismo internacional ou Estado estrangeiro, [...] informação de inteligência proveniente de autoridade brasileira ou estrangeira, [...] investigação criminal em curso, e [...] sentença penal condenatória (BRASIL, 2019c).

Busco na noção de “regimes de mobilidade”, de Nina Glick Schiller e Noel B. Salazar (2012), a possibilidade de pensar relações entre os movimentos privilegiados de algumas pessoas e os movimentos, migrações e interconexões proibidos, estigmatizados e codependentes de outras. Como colocam Glick Schiller e Salazar, (2012, p. 6) “é o trabalho daquelas pessoas cujos movimentos são considerados ilícitos e subversivos que possibilita a mobilidade fácil daquelas que parecem viver em um mundo sem fronteiras de riqueza e poder”. A autora e o autor defendem que estudos sobre mobilidade devem poder normalizar uma forma de mobilidade sem, contudo, minimizar a importância do status legal e das categorias de racialização na facilidade da viagem e no ganho ou perda de status desse viajante (GLICK SCHILLER; SALAZAR, 2012, p. 6).

Retomando o trabalho de Hastings e Thomas (1999), os autores se debruçam sobre como corpos que carregam doenças são interpelados no atravessamento de fronteiras. Apontam, por exemplo, como os corpos destas pessoas são reduzidos a “disseminadores de doenças” (HASTINGS; THOMAS, 1999, p. 134) e, em um processo de desumanização, se tornam somente vírus e bactérias. Entendidos como elementos poluidores, são abordados por vários mecanismos para impedir sua propagação. Um corpo que carrega drogas é por vezes reduzido à conotação de ilicitude conferida à substância que carrega pelas instituições que o interpelam. Este corpo, então, é entendido como corpo a ser impedido, barrado nas fronteiras por onde passa. Pradeep Jeganathan (2018, p. 403) propõe que a suspeita sobre alguém que constitui a razão de ser do aparato do checkpoint, espaço de manifestação de uma fronteira. Os corpos permanecem sob supervisão, sendo que sua própria mobilidade faz com que as fronteiras militarizadas proliferem.

Aqui é interessante atentar para os processos de categorização que diferenciam os movimentos das pessoas através dos territórios e das fronteiras. Em sua tese doutoral, Angela Facundo (2014) se debruçou sobre práticas e políticas de gerenciamento das populações refugiadas no Brasil. Analisando o processo de refúgio por elegibilidade no caso dos nacionais colombianos, a autora mostra como vai sendo produzida a categoria de “refugiado”<sup>30</sup>. A figura do “refugiado puro” se distancia de “migrantes que vão e voltam, viajantes desejosos de fortuna, perseguidos que não recorrem ao novo Estado para sua proteção, deslocados por catástrofes naturais, ameaçados pouco convincentes em sua narrativa, analfabetos burocráticos etc.”, considerados “anormalidades contaminantes” do refúgio (FACUNDO, 2014, p. 26). A prática da categorização operada por agentes do Estado vai construindo as categorias, constem elas em normativas ou não.

Marcia Sprandel ressalta como as construções dos textos legais “são marcadas por circunstâncias e subjetividades” (2015, p. 146). A autora aponta ainda que a associação entre migração e crime tem relação direta com a formação do Estado-nacional moderno. Ainda assim, a partir de 1980, “a criminalização das migrações passou a ganhar concretude e prioridade na agenda política de países hegemônicos” (SPRANDEL, 2015, p. 165), usando elementos penais e criminais para tratar questões sociais. Fica evidente a recorrência do uso de termos como “segurança nacional”, “pessoa nociva”, “atividade criminosa”, “pessoa suspeita”, ainda que o que se é entendido por cada um desses termos varia no tempo, de acordo com as instituições envolvidas, etc.<sup>31</sup>

O que nos mostram as normativas aqui abordadas é que as construções de categorias andam juntas: só existe a possibilidade de deslocamento de algumas pessoas porque existe a vigilância, controle e limitações dos deslocamentos de outras. As noções de “pessoa perigosa”, “pessoa suspeita” e “pessoa criminosa” mostram ainda que as categorias judiciais e migratórias presentes nas normativas e nas audiências criminais são construídas no fazer cotidiano de agentes e instâncias de diferentes aparelhos de Estado. A atribuição dessas noções não acontece igualmente a qualquer corpo, mas se faz por atributos de gênero, raça, classe e nacionalidade. Essas noções constituem assim elementos de gestão dos deslocamentos, ao passo que delinham aquelas que podem ou não se deslocar, que se deslocam com maior ou menor facilidade e cujo deslocamento é considerado legítimo ou mesmo legal.

1. O presente texto é fruto de apresentações feitas no 43º Encontro Anual da Anpocs – SPG 18: Migrações e a produção de fronteiras e no Workshop Gênero, interseccionalidades e mobilidades – GT Mobilidades, Estado, territorialidades, organizado por Natália Padovani, a quem agradeço pelas considerações. Sou

também muito grata pela revisão e sugestões de Letizia Patriarca ao texto que aqui apresento.

2. Audiências de instrução e julgamento são atos processuais em que as partes oferecem seus depoimentos, incluindo os peritos e as testemunhas, produzindo provas orais. A sessão é presidida por um(a) juiz(a) e conta com a participação das partes e advogadas(os). No caso de audiências criminais por tráfico de drogas, é o Ministério Público, representado pelo(a) promotor(a), que oferece as denúncias contra a(o) ré(u), já que o tráfico de drogas é um crime contra a saúde pública.

3. Utilizo aqui o termo “não-brasileiras” para buscar algum distanciamento dos termos que aparecem nos campos que aqui abordo, tanto o das audiências criminais quanto o das normativas. Neles os termos utilizados são, em sua maioria, “estrangeiras” ou “migrantes” (com especificações como “imigrante”, “solicitante”, “pessoa em situação de refúgio”, “pessoa em situação de asilo”, “apátrida”, entre outros) e que denotam categorias jurídicas específicas. Autoras do campo da criminologia das mobilidades utilizam termos como “*non-citizen*” (PICKE-RING; BOSWORTH; AAS, 2015) ou “*foreign-national*” (BOSWORTH, 2011).

4. No mestrado que desenvolvo, busco compreender como agentes e instâncias de diferentes aparelhos de Estado compreendem e constroem categorias judiciais e migratórias, as quais produzem e são produzidas por atributos de gênero, raça, classe e nacionalidade.

5. Uma Portaria é um ato administrativo elaborado pelo Poder Executivo que versa sobre a aplicação de leis e regulamentos ou ainda sobre a execução de serviços.

6. Como define o Ministério da Justiça, as medidas compulsórias são modalidades de retirada forçada do “estrangeiro” do Território Nacional. Os tipos de medida compulsória são a expulsão, a deportação e a repatriação. A expulsão é uma medida administrativa de retirada compulsória direcionada ao “imigrante ou [...] visitante com sentença condenatória transitada em julgado pela prática de crime de genocídio, crime contra a humanidade, crime de guerra, crime de agressão, crime comum doloso passível de pena privativa de liberdade, consideradas a gravidade e as possibilidades de ressocialização no território nacional”. A repatriação ocorre quando o estrangeiro for impedido de ingressar no território brasileiro pela fiscalização da fronteira, no caso de a pessoa não ter documentos válidos ou visto. A deportação será aplicada para o estrangeiro que tiver entrada ou estada irregular no Brasil. Disponível em: Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/seus-direitos/migracoes1/medidas-compulsorias>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

Há ainda a medida de extradição, que ocorre quando um Estado entrega um indivíduo acusado de cometer um crime ou condenado por um crime para que a justiça de outro Estado realize seu julgamento ou execute sua punição.

7. Utilizo o termo “em conflito com a lei” para indicar pessoas que têm sua trajetória de vida atravessada pela justiça criminal. Mais frequentemente, isso significa pessoas com processos criminais em andamento ou em cumprimento de pena. Por compreender que o atravessamento da vida pela justiça criminal não acontece de modo pontual somente no decorrer do processo criminal, o termo incluirá também pessoas com antecedentes penais. Para fins explicativos, no caso de se tratar de pessoas com processo criminal já terminado, isso será especificado no texto.

8. Logo em 1818, decretos de D. João VI e o Tratado de Colonização apontam o interesse em “novos habitantes ‘afetos aos diversos gêneros de trabalho” (SEYFERTH 2008, p. 4), sendo incentivada aquilo que a autora chama de “colonização” de territórios brasileiros por famílias europeias, a quem são concedidas pelo rei pequenas propriedades. É na década de 1840 que a autora aponta a primeira aparição da categoria imigrante no campo político, “no momento de consolidação do Estado brasileiro” (SEYFERTH 2008, p. 4), quando estavam em jogo, além do povoamento do território, a necessidade de mão de obra. Ainda assim, Seyferth coloca que a abertura dos portos em 1808 já permitiu a entrada de “estrangeiros” e “sua fixação em algumas cidades portuárias, engajadas em atividades comerciais” (SEYFERTH 2008, p. 4), mas aponta como marco inicial da imigração no Brasil a fundação da colônia de Nova Friburgo (RJ) em 1819.

9. A autora aponta que em meados da década de 1850 acontece uma intensificação da migração, que é acompanhada do surgimento de demandas dos “colonos estrangeiros”, como nomeia Seyferth, como liberdade religiosa e acesso a direitos civis. O afastamento da ideia do colono estrangeiro submisso vem acompanhado da construção do estrangeiro “indesejado, politizado, problemático, desqualificado como ‘comunista”, que emigrava “por motivos políticos” e entrava no país “disfarçado de agricultor” (SEYFERTH, 2008, p. 8).

10. Um Decreto é um ato administrativo promulgado por chefes dos poderes executivos – presidenta(e), governadoras(es) e prefeitas(os). Ele serve para regulamentar ou para possibilitar a execução da lei, não podendo ir contra ou além dela.

11. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-norma-pe.html>>. Acesso em: 02 dez. 2020.

12. Interessante notar aqui quando a autora aponta que poucas vezes a legislação estabeleceu critérios raciais de exclusão (SEYFERTH, 2008, p. 2), mas a eugenia se mostrava em critérios de saúde e higiene, por exemplo. Ela aponta como a questão racial surge na segunda metade do século XIX com as restrições à imigração chinesa, tida como decadente e marcada pela presença do ópio, e à imigração africana, “cuja vinda seria equivalente ao restabelecimento do tráfico de escravos” (SEYFERTH, 2008, p. 9). A seleção da imigração europeia se dava, por sua vez, por critérios “profissionais, morais, etários e de saúde” (SEYFERTH, 2008, p. 8). É, no entanto, interessante questionar de que formas tais critérios estabeleciam recortes de classe, raça, gênero, sexualidade e mesmo nacionalidade dentre europeus.

13. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1900-1909/decreto-6455-19-abril-1907-502417-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

14. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9081-3-novembro-1911-523578-republicacao-102836-pe.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

15. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-4247-6-janeiro-1921-568826-publicacaooriginal-92146-pl.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

16. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-4743-31-outubro-1923-567758-publicacaooriginal-91090-pl.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.



17. Um Decreto-Lei é um decreto com força de lei.
18. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-406-4-maio-1938-348724-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.
19. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-417-10-janeiro-1969-378081-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.
20. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L6815.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L6815.htm)>. Acesso em: 2 dez. 2020.
21. O protocolo era o documento provisório que as pessoas migrantes recebiam ao entrar com processo de regularização migratória. Antes de receber o antigo Registro Nacional de Estrangeiro, documento migratório permanente, a Polícia Federal emitia o protocolo, que era então o principal documento de identificação em território nacional. Esse documento consistia em um quarto de folha sulfite A4 com uma foto da pessoa solicitante, um carimbo da Polícia Federal e informações como nome, data de nascimento, local de nascimento, sexo, data de entrada, tipo de pedido de visto e data de validade do protocolo. As condições precárias desse documento eram tema recorrente das pessoas migrantes, sendo inclusive tema de Audiências Públicas.
22. É especialmente interessante olhar para a justificativa acionada no veto do trecho que possibilitava a revogação da expulsão no caso de a pessoa já ter vivido no Brasil por mais de quatro anos antes da condenação penal. Consta como justificativa que “além de esvaziar a discricionariedade do Estado para gestão de sua política migratória, o dispositivo inviabilizaria promover a expulsão e retirada do território nacional de pessoas condenadas por crimes graves, tão somente pelo fato de terem vivido mais de 4 anos no país ao tempo do cometimento do delito”. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/Msg/VEP-163.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/Msg/VEP-163.htm)>. Acesso em: 2 dez. 2020.
23. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2017/decreto-9199-20-novembro-2017-785772-publicacaooriginal-154263-pe.html>>. Acesso em: 2 dez. 2020.
24. Disponível em: <[http://www.aba.abant.org.br/files/20171207\\_5a2959080b0a4.pdf](http://www.aba.abant.org.br/files/20171207_5a2959080b0a4.pdf)>. Acesso em: 2 dez. 2020.
25. A Procuradora ou o Procurador-geral da República é nomeada(o) pela Presidência da República, passando por aprovação posterior da maioria absoluta do Senado. Ao cargo é atribuída a chefia do Ministério Público Federal (MPF), a função de procuradoria-geral eleitoral e a presidência do Conselho Nacional do Ministério Público. Exercendo funções de Ministério Público, deve ser sempre ouvida em processos do Supremo Tribunal Federal e Superior Tribunal de Justiça. Como consta no portal do MPF, pode ainda propor ações de inconstitucionalidade, representar para intervenção federal nos estados, propor ações penais e cíveis, propor a federalização de casos de crimes contra os direitos humanos no STJ, promover Ações Diretas de Inconstitucionalidade e ações penais para denunciar autoridades federais. A então procuradora, Raquel Dodge foi nomeada para o cargo de Procuradora-Geral da República por Michel Temer em 2017, terminando seu mandato de dois anos e deixando o cargo em setembro de 2019. Dodge foi substituída por Augusto Aras, nomeado por Jair Bolsonaro.
26. Para nomear algumas delas: Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e Convenção Americana de Direitos Humanos (1969).

27. A atualmente vigente Lei de Migração define que é possível autorizar residência “ao imigrante, ao residente fronteiriço ou ao visitante” que “esteja em liberdade provisória ou em cumprimento de pena no Brasil”, ainda que vete a autorização de residência para “pessoa condenada criminalmente no Brasil ou no exterior por sentença transitada em julgado”, salvo em casos de “infração menor potencial ofensivo”, de pedido de residência por motivos de tratamento de saúde, acolhida humanitária e reunião familiar ou caso a pessoa seja beneficiária de tratado em matéria de residência e livre circulação (Art. 30). A Lei prevê ainda o cancelamento do documento no caso de expulsão, que ocorre nos casos de condenação com sentença transitada em julgado por “crime de genocídio, crime contra a humanidade, crime de guerra, crime de agressão”, “crime comum doloso passível de pena privativa de liberdade, consideradas a gravidade e as possibilidades de ressocialização em território nacional” (Art. 54). A medida, por outro lado, é vetada nos casos em que “o expulsando tiver filho brasileiro que esteja sob sua guarda ou dependência econômica ou socioafetiva ou tiver pessoa brasileira sob sua tutela, tiver cônjuge ou companheiro residente no Brasil, sem discriminação alguma, reconhecido judicial ou legalmente, tiver ingressado no Brasil até os doze anos de idade, residindo desde então no País, ou for pessoa com mais de setenta anos que resida no País há mais de 10 (dez) anos, considerados a gravidade e o fundamento da expulsão” (Art. 55) (BRASIL, 2017b).

28. Sobre esse ponto, Viviane Balbuglio aponta que a Lei 13.257/2016, conhecida como Marco Legal de Atenção à Primeira Infância, equipara homens e mulheres na possibilidade de acesso à prisão domiciliar para responsáveis por filhas(os) de até 12 anos, imprescindíveis aos cuidados especiais de pessoa menor de seis anos ou com deficiência (BALBUGLIO, 2016, p. 27). Anteriormente, no Código de Processo Penal a possibilidade de prisão domiciliar era restrita às mães. Balbuglio aponta, contudo, que a mesma normativa viabiliza a prisão domiciliar em razão da paternidade para o pai que seja o único responsável pelos cuidados da(o) filha(o), condição que não é demandada das mães. Existem ainda outros requisitos a serem analisados como o de endereço fixo, que se mostra um obstáculo para quem não possui endereço fixo (BALBUGLIO, 2016, p. 32), como é o caso de grande parte de pessoas não-brasileiras presas no Brasil, e o de imprescindibilidade aos cuidados da(o) filha(o) ou dependente, critério de caráter subjetivo (BALBUGLIO, 2016, p. 31). No caso dessa audiência, como de outras que presenciei, é entendimento do juiz que o fato de a mãe ter viajado sem a(o) filha(o) já atesta sua prescindibilidade no cuidado dela(e).

29. O texto da Portaria 666 foi transformado no Projeto de Lei 5.326/19, de autoria do deputado José Medeiros (Podemos-MT). Apresentado em 02 de outubro de 2019 e atualmente em tramitação, o texto aguarda parecer do Relator na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados (BRASIL, 2019a).

30. Também Isadora Lins França, analisando a produção da categoria “refugiados LGBTI”, investiga como agências internacionais do mundo institucional do refúgio têm reconhecido a possibilidade de solicitação do reconhecimento do status de refugiado com base na orientação sexual e identidade de gênero (França, 2017). São examinadas as relações entre gênero, sexualidade e violência na produção de narrativas por diversos atores relacionados ao mundo institucional do refúgio, bem como pelos próprios solicitantes de refúgio. Nesse

processo, a autora destaca as ambiguidades entre proteção e criminalização. Os processos que operam a transformação de “criminoso” em “vítima”, de “migrante” em “refugiado”, de “violência comum” em “grave violação de direitos”, de “discriminação” em “perseguição”, todas categorias que delimitam o campo de ação do aparato humanitário na forma do refúgio, obedecem a mecanismos que têm nas narrativas um dispositivo central, ainda que não se resumam a elas. Importa não só narrar, mas também a maneira como se narra, como se inscreve nas falas de refugiados e também nas dos agentes das instituições envolvidas com o refúgio a tortura, o assassinato, a violência sexual, a mutilação, a morte ou outras formas de violência. É dessa forma que vai sendo construída a legitimidade das histórias por diferentes agentes e estruturas administrativas, definindo quem pode ser reconhecido como uma história legítima de refúgio.

31. Eduardo Domenech mostra como alguns grupos sociais específicos foram “objeto de proibição, perseguição, detenção e deportação durante os anos das ‘grandes migrações’” na América do Sul (DOMENECH, 2015, p. 26), tais como pessoas de nacionalidade chinesa e anarquistas. Marcia Sprandel traz ainda como a implementação da agenda antitráfico teve como impacto direto nos deslocamentos de trabalhadoras sexuais (SPRANDEL, 2015, p. 163).

## BIBLIOGRAFIA

BALBUGLIO, Viviane. *Sobre punição, lares e meias liberdades: um estudo do confinamento domiciliar de mulheres migrantes na cidade de São Paulo*. 2016. 216 f. (Trabalho de Conclusão de Curso) – Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo, 2016.

BOSWORTH, Mary. Deportation, detention and foreign-national prisoners in England and Wales. *Citizenship Studies*, v. 15, n. 5, p. 583-595, 2011.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 5326/19*. Altera a Lei nº 13.445, de 2017, que institui a Lei de Migração. Brasília, 2019a. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2222905>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

BRASIL. *Decreto-Lei n. 314, de 13 de março de 1967*. Define os crimes contra a segurança nacional, a ordem política e social e dá outras providências. Brasília, 1967. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1965-1988/Del0314.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/Del0314.htm)>. Acesso em: 01 dez. 2020.

BRASIL. *Decreto-Lei 941, de 13 de outubro de 1969*. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, e dá providências. Brasília, 1969. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decllei/1960-1969/decreto-lei-941-13-outubro-1969-375371-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

BRASIL. *Decreto 9.199, de 20 de novembro 2017*. Regulamenta a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, que institui a Lei de Migração. Brasília, 2017a.

BRASIL. *Lei 13.445, de 24 de maio de 2017*. Institui a Lei da Migração. Brasília, 2017b. Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/seus-direitos/migracoes1/medidas-compulsorias>>. Acesso em: 28 nov. 2020.

BRASIL. *Lei 9.474, de 22 de julho de 1997*. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. Brasília, 1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19474.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19474.htm)>. Acesso em: 28 nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento de Justiça, Classificação, Títulos e Qualificação. *Portaria 6, de 30 de janeiro de 2015*. Brasília, 2015. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=41&data=02/02/2015>>. Acesso em: 28 nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Departamento Penitenciário Nacional. Infopen. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Atualização – Junho de 2017*. Brasília, 2017c. Disponível em: <<http://antigo.depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/relatorios-sinteticos/infopen-jun-2017-rev-12072019-0721>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Portaria n. 666, de 25 de julho de 2019. Dispõe sobre o impedimento de ingresso, a repatriação e a deportação sumária de pessoa perigosa ou que tenha praticado ato contrário aos princípios e objetivos dispostos na Constituição Federal. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, p. 166, 26 jul. 2019b. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-666-de-25-de-julho-de-2019-207244569>>. Acesso em: 28 nov. 2020.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Portaria n. 770, de 11 de outubro 2019. Dispõe sobre o impedimento de ingresso, a repatriação e a deportação de pessoa perigosa ou que tenha praticado ato contrário aos princípios e objetivos dispostos na Constituição Federal. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, p. 34, 14 out. 2019c. Disponível em: <<http://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portaria-n-770-de-11-de-outubro-de-2019-221565769>>. Acesso em: 01 dez. 2020.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria-Geral da República. *Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental contra a Portaria 666*. Brasília, 2020. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br/pgr/documentos/ADPF666.pdf>>. Acesso: 28 nov. 2020.

BUMACHAR, Bruna Louzada. *Nem dentro, nem fora: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, 2016.

DOMENECH, Eduardo. O controle da imigração “indesejável”: expulsão e expulsabilidade na América do Sul. *Ciência e Cultura*, v. 67, n. 2, 2015.

FACUNDO NAVIA, Angela. Êxodos e refúgios: colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil. 388 f. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 2014.

FRANÇA, Isadora Lins. Refugiados LGBTI: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650723>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

- GLICK SCHILLER, Nina; SALAZAR, Noel B. Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 2012.
- HARTMANN, Érica de Oliveira; BORGES, Guilherme Roman; ARAÚJO, Jorge Alberto A. de. *Tráfico Internacional de Entorpecentes: o fluxo no maior aeroporto internacional do Brasil – Aeroporto de Guarulhos*. Curitiba: IFDDH, 2016.
- HASTINGS, Donnan; THOMAS, Wilson. Body Politics. In: HASTINGS, Donnan; THOMAS, Wilson. *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*. New York: Berg, 1999.
- JEGANATHAN, Pradeep. Border, checkpoint, bodies. In: HORSTMANN, Alexander; SAXER, Martin; RIPPA, Alessandro (Eds.). *Routledge Handbook of Asia's Borderlands*. Abingdon: Routledge, 2018.
- MORAES, Ana Luisa Zago de. *Crimigração: a relação entre política migratória e política criminal no Brasil*. 2016. 374 f. Tese (Doutorado em Ciências Criminais) – Faculdade de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- PADOVANI, Natália Corazza. *Sobre casos e casamentos: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas, 2015.
- PICKERING, S. J., BOSWORTH, M.; AAS, K. F. The criminology of mobility. In: PICKERING, S. J.; HAM, J. (Eds.). *The Routledge Handbook on Crime and International Migration*. 1. ed. Abingdon: Routledge, 2015. p. 382-395.
- SEYFERTH, Giralda. *Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político*. Trabalho apresentado na Mesa-Redonda Imigrantes e Emigrantes: as transformações das relações do Estado Brasileiro com a Migração. 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, Porto Seguro, Brasil.
- SPRANDEL, Márcia. Migração e crime: a Lei 6.815, de 1980. *REMHU*, ano XXIII, n. 45, p. 145-168, 2015.
- VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017. Disponível em: < <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/issue/view/>>. Acesso em: 28 nov. 2010.

SUBMETIDO EM: 09/12/2019  
APROVADO EM: 27/04/2020

# DECOTE E HIJAB NAS NOTAS DA ETNOGRAFIA COM MULHERES DO CONFLITO SÍRIO NO BRASIL

*CLEAVAGE AND HIJAB IN ETHNOGRAPHY FIELDNOTES WITH WOMEN FROM THE SYRIAN CONFLICT IN BRAZIL*

**Mirian Alves de Souza**

*mirianalves@iduff.com*

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança (PPGJS/UFF). Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF) e Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC/UFF). Doutora e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7153-9335>

Dossiê | Dossier

## RESUMO

Este artigo pretende contribuir para a produção antropológica sobre refúgio. A partir de uma etnografia com mulheres refugiadas do conflito sírio, o texto discute certos discursos humanitários. A etnografia é a metodologia adotada. O trabalho de campo foi desenvolvido no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 2015 e 2018. As narrativas apresentadas buscam romper com uma imagem visual das mulheres refugiadas como eternamente vulneráveis ou oprimidas pela “cultura”, reconhecendo sua agência e descrevendo outras dinâmicas de poder interseccional.

Palavras-chave: conflito sírio; mulheres; etnografia.

## ABSTRACT

This article aims to contribute to an anthropological production on refuge. Based on an ethnography with women refugees from the Syrian conflict, the article discusses certain humanitarian discourses. The methodology adopted was ethnography. The fieldwork was conducted in Rio de Janeiro and São Paulo, between 2015 and 2018. The narratives presented challenge the visual image of refugee women as eternally vulnerable or oppressed by “culture”, recognizing their agency and describing other dynamics of intersectional power.

Keywords: Syrian conflict; women; ethnography.

62

## INTRODUÇÃO

A literatura antropológica no campo do refúgio tem produzido trabalhos críticos, que buscam descrever e analisar o refúgio e a experiência do deslocamento, considerando o conflito que produz a migração forçada, a dimensão política normativa do estado-nacional e os con-



textos históricos e sociais de origem, trânsito e destino das pessoas, assim como os seus diferentes pertencimentos culturais (MALKKI, 1992, 1995; HARELL-BOND, 1986, 2002; FASSIN, 2010; AGIER, 2011; SCHIOCCHET, 2017; HAMID, 2012, 2019; FACUNDO NAVIA, 2014; LOKOT, 2018).

A partir de sua pesquisa com refugiados de Uganda, no Sul do Sudão, Barbara Harrell-Bond (1986, 2002) desafia uma narrativa homogênea sobre o refúgio, mostrando que seus interlocutores eram diferentes de muitas maneiras (idade, educação, gênero, classe social e assim por diante). Em seu trabalho, no contexto de um campo de refugiados, ela considerou a interação de uma infinidade de atores. Harrell-Bond articulou a pesquisa com refugiados ao campo do humanitarismo e questionou a racionalidade e validade da ajuda humanitária. Harrell-Bond concordava que os ugandenses entrando no Sudão precisavam de vários tipos de assistência humanitária, incluindo o serviço de fornecimento de alimentos e medicamentos. Mas ela trouxe para o trabalho das agências humanitárias o mesmo tipo de escrutínio já usado no estudo de projetos de desenvolvimento (HARRELL-BOND, 1986).

Em *Imposing Aid* (1986), Harrell-Bond descreveu como as boas intenções deram lugar à irritação e até mesmo hostilidade quando trabalhadores humanitários vivenciaram experiências de desconforto, fracasso e traição de confiança de pessoas que eles pensavam que deveriam ser gratas, mas que não eram. Para Harrell-Bond (1986, 2002) aqueles que trabalhavam em tais condições eram vítimas junto com os refugiados, e as agências precisavam estar cientes de suas prováveis respostas ao estabelecer programas de ajuda. Segundo Elizabeth Colson (2011, p. 161),

algumas das agências humanitárias internacionais ouviram as críticas [de *Imposing Aid*] e fizeram pequenas alterações, mas no geral o sistema internacional que fornece a assistência aos desenraizados permanece resistente a críticas. [...] campos de refugiados continuam a existir, em alguns casos 50 anos após sua fundação.

Colson (2011, p. 158) argumenta que *Imposing Aid* despertou a hostilidade de muitos que se sentiram sob ataque quando viram seu trabalho exposto ao escrutínio público. Harrell-Bond considerou as agências humanitárias, seus apoiadores internacionais, governos locais e pessoas anfitriãs, em um momento no qual o trabalho humanitário não estava acostumado a ser submetido a avaliações etnográficas. Atualmente, as críticas de *Imposing Aid* (1986) continuam pertinentes e reafirmam o impacto deletério dos campos de refugiados e de certas práticas humanitárias (AGIER, 2011; HAMID, 2012; FACUNDO NAVIA, 2014; SCHIOCCHET, 2017).

Nessa perspectiva crítica, situa-se o trabalho de Sonia Hamid (2012, 2019). Pesquisando um programa de “integração” para refugiados palestinos reassentados na cidade de Mogi das Cruzes, em São Paulo, Hamid problematiza o uso da categoria “cultura”, frequentemente mobili-

zada pelos atores que atuavam na gestão do programa. Hamid (2019, p. 115) argumenta que

a “cultura” era tratada de forma totalizante, explicativa dos comportamentos dos sujeitos assistidos, sendo também acionada, em geral, de modo acusatório, na medida em que era mencionada para apontar elementos indesejáveis que precisariam, apesar da dificuldade, serem transformados.

Apesar da diversidade de práticas e comportamentos entre os refugiados, Hamid descreveu que os agentes humanitários mobilizavam um conceito predefinido de cultura, ignorando os casos que desafiavam sua visão pré-determinada, encarando-os como uma exceção (HAMID, 2019, p. 129).

Pesquisas empíricas mais recentes (LOKOT, 2018; HAMID, 2019) questionam a ênfase nas categorias “tradição” e “cultura”, acionadas por agentes humanitários, que não descrevem ou explicam o que “cultura” ou “tradicional” significam. Michelle Lokot argumenta que, nas narrativas humanitárias, as famílias sírias refugiadas na Jordânia são classificadas como “tradicional”, embora sem explicação do que “tradicional” realmente signifique, além da divisão aparentemente típica de papéis para mulheres e homens (LOKOT, 2018, p. 2).

O enquadramento binário, liberal ou conservador e tradicional ou moderno, oculta nuances muito mais complexas. Afirmações sobre as mulheres refugiadas devem ser contextualizadas, considerando os elementos históricos, sociais, culturais e políticos que moldam suas identidades. Não existe uma imagem visual pré-determinada do refúgio, assim como da “mulher refugiada”.

Liisa Malkki (1995), a partir de sua pesquisa com refugiados hutus na Tanzânia, apresenta uma crítica muito contundente a narrativas sobre os refugiados que ignoram o conflito e o contexto de perseguição e opressão que dá origem ao deslocamento. Ignoram uma dimensão central no refúgio para privilegiar o corpo do refugiado e sua cultura.

É impressionante a frequência com que a abundante literatura reivindicando os refugiados como objeto de estudo localiza “o problema” não primeiro na opressão política ou violência que produz deslocamentos territoriais massivos de pessoas, mas dentro dos corpos e mentes das pessoas classificadas como refugiadas (MALKKI, 1995, p. 8).

A centralidade do corpo das mulheres em discursos acadêmicos e humanitários tem sido problematizada na perspectiva dos estudos de gênero no Oriente Médio (ABU-LUGHOD, 1996, MAHMOOD, 2005; RABO, 1996, 2008). As mulheres e/ou a família foram e ainda são usadas para representar simbolicamente o progresso e a tradição cultural das sociedades em toda a região (RABO, 1996, p. 156). A produção antropológica contemporânea tem se expandido no sentido de oferecer uma visão mais nuançada das mulheres médio-orientais, questionan-

do e desconstruindo discursos reducionistas (KEDDIE; BARON, 1991; SA'AR, 2001; MAHMOOD, 2005; CHAGAS, 2011; LOKOT, 2018; HAMID, 2019).

A discussão sobre agência feminina tem contribuído para essa questão. A etnografia de Saba Mahmood (2005) nas mesquitas do Cairo, em um movimento conservador de mulheres, deu lugar a uma nova concepção de agência. Mahmood desenvolveu um conceito de agência devota, que amplia a capacidade de compreensão das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações, projetos e desejos, incluindo o de submissão a uma autoridade reconhecida, foram configurados no seio de tradições não liberais. Mahmood defende uma separação entre a noção de agência e a de resistência como um passo fundamental para se pensar as formas de vontade e política que não se adequam às normas seculares e liberais feministas, (MAHMOOD, 2005, p. 121) incluindo o “feminismo de estado sírio”.

Este artigo considera essa bibliografia para pensar a etnografia sobre mulheres afetadas pelo conflito sírio no Brasil. O artigo pretende contribuir para esse campo de pesquisas sobre refúgio e mulheres médio-orientais. Existem poucos trabalhos com foco em mulheres refugiadas da Síria no Brasil e que abordem suas relações com o trabalho humanitário. Neste texto, apresento uma crítica a certos discursos humanitários, que focalizavam o corpo das mulheres. O decote e o *hijab* são mobilizados nestes discursos para explicar comportamentos e questionar vulnerabilidades. O artigo explora a importância de uma análise que considere diferentes pertencimentos e reconheça a agência das mulheres, definidas como conservadoras e não modernas.

## CONFLITO SÍRIO

Desde o começo do conflito sírio, em 2011, estima-se que 6,7 milhões de pessoas foram deslocadas internamente na Síria, 5,6 milhões deixaram o país, e 13,5 milhões precisam de ajuda humanitária. A guerra civil síria é um conflito armado em andamento, travado principalmente entre o governo sírio, liderado pelo presidente Bashar al-Assad, e muitos adversários. Antes do conflito, a população da Síria era estimada em 22 milhões de pessoas. Atualmente, a metade dessa população foi deslocada de suas casas. A Síria é o país que mais produz refugiados no mundo (ACNUR, 2018). Sobre a guerra da Síria, Paulo Hilu Pinto (2017) expõe as complexidades do conflito, frequentemente abordado em uma perspectiva sectária, criticando esse enquadramento e mostrando como o regime<sup>1</sup> do presidente Bashar al-Assad usou da violência para forjar um conflito sectário, a partir de tensões pré-existentes. Dados sobre a devastação de inúmeras cidades pela violência de Assad indicam que 33% das habitações na Síria foram destruídas<sup>2</sup>.

A maioria dos refugiados do conflito está em países vizinhos, de

fronteira, os quais abrigam 90% do total de deslocados. Os países que mais receberam refugiados sírios são Turquia, Líbano e Jordânia (AC-NUR, 2018). No Brasil, entre 2011 e 2018, 3.326 cidadãos sírios foram reconhecidos como refugiados, segundo dados oficiais do Comitê Nacional para refugiados (CONARE, 2019), que administra o refúgio no Brasil. A entrada de pessoas afetadas pelo conflito sírio no Brasil foi facilitada, por “razões humanitárias”, através da flexibilização das exigências para a concessão de visto em embaixadas e consulados brasileiros. A orientação dos Ministérios da Justiça e das Relações Exteriores foi de reconhecimento do conflito sírio como uma guerra civil e um quadro generalizado de violações de direitos humanos. Através da Resolução normativa 17 de 2013, com validade de dois anos, e renovada nos anos de 2015 e 2017, o CONARE orientou para a emissão de vistos para pessoas afetadas pelo conflito sírio, considerando palestinos e cidadãos de outras nacionalidades que residiam na Síria. A inclusão de nacionais de outros países na política de refúgio brasileira viabilizou o acesso à proteção a indivíduos que, embora afetados pela guerra, costumam ser excluídos de programas de proteção<sup>3</sup>.

## O TRABALHO DE CAMPO

O trabalho de campo que informa este artigo foi conduzido de outubro de 2015 a setembro de 2018, no Rio de Janeiro e em São Paulo, Brasil<sup>4</sup>. No Rio de Janeiro, a pesquisa adotou uma metodologia baseada na observação participante. O trabalho foi desenvolvido com imersão. Tornei-me consumidora regular de “comida árabe”<sup>5</sup> e aluna de meus interlocutores, professores de árabe. Em São Paulo, realizei entrevistas mais estruturadas, que tinham objetivos mais específicos. Contudo, mesmo nesse contexto, nos quais tive pouco convívio com os interlocutores, a presença de crianças pequenas, as entrevistas em parques, cafés, museus e jardins, criavam um ambiente mais informal e empático. A noção de reciprocidade, “dar alguma coisa em troca” (LIAMPUTTONG, 2007, p. 60) orientou a pesquisa, de modo que o trabalho de campo foi marcado por minha colaboração para a abertura de conta bancária, acesso ao serviço público de saúde, educação, e assistência a organizações humanitárias e a informações e esclarecimentos sobre o processo de refúgio.

A etnografia privilegiou a descrição do processo de acolhimento de pessoas afetadas pelo conflito sírio, considerando cidadãos sírios e de outras nacionalidades, como palestinos e libaneses. Esses refugiados viviam em áreas urbanas do Rio de Janeiro e São Paulo e possuíam uma grande diversidade socioeconômica. Eles tinham entre 18-65 anos e eram em sua maioria de Damasco, Alepo, Dayr al-Zor, Daraa, Raqqah e Homs, na Síria. Participaram da pesquisa refugiados de outras nacionalidades, sem relação direta com o conflito sírio, como marroquinos, egípcios, um sudanês e um líbio. Não houve auxílio do estado brasileiro

para o deslocamento dos interlocutores e eles não foram acolhidos por programas especiais para refugiados

Foram realizadas 15 entrevistas mais estruturadas, sendo atividades do dia a dia, como as aulas de língua árabe, momentos importantes para a construção de um conhecimento sobre a história de vida dos interlocutores no contexto de refúgio. As entrevistas e aulas particulares foram conduzidas em minha casa, na residência de algumas interlocutoras, em cafés, restaurantes e na Fundação Casa de Rui Barbosa – FCRB. Feiras de comida, organizações humanitárias e confessionais, eventos culturais e acadêmicos, como palestras e peças teatrais, também foram espaços para o desenvolvimento do trabalho de campo. A pesquisa conduzida no âmbito da FCRB permitiu acesso aos trabalhadores humanitários e outros atores relevantes na gestão do refúgio, especialmente aqueles que participaram das edições do I e II Cursos de Verão da FCRB<sup>6</sup>.

## O DECOTE DE RANDA

Na programação do I Curso de Verão sobre refúgio da Fundação Casa de Rui Barbosa, em dezembro de 2015, houve uma visita à Caritas Arquidiocesana, no Rio de Janeiro, na qual os participantes conheceram Randa<sup>7</sup>. Ela era jovem e apesar de estar há poucos meses no Brasil, falou em português, utilizando-se do inglês para formulações discursivas mais complexas. Ela apresentou-se para o público de participantes do Curso como síria, solicitante de refúgio no Brasil, e abordou aspectos de sua vida. Ela contou que trabalhou como operadora de telemarketing na Turquia para o pagamento de sua passagem de avião para o Brasil, e explorou o seu interesse em estudar em uma universidade brasileira, sua curiosidade por novas culturas e pela língua portuguesa.

Randa vivia em Damasco com sua mãe, onde nasceu na década de 1990. Sua família era síria, damascena, e muçulmana sunita, mas, como seus pais, ela não era uma muçulmana praticante. Os pais de Randa se divorciaram quando ela era criança e, embora tenha morado com seu pai durante alguns anos, passou a maior parte de sua vida com sua mãe. Randa estudou em uma escola bilíngue em Damasco, motivo pelo qual falava inglês fluentemente, fazia aulas de pintura no *Russian Cultural Center* e frequentava outros espaços sociais de classe média alta na Síria. Na última década, no entanto, sua família vivenciou um acentuado declínio econômico, agravado pela eclosão do conflito em 2011. Quando Randa chegou ao Brasil, em 2015, não recebia nenhum tipo de apoio financeiro de parentes, e com o dinheiro que ganhou trabalhando, como atendente de bar em Beirute e operadora de telemarketing em Istambul, se estabeleceu no Brasil nos primeiros meses. Quando trouxe sua mãe para o Rio de Janeiro, ela começou a trabalhar como professora de inglês e, eventualmente, de árabe. Para sustentar a si e sua mãe, Randa dependia exclusivamente de seu trabalho.

Ao fim da visita à Caritas, os participantes do Curso se dividiram em pequenos grupos em direção à saída da organização. Em um desses grupos, Maria, que possuía uma posição de trabalho relevante, e sênior, na estrutura de uma organização humanitária internacional, questionou abertamente a origem nacional de Randa, afirmando: “Tenho certeza que ela é palestina se fingindo de síria para conseguir refúgio. Agora todo mundo é sírio. Com esse decote, ela não é síria” (Trabalho de campo, dezembro de 2015). O discurso de Maria possui dimensões discutidas pela literatura antropológica sobre o tema do refúgio, como a desconfiança em relação ao refugiado e uma determinada construção visual da “vítima” (HARRELL-BOND, 1986, 2002; FASSIN, 2010; FACUNDO NAVIA, 2014; LOKOT, 2018; HAMID, 2019).

Quando aconteceu a visita à Caritas, o conflito sírio alcançava grande visibilidade pública. Em setembro de 2015, fotografias de uma criança síria afogada em uma praia perto da cidade de Bodrum, na Turquia, repercutiram globalmente. A fotojornalista turca, Nilüfer Demir, fez uma série de fotos do menino Alan Kurdi, que morreu ao tentar atravessar o mar mediterrâneo em direção à Europa com sua família. Apenas o pai sobreviveu, e as fotografias do pequeno Alan, vestido com uma camiseta vermelha e calça azul, chamaram a atenção para o conflito. Em uma fotografia, a criança estava deitada em uma praia, exatamente onde a água encontrava a costa; virado para baixo, o corpo voltado para o oceano. Em outra fotografia, um adulto de uniforme e boina verde, capturado por trás, estava ao lado da criança. Em uma terceira fotografia, o adulto, meio virado para a câmera e identificável como um homem, pegou a criança e começou a se afastar da água (ADLER-NISSEN; ANDERSEN; HANSEN, 2019, p. 75). As fotografias contribuíram para que o conflito sírio e a crise humanitária que ele produz se tornassem amplamente conhecidos, embora o número de refugiados nesse momento já chegasse a quatro milhões de pessoas.

O reconhecimento do conflito sírio como uma crise humanitária, face à repercussão das fotografias do menino Alan Kurdi, relaciona-se à ideia de Didier Fassin de que a exposição do corpo sofredor é o que restou como último recurso simbólico audível em situações de extrema exclusão social ou legal (FASSIN, 2016, p. 46). As fotografias do menino Alan Kurdi contribuíram para que o conflito sírio deixasse de ser uma guerra distante e passasse a ser reconhecido como uma crise humanitária perante um grande público no Brasil. Em sua pesquisa com refugiados palestinos do conflito sírio em São Paulo, Helena Manfrinato analisa a mobilização e o apoio que os refugiados receberam da sociedade civil diante da comoção pública produzida pelas fotografias do menino: “Seu corpo sem vida diante de uma imensidão inóspita de água, completamente vulnerável, acendeu a comoção e indignação das pessoas, que gostariam de reparar aquilo, e reverter a sensação de que o socorro vinha tarde demais” (MANFRINATO, 2016, p. 428).



O comentário da trabalhadora humanitária evocou o contexto de visibilidade do conflito sírio, que se relaciona à comoção pública produzida pelas fotografias. Nesse contexto, o trânsito de nacionais da Síria era classificado como de caráter humanitário, permitindo a categorização dos sírios como refugiados. Ao dizer que “agora, todo mundo é sírio”, Maria pressupôs que Randa falsamente se associava a uma identidade amplamente reconhecida como de vítima<sup>8</sup>. Indiscutivelmente o menino Alan era uma vítima. Randa, no entanto, não se enquadrava em uma definição de vítima, comum aos trabalhadores humanitários. Harrell-Bond argumenta que a justificativa externa para financiar a estrutura institucional e administrativa, criada para distribuir ajuda, depende de maneiras específicas de retratar os refugiados como desamparados e desesperadamente necessitando de assistência internacional. Essa imagem reforça a visão de que pessoas de fora são necessárias para ajudá-los. Também condiciona o comportamento de quem ajuda, cujos interesses servem à patologização, medicalização e rotulagem do refugiado como desamparado e vulnerável (HARRELL-BOND, 2002, p. 57). Não correspondendo a uma certa imagem de vítima, Randa não era reconhecida como síria. O conceito de “vulnerabilidade” é frequentemente importante na definição de quem recebe os serviços e quem não recebe (AGIER, 2011, p. 213) e isso é particularmente verdadeiro para o caso da Síria.

Randa se tornou minha interlocutora. Quando a conheci, ela concedia entrevistas e falava abertamente sobre sua experiência como refugiada, mas, depois de um ano no Brasil, começou a recusar os sucessivos pedidos de entrevista de pesquisadores, produtores e jornalistas. Randa se dizia especialmente cansada da mesma dinâmica de entrevista, com perguntas que focalizavam as mazelas e sofrimentos da guerra da Síria. Ela disse que sentia o desapontamento de seus entrevistadores pela ausência de certas imagens em sua narrativa:

Eu quase pedia desculpa por não ter visto um parente morto. Os dois únicos cadáveres que vi na minha vida foram na Malásia e no Brasil. Na Malásia, eu estava no carro com um amigo e vi o corpo do motorista de uma moto na estrada, e, no Brasil, eu vi o corpo de alguém que foi atropelado no BRT [*Bus Rapid Transit and System*]. Desculpe-me, mas ninguém da minha família morreu no conflito e eu não cruzei o deserto para deixar a Síria (Entrevista em junho de 2016).

Randa não tinha uma narrativa de sofrimento que a mostrasse como uma vítima vulnerável. Ela perdeu a mais importante fonte de renda familiar com o conflito, o aluguel de um imóvel em Damasco. A área do imóvel estava interdita e ela não sabia se o prédio havia sido destruído. A família e amigos estavam dispersos por vários países ou na Síria, enfrentando problemas cotidianos, como o medo da violência do regime de Assad e de grupos armados rivais, a falta de itens básicos, como energia, água potável, telefonia e internet. Mas Randa não tinha

a história e a imagem visual que as pessoas parecem esperar face a um refugiado.

A representação da mulher síria, veiculada nos discursos humanitários e na mídia, foi fortemente criticada por Randa e outras mulheres sírias, como a jornalista Milia Aidamouni. Milia se mudou para a Jordânia em 2012 e desenvolveu diversos trabalhos para que a mídia jordaniana não apresentasse as mulheres sírias exclusivamente como “vítimas”. Para a jornalista, “as mulheres aparecem como sendo fracas e tristes refugiadas ou vítimas da guerra, e não podemos ver aquelas que fizeram cursos de alfabetização ou cursos de idiomas ou tecnologia para ganhar a vida e sustentar suas famílias” (NOBEL WOMEN’S INITIATIVE, 2016). Milia Aidamouni ainda criou uma rede de mulheres jornalistas para ampliar as representações das refugiadas sírias, através de treinamentos na mídia, de modo que seus profissionais apresentassem imagens mais plurais. A rede de jornalistas procurava sensibilizar a mídia estrangeira que insistia em retratar as mulheres sírias como unidimensionais:

ela é uma vítima, mãe de um detento, esposa de um prisioneiro, refém em um país hostil à espera de ajuda humanitária. Mas desde o primeiro dia, as mulheres fizeram parte do levante. Elas foram às ruas, ajudaram nos hospitais de campo, criaram centros comunitários para apoiarem-se mutuamente em suas comunidades locais. As mulheres sírias como refugiadas também estão quebrando estereótipos e mudando a imagem das mulheres sírias (NOBEL WOMEN’S INITIATIVE, 2016).

A enorme variedade de práticas e comportamentos entre as mulheres sírias ou palestinas não permite enquadramentos totalizantes. Randa questionou a ideia segundo a qual uma mulher síria não usa decote. A visão da mulher palestina como mais liberal no vestuário foi igualmente questionada. Para Randa,

ela [Maria] tem uma visão muito limitada, porque tudo depende. Tem os liberais e tem os conservadores, tanto do lado dos sírios quanto dos palestinos. Mas não tem essa coisa de uma mulher ser liberal porque é palestina e tradicional porque é síria. Ou conservadora porque é palestina e liberal porque é síria (Entrevista em junho de 2017).

O enquadramento binário, liberal ou conservador e tradicional ou moderno, oculta nuances muito mais complexas. Afirmações sobre as mulheres sírias ou palestinas exigem contextualização dos elementos históricos, sociais, culturais e políticos que moldam suas identidades.

## O HIJAB DE SAMIA

Samia nasceu em Damasco na década de 1980, em um campo não oficial de refugiados palestinos. Seus avós deixaram a Palestina em 1948 e se tornaram refugiados na Síria, em Golan. Com a ocupação israelense

do território em 1982, eles foram para Homs e, depois, Damasco. Samia cresceu no subúrbio da cidade e estudou na Universidade de Damasco, onde conheceu seu marido. Depois de alguns anos de casamento, Samia deixou a Síria com Khaled e o pequeno filho do casal. Em 2015, eles chegaram ao Brasil, depois de viverem na Jordânia e terem seus pedidos de visto negados por diversos países. Samia soube que membros de sua família e amigos, que estavam no Líbano, tinham conseguido o visto para o Brasil. Ela ligou para uma prima, que embora tenha conseguido o visto brasileiro, optou em tentar, mais uma vez, viajar para a Europa ocidental. Essa prima, no entanto, colocou-a em contato com outro familiar, que já estava no Brasil. O primo, que vivia em São Paulo, informou sobre o processo de refúgio, as comunidades árabes locais, as mesquitas e as oportunidades de trabalho que a cidade oferecia. Diante da alta qualificação do casal, decidiram, no entanto, viver no Rio de Janeiro onde, face à visibilidade da Copa do Mundo (2014) e Jogos Olímpicos (2016), teriam maiores chances de emprego. Ficaram, contudo, apenas oito meses na cidade. Através de contatos familiares, Khaled conseguiu uma posição de trabalho em São Paulo, para onde se mudaram.

Conheci Samia e sua família em 2016, no Rio de Janeiro, e, em 2017, nos reencontramos em São Paulo. Samia sugeriu que participássemos de um evento para refugiados, promovido por diversas organizações humanitárias, em parceria com órgãos públicos da cidade de São Paulo, setores privados e instituições confessionais. Samia compareceu ao evento em resposta ao convite de amigos que ela fez na Mesquita que frequentava em São Paulo. Eles trabalhavam como voluntários em uma associação islâmica vinculada à Mesquita.

Samia contou que frequentava apenas episodicamente a mesquita em Damasco. Quando deixaram a Síria, depois do conflito, ela e seu marido começaram a ir com regularidade à mesquita em Amã e, depois, em São Paulo. Samia disse que, diferente de Khaled, não tinha o hábito de ir à mesquita ou rezar diariamente em sua casa. Porém, com o início do conflito sírio, e fora da Síria, passou a se sentir conectada à religião: “passar pelo que o profeta Mohamed passou, me conectou ao islã” (Samia, entrevista, junho de 2017). A experiência da migração forçada (*hijra*, quando o profeta deixa Meca em direção à Medina), em decorrência do conflito sírio, aproximou Samia da religião e das comunidades muçulmanas em Amã e em São Paulo. As redes de relações ligadas à mesquita foram importantes para o estabelecimento de Samia e Khaled nas duas cidades.

Realizado em um amplo espaço público, o evento em São Paulo tinha um caráter informativo sobre o tema do refúgio e dos direitos humanos e contava com voluntários e trabalhadores humanitários do ACNUR, da Caritas Arquidiocesana de São Paulo, e das ONGs *I know my Rights* – IKMR e Instituto de Reintegração do Refugiado – ADUS, entre outras organizações. Os trabalhadores humanitários informavam nas diversas

tendas distribuídas no espaço do evento sobre os direitos dos refugiados, de mulheres e crianças. Voluntários vinculados às organizações distribuíam panfletos e outros materiais informativos. Em uma dessas tendas, conheci Joana, que trabalhava formalmente em uma das organizações presentes no evento, e duas voluntárias. Joana ocupava uma posição de liderança em sua organização, tinha experiência internacional de trabalho humanitário, curso superior completo e pós-graduação. As voluntárias cursavam o último período de seus cursos de graduação e já tinham uma prévia experiência de trabalho voluntário em outras organizações. Todas elas falavam inglês e viviam em bairros de classe média da cidade de São Paulo.

Em uma das barracas de alimentação do evento, entrevistei Joana e as voluntárias, enquanto tomávamos café. Joana começou a entrevista me explicando sobre o seu trabalho e o papel de sua organização no evento. Depois, passou a falar sobre as “mulheres sírias” de forma mais específica, a partir da experiência de Samia. Joana e uma das voluntárias conheceram Samia na ocasião de um outro evento realizado por suas organizações, mas dirigido especificamente a mulheres e crianças refugiadas.

Joana descreveu Samia como uma mulher “tradicional” e afirmou que sua “cultura tradicional” era um “problema” para a “integração” dela à sociedade brasileira. Ela repetiu isso por diversas vezes, enquanto as voluntárias balançavam suas cabeças demonstrando aprovação. Diante da pergunta, o que significa “tradicional”? Joana respondeu: “Samia parece do tempo da minha avó, não como minha avó, porque a minha avó trabalhava. [...] Ela é muito tradicional” (Entrevista em junho de 2017). As voluntárias realçaram que Samia era até mesmo mais “conservadora” e “religiosa” do que as outras mulheres muçulmanas presentes no evento e que vestiam calças jeans justas ao corpo, blusas de tecido mais fino com mangas sete oitavos e *hijabs* coloridos. Distintamente, Samia vestia uma saia longa e folgada, blusa de gola rolê de manga longa, colete comprido, touca e *hijab* em uma combinação monocromática com diversas tonalidades de preto e cinza. Joana seguiu me explicando que a “cultura muçulmana” e a “cultura árabe” não permitiriam às mulheres “terem liberdade [...]”. Eles são muito tradicionais” (Entrevista em junho de 2017).

Embora não conhecesse Khaled, Joana atribuía ao marido de Samia a razão pela qual ela não se interessou por uma oportunidade de trabalho oferecida. Na ocasião em que se conheceram, Joana ofereceu a Samia sua colaboração para que encontrasse uma posição de trabalho no contexto de um programa de emprego. Elas conversaram pessoalmente e, depois, trocaram mensagens através do aplicativo WhatsApp. Joana argumentou que, a princípio, Samia estava interessada na proposta de emprego, pois enviou o seu currículo. Alguns dias depois, no entanto, não respondeu às sucessivas mensagens enviadas pela voluntária da

organização na qual Joana trabalhava e, por fim, respondeu que não estava interessada. Para Joana e a voluntária, o marido de Samia a levou a desistir de concorrer à vaga de emprego. Essa suposição baseava-se na ideia de que a família de Samia era “muito tradicional”<sup>9</sup>. Joana seguiu sua fala, sempre com a concordância gestual das voluntárias, reafirmando a “cultura tradicional” de Samia e das “mulheres muçulmanas”, que “usam véu e ficam em casa”. Joana parecia muito incomodada por Samia perder uma oportunidade não apenas de emprego, o que não era fácil de encontrar, mas também uma maneira de se aproximar mais efetivamente da sociedade paulistana.

Perguntei para Samia sobre a proposta de trabalho que lhe foi feita por Joana. A vaga de auxiliar administrativo, para uma jornada de trabalho de 44 horas semanais, correspondia ao valor do piso nacional para a categoria profissional e o processo de seleção envolveria a análise de currículo e uma entrevista. Samia não participou da seleção e justificou seu desinteresse. Ela mencionou diversos elementos para sua decisão, porém os mais significativos em sua perspectiva tinham a ver com o seu filho de 3 anos. Um argumento era o longo tempo que ficaria afastada dele. Ela me explicou que, aceitando a proposta de emprego, estaria ausente de sua casa por quase 13 horas, considerando o tempo da jornada de trabalho, de 9 horas, e do deslocamento diário (casa-trabalho-casa), de 2 horas e 30 minutos. Outro argumento é que o valor do salário, considerando o seu orçamento familiar, não permitiria pagar uma mensalidade pré-escolar. Samia já sabia que não conseguiria uma vaga na rede pública de creche. Ao procurar o ensino pré-escolar assim que chegou em São Paulo, ela foi informada de que a demanda de vagas na sua região de moradia era muito alta e não conseguiria realizar a matrícula naquele mesmo ano.

Samia não encontrou informação, quando procurou assistência, sobre o acesso à educação pré-escolar, escolas bilíngues e revalidação de diploma. Ela argumentou que os problemas relativos às desigualdades de gênero e relações de poder envolvidas nas relações familiares pareciam ser o foco das trabalhadoras humanitárias. Uma das voluntárias mencionadas acima enviava com regularidade material de campanhas de combate à violência de gênero para Samia através do Whatsapp. Em tom de reclamação, ela me mostrou em seu telefone o histórico de comunicação com a voluntária, e comentou:

Eu já apaguei, mas você ainda pode ver o que ela sempre me envia. Talvez ela pense que eu sofro violência, porque eu uso hijab, não sei [...]. Eu tive professoras na Síria e colegas de turma que achavam que meu pai me obrigava a usar o hijab [...]. Agora acham que é o [...] [Khaled]? [...] Mas ela [a voluntária] não me respondeu se a universidade dela poderia validar o meu diploma (Entrevista em outubro de 2017).

As primeiras mensagens foram recebidas sem problemas, como a da campanha da ONU “Dia laranja pelo fim da violência sexual contra

mulheres e meninas”. Porém, Samia passou a ficar incomodada diante das mensagens que abordavam exclusivamente a violência de gênero e a ausência de respostas consistentes em relação às suas demandas.

Para Samia, seu vestuário, cultivado como uma forma de alcançar a *al-haya*, um sentimento descrito como de modéstia e timidez entre muçulmanos, não poderia ser visto como “não moderno”. Samia não relacionava modernidade à secularização (*almana*) e questionava o projeto modernizante do feminismo das agentes humanitárias e do regime sírio. Ela lembrou que Asma Al-Assad, mulher do presidente, adotava um vestuário notadamente secular e era uma referência internacional de estilo e elegância. Asma Al-Assad foi eleita, em 2008, pela revista francesa Elle, como “a primeira-dama mais bem vestida do mundo”, à frente de Carla Bruni e Michelle Obama<sup>10</sup>. Com ironia, Samia observou que,

Enquanto o regime torturava e assassinava crianças no sul do país, a revista Vogue escreveu um artigo bajulador para Asma. Asma é um exemplo de modernidade? [...] Ela usa roupas de grifes internacionais, mostra as pernas, os braços [...] e assassina o seu próprio povo (Entrevista em outubro de 2017).

Asma Al-Assad estudou em escola anglicana e se graduou em uma universidade na Inglaterra, onde nasceu em 1975. Filha de um médico cardiologista e de uma diplomata em Londres, ambos sírios, Asma se casou com Bashar, em 2000, mesmo ano em que ele se tornou presidente. A primeira dama é uma mulher educada, muçulmana sunita e secular cuja imagem reforça os princípios modernizantes do regime sírio. As mulheres e/ou a família foram e ainda são usadas para representar simbolicamente o progresso e a tradição cultural das sociedades em todo o Oriente Médio (RABO, 1996, p. 156).

## AGÊNCIA E AS “MULHERES QUE USAM VÉU E FICAM EM CASA”

A imagem da mulher síria sem decote, de *hijab* e oprimida por sua “cultura tradicional” corresponde a um estereótipo que, como o texto mostrou, foi reproduzido por trabalhadoras humanitárias, que ocupavam posições seniores na estrutura burocrática de suas organizações. Como Michael Herzfeld argumenta, “os estereótipos são produzidos no topo” (1992, p. 71). Embora o uso e difusão de estereótipos sejam frequentemente atribuídos ao discurso popular, Herzfeld (1992) mostra como eles são mobilizados pelos estados e atores burocráticos.

O projeto modernizante do partido *Ba'ath*, o único a governar a Síria desde a década de 1960, também mobilizou o estereótipo da mulher síria de *hijab* e oprimida por sua cultura patriarcal<sup>11</sup>. Segundo Annika Rabo, iniciativas, como os grupos de estudos para mulheres adultas, organizados pelo Sindicato das Mulheres, controlado pelo *Ba'ath*, são instrumentos importantes para ensinar as mulheres a “se livrarem das



atitudes tradicionais” (RABO, 1996, p. 160). No discurso oficial do partido *Ba'ath*, a sociedade deve se “modernizar” e a mulher tem um papel importante nesse processo. A ideologia do partido enfatizou a similaridade inerente entre homens e mulheres através do sufrágio, políticas educacionais e oportunidades de emprego<sup>12</sup>. A retórica oficial defende que homens e mulheres, lado a lado, devem construir uma nação nova e desenvolvida para o bem de todos (RABO, 1996, p. 157). No entanto, como argumenta Deniz Kandiyoti, para nacionalistas no Oriente Médio que criaram um feminismo de estado, a reclusão das mulheres teve de ser abolida, porque as mulheres reclusas eram “um recurso nacional desperdiçado” e não porque tinham direitos iguais:

Uma aliança nacionalista/feminista de homens e mulheres progressistas produziu um novo discurso sobre as mulheres e a família, predominantemente em um tom instrumental. O analfabetismo, a reclusão e a prática da poliginia das mulheres não foram combatidas apenas porque restringiam os direitos humanos individuais de metade da população, mas porque criavam mães ignorantes, parceiros superficiais, uniões conjugais instáveis e membros preguiçosos e improdutivos da sociedade” (KANDIYOTI, 1991, p. 10).

Nos discursos do feminismo de estado e das trabalhadoras humanitárias, o véu islâmico é um símbolo da opressão feminina e o trabalho, por sua vez, é um símbolo de modernidade e indicador da liberdade das mulheres. Ambos discursos não reconhecem a agência feminina (MAHMOOD, 2005) em mulheres que “usam véu e ficam em casa”, para usar a frase de Joana para se referir a Samia.

Os discursos humanitários apresentados não reconhecem a própria existência de mulheres cuja imagem desafia uma determinada construção discursiva sobre a “mulher síria refugiada”. Na tentativa de explicar os principais problemas enfrentados pelos refugiados, relatórios de organizações humanitárias também tratam as mulheres sírias como um todo unificado, sem referência a classe, educação ou outros fatores relevantes. Os relatórios (OXFAM AND ABAAD, 2013, p. 14; WOMEN’S REFUGEE COMMISSION, 2014, p. 01; BUECHER; ANIYAMUZAALA, 2016, p. 4) devem ser questionados, por exemplo, ao enfatizarem que apenas os homens eram os provedores de suas famílias. Essa narrativa não se aplica a todas as mulheres sírias e deve ser contextualizada com base em diferentes critérios de pertencimento social e cultural.

A classe social, assim como o valor atribuído ao trabalho (SALAMANDRA, 2004; HIJAB, 1988), tem um papel importante no que se refere ao exercício de uma atividade remunerada. Randa trabalhou como atendente de bar, operadora de telemarketing e professora de inglês e árabe. Com o dinheiro de seu trabalho, ela sustentava sua família no Brasil. A mãe de Randa, entretanto, nunca trabalhou. Ela nasceu no seio de uma família abastada e, mesmo diante do declínio econômico familiar, recusou-se a fazê-lo. Para Randa, sua mãe não aceitava trabalhar

porque tinha “mentalidade de elite”. A mãe de Randa também usava decote, de modo que o fato dela não trabalhar não poderia ser facilmente atribuído à sua “cultura tradicional”.

Nadia Hijab (1988, 2001) mostra que a classe social e as condições de trabalho devem ser consideradas, antes de se atribuir exclusivamente à cultura a razão pela baixa participação de mulheres sírias no mercado de trabalho. Hijab (1988) argumenta que as mulheres de níveis socioeconômicos médios eram bastante privilegiadas. Elas trabalhavam no setor público, que, no mundo árabe, oferece as “carreiras mais valorizadas e respeitáveis para as mulheres, tanto em termos de segurança no emprego quanto porque a natureza do trabalho não é manual” (1988, p. 88). Nesse caso, as mulheres estavam ansiosas por aproveitar a oportunidade de trabalhar para satisfazer as necessidades econômicas. Esse não era necessariamente o caso de mulheres de origens socioeconômicas mais baixas.

As entrevistadas solteiras planejavam deixar o emprego quando se casassem. No entanto, muitas mulheres que saíram da fábrica depois do casamento, descobriram que tinham de voltar devido à pressão econômica. As mulheres casadas estavam determinadas que seus filhos teriam uma educação para não acabar como elas. Elas foram forçadas a empregos cansativos e mal pagos por causa da necessidade econômica severa. Nesses empregos elas não encontravam satisfação e respeito da sociedade (HIJAB, 1988, p. 88-89).

O motivo pelo qual Samia não quis participar do processo seletivo para uma vaga do Programa de Apoio para a Recolocação dos Refugiados tinha a ver com um conjunto de fatores, como a baixa remuneração e a ausência de vaga em uma creche para seu filho. A abordagem de “culpar o Islã” por manter as mulheres fora do mercado de trabalho ignora o fato de que muitos problemas enfrentados por essas trabalhadoras são, em geral, compartilhados em todo o mundo<sup>13</sup>. Nesse sentido, não é possível atribuir ao peso da tradição a não inserção de Samia no mercado de trabalho paulistano. De outra forma, entretanto, ela participava desse mercado.

Nadia Hijab (2001, p. 41) desafia a suposição comum de que as mulheres no mundo árabe não trabalham. Hijab argumenta que o trabalho está fortemente localizado em áreas onde é “invisível”, principalmente na agricultura, em empresas familiares, na economia doméstica e em outros locais da economia informal. As preocupações comerciais no mundo árabe são administradas por uma família e é dado como certo que os chefes nomearão, ou ajudarão a nomear, membros da família em empregos remunerados, assim como os funcionários públicos procurarão avançar na nomeação de familiares em seus próprios departamentos ou em outros departamentos. Nas áreas rurais, a subsistência da família depende do trabalho de todos os seus membros – marido, esposa e filhos – no campo ou no processamento de alimentos e outras atividades

relacionadas à agricultura. O mesmo acontece com as pequenas empresas familiares nas áreas urbanas (HIJAB, 1988, p. 12; QUATAERT, 1991, p. 163).

A invisibilidade do uso da força de trabalho das mulheres também aparece nos discursos familiares. Mary Chamie (1985, p. 99) observou, ao citar uma pesquisa sobre a participação das mulheres na força de trabalho na Síria, que ao perguntar inicialmente aos homens se suas esposas trabalhavam, uma grande proporção respondeu que não. Quando a pergunta foi reformulada para “Se sua esposa não o ajudasse no seu trabalho, você seria forçado a contratar um substituto para ela?”, a esmagadora maioria respondeu que sim (1985, p. 99). Este é o caso de Samia, que atuava como assistente de seu marido, dividindo seu tempo entre esse trabalho e os cuidados com a família.

Samia tinha planos profissionais e reclamou que, em Damasco, não havia perspectiva de trabalho. Ela desejava migrar para um país de primeiro mundo, como o Canadá, onde ela poderia encontrar condições para construir uma carreira. Samia se dizia diferente das mulheres da família de seu marido, membro da elite damascena, que quando faziam universidade ou trabalhavam, era apenas como uma forma de atrair maridos. Christa Salamandra (2004) argumenta que a maioria dos empregos abertos às mulheres em Damasco, por mais prestigiados que sejam, não pagam o suficiente para permitir que as mulheres se tornem economicamente autossuficientes. Os empregos são vistos como medidas temporárias no caminho para o casamento ou posteriormente como renda suplementar. “Para as jovens solteiras, os empregos são principalmente um local de exibição, cujo objetivo final é garantir um futuro de sucesso na esfera privada, e não na pública” (SALAMANDRA, 2004, p. 52).

Em sua família, de refugiados palestinos, Samia mencionou um processo diferente. A maioria das mulheres desejava passar mais tempo com seus filhos, desenvolver um sentimento mais profundo de cuidado e “conectividade” (JOSEPH, 1994, p. 55) com suas famílias, entretanto, mesmo priorizando a vida familiar e doméstica, viam-se obrigadas a trabalhar fora de casa por longas horas, pois desempenhavam um papel fundamental na economia familiar. Para sua prima, que pretendia se casar muito em breve, o trabalho formal era concebido como um estorvo. Ela estava ansiosa em abandonar o trabalho mal remunerado como assistente de cozinha em um restaurante, depois do casamento. Esse trabalho também era muito pesado e, por sua história familiar, ela sabia o quanto seria exaustivo cuidar da casa, da família e ainda ter um trabalho formal. O desejo de ficar em casa não deve ser ignorado ou reduzido a uma questão de segregação das mulheres.

A pesquisa indica que é um erro considerar que as mulheres das classes populares são mais segregadas do que as mulheres urbanas e elitizadas. Para Samia, as mulheres solteiras eram muito controladas em sua família, mas, depois do casamento, e especialmente com o nascimento

dos filhos, esse controle era quase inexistente<sup>14</sup>. A família elitizada e secular de seu marido tinha uma concepção muito mais restrita dos espaços sociais em relação aos quais as mulheres poderiam circular. Annika Rabo argumenta que regras sobre interação entre homens e mulheres podem ser menos rigorosas nas áreas rurais (RABO, 2008, p. 134). As mulheres de elite em Damasco, no entanto, encontram oportunidades, ainda que mais limitadas de interação, como os espaços semi-públicos das academias de ginástica. O contato físico era possível desde que ocorresse discretamente (SALAMANDRA, 2006, p. 154-155). Esta literatura, assim como os dados reunidos, contrasta com o discurso de que o maior desafio enfrentado por mulheres e meninas sírias para terem acesso a recursos básicos e serviços especializados é “devido à sua capacidade limitada de sair de casa sem um membro da família masculino” (OXFAM AND ABAAD, 2013, p. 3). Ao abordar o tema da segregação, mobilidade e interação social entre mulheres sírias refugiadas na Jordânia, o relatório de Oxfam e Abaad não faz referência às forças políticas e econômicas locais e globais e seu impacto desigual na vida das mulheres.

O pressuposto de que o principal desafio das mulheres no contexto de refúgio se relaciona à sua própria cultura informa os discursos humanitários apresentados. Estes, por sua vez, reproduzem visões sobre a “cultura” de mulheres muçulmanas e árabes, questionadas em *Orientalismo* (SAID, 1978). Tais visões produzem e informam pensamentos binários como Oriente versus Ocidente e bárbaro versus civilizado, e ocultam interesses econômicos e políticos bastante específicos. A maneira como, no mundo pós-colonial, “as mulheres se tornaram símbolos poderosos de identidade e visões da sociedade e da nação” (ABU-LUGHOD, 1996, p. 03) foi amplamente problematizada na antropologia. O uso do véu tem uma centralidade nessas visões. Em geral, os argumentos se apresentam sob o prisma da liberdade, como a ideia de que o uso significa uma libertação da hegemonia dos códigos culturais ocidentais ou uma forma de se opor ao estado secular opressor que promove, como no caso Sírio, um feminismo de estado<sup>15</sup>. Saba Mahmood (2005) oferece uma perspectiva notadamente diferente para se pensar o uso do véu.

A etnografia de Mahmood nas mesquitas do Cairo, em um movimento conservador de mulheres, mostrou a força de uma nova concepção de agência, uma agência devota que foge à dicotomia subordinação e resistência. Mahmood defende uma separação entre a noção de agência e a de resistência como um passo fundamental para se pensar as formas de vontade e política que não se adequam às normas seculares e liberais feministas. “Quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que se poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projetos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica excede a entelúquia das políticas liberatórias” (MAHMOOD, 2005, p. 14). A perspectiva de Mahmood amplia a capacidade para compreender e interrogar as mulheres cujo sentido de *self*, aspi-

rações, projetos e desejos, incluindo o de submissão a uma autoridade reconhecida, foram configurados no seio de tradições não liberais.

O uso do véu para Samia e outras interlocutoras não pode ser compreendido, tal como no discurso da trabalhadora humanitária, como expressão da imposição de seu marido e família tradicional. Essa visão da mulher muçulmana e árabe como passiva e submissa, presa às estruturas da autoridade masculina, já foi amplamente questionada (MAHMOOD, 2005, p. 6). Não considero igualmente adequado pensar o véu sob o prisma da liberdade de escolha ou como uma resposta ao processo de secularização do estado sírio (RABO, 1996, p. 167). A perspectiva de Mahmood é construída a partir de questionamentos teóricos, mas sobretudo a partir de práticas cotidianas de mulheres religiosas conservadoras, que não estavam tentando escapar da tradição ou mesmo reformar a concepção religiosa de gênero. Mahmood valoriza o ponto de vista de suas interlocutoras, para as quais o uso do véu (assim como para Samia) é um exercício de modéstia e timidez (*al-haya*), uma das virtudes religiosas para os muçulmanos devotos em geral, e para as mulheres em particular. Para Samia, o uso do véu, assim como a adoção de um vestuário mais islâmico e a regularidade da oração (*salat*), relacionam-se a um processo disciplinador para a composição de um *self* virtuoso. Considerando a influência da concepção aristotélica de *habitus* no pensamento islâmico, em, por exemplo, Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) e Ibn Khaldun (1332-1406), Mahmood descreve como o *habitus* se refere a um esforço consciente para a reorientação da vontade, motivada pela concordância entre motivações internas, ações externas e estados emocionais através da prática repetida de atos virtuosos. Mahmood concebe o véu como uma prática disciplinar que constitui subjetividades devotas, reconhecendo a agência de mulheres cuja ação é voltada para a construção de um *habitus* virtuoso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo dialoga e contribui para a literatura que busca romper com uma narrativa homogênea sobre os refugiados como corpos que precisam ser salvos, problematizando certos discursos humanitários. O texto também oferece uma contribuição de caráter etnográfico à produção acadêmica sobre refugiados do conflito sírio, desafiando a imagem visual das mulheres refugiadas como eternamente vulneráveis ou oprimidas por sua “cultura tradicional”. O texto mostra que ao tratar as mulheres como um todo unificado, sem referência a classe, educação, devoção ou outros fatores relevantes, os discursos humanitários reproduzem estereótipos que reduzem a complexidade da experiência do refúgio a um “problema cultural”.

Em contraste, o artigo buscou confrontar explicações de cunho culturalista, considerando o contexto social e político sírio, a classe social

das mulheres, seus desejos e distintos projetos de modernidade. A perspectiva de Saba Mahmood (2005) tem um papel importante nesta análise, porque o seu conceito de agência é construído a partir de mulheres que não se conformam a projetos liberais e seculares. Mahmood problematiza o desejo universal de ser livre, situando a agência não somente em termos de resistência, mas como capacidades para ação alimentadas por relações concretas e específicas de subordinação.

## NOTAS

1. A categoria regime designa o governo do atual presidente da Síria, Bashar al-Assad, mas também se refere ao governo de seu pai, Hafez. Bashar al-Assad se tornou presidente da Síria depois da morte de seu pai, que presidiu o país de 1971 a 2000. Bashar al-Assad consolidou uma dinastia política no poder, chamada por seus oponentes de república de reis (jumlukiya) (PINTO, 2013, p. 211).
2. Disponível em: <<https://unocha.exposure.co/the-syria-crisis-in-numbers>>. Acesso em: 01 jun. 2020.
3. A Síria abrigava aproximadamente 500,000 refugiados palestinos, dos quais 149,822 viviam em um de seus nove campos oficiais (CASTELLINO; CAVANAUGH, 2013, p. 157).
4. O trabalho de campo está vinculado ao projeto de pesquisa “Religião, Espaço Público e Conflitos: Comunidades e Identidades Muçulmanas no Brasil e no Oriente Médio”, desenvolvido no âmbito do INEAC-INCT/UFF. De setembro de 2015 a setembro de 2017, a pesquisa foi financiada com bolsa de Doutor da Fundação Casa de Rui Barbosa, através do Centro de Estudos em Direito e Política de Imigração e Refúgio, coordenado por Charles Gomes.
5. Comida árabe define as diversas culinárias do mundo árabe, mas aqui me refiro mais especificamente a comida da região do Levante. No Brasil, a “comida árabe” foi introduzida por imigrantes sírios e libaneses que chegaram ao país no século XIX. No entanto, a partir de sua pesquisa em Juiz de Fora, Minas Gerais, Cruz argumenta que “a comida árabe só passou a ser enfatizada pelos imigrantes e seus descendentes como diacrítico da sua etnicidade nos últimos anos, como consequência de sua mercantilização no espaço público” (CRUZ, 2016, p. 241). Kibe e esfiha são exemplos de comida árabe, bastante conhecidos do público brasileiro. Sidney Mintz lembra que certas comidas consideradas marcadores étnicos perdem esse rótulo, tornando-se, no contexto global de alimentos, o que ele chama de comidas etnicamente neutralizadas. “As comidas se tornam étnicas e também deixam de sê-lo” (MINTZ, 2001, p. 35).
6. A participação em duas edições do curso de “Curso de Verão: refúgio em uma perspectiva global” (2015 e 2016) viabilizou o contato com atores da gestão do refúgio, como funcionários e voluntários da Caritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro e de São Paulo, do Alto Comissariado das Nações Unidas para refugiados ACNUR e do Comitê Nacional para Refugiados – CONARE. As entrevistas certamente foram possíveis considerando minha posição como pesquisadora visitante da FCRB.
7. Todos os nomes de interlocutores utilizados correspondem a pseudônimos.



8. O discurso de Maria corresponde às descrições de Roberto Kant de Lima (2010) para os atores que atuam no controle social de tradições jurídicas fundadas na desconfiança e suspeição.
9. O dossiê da revista Al-Raida faz uma leitura crítica do gênero masculino. Por exemplo, Samira Aghacy (2004) problematiza a figura monolítica do homem muçulmano e árabe que oprime a mulher e lhe nega o acesso a seus direitos.
10. Asma Assad venceu o concurso da Revista Elle “Femmes politiques: qui est la mieux habillée? Disponível em: <<http://www.alarabiya.net/articles/2008/12/07/61557.html>>. Acesso em: 01 jun. 2020.
11. O governo de Hafiz (1970-2000) criou políticas que visavam à secularização da sociedade síria. Bashar deixou claro que seguiria os passos seculares de seu pai. Contudo, tomou como uma de suas primeiras decisões executivas a revogação do decreto de 1982, que proibia o uso do véu por meninas e mulheres em qualquer parte do sistema educacional do país. A revogação da proibição sinalizou uma disposição explícita do regime sírio em abrir a esfera pública secular a uma visão islâmica da sociedade (KHATIB, 2011, p. 1).
12. As mulheres sírias atualmente estão representadas na maioria das profissões e foram incentivadas a atuar em áreas da medicina, farmácia e engenharia. Elas têm um perfil de emprego mais próximo ao das mulheres do antigo bloco socialista do que o das mulheres na Europa Ocidental (RABO, 1996, p. 160).
13. Valentine Moghadam (2013, p. 4) argumenta que a região do Oriente Médio e Norte da África não figurou com destaque na literatura sobre mulheres em desenvolvimento (WID) e gênero e desenvolvimento (WID), em parte por causa de uma percepção comum de que fatores religiosos e culturais moldam a vida das mulheres mais do que os econômicos. Para ela, o Islã não é nem mais nem menos patriarcal do que outras religiões importantes, como o hinduísmo e outras duas religiões abraâmicas, o judaísmo e o cristianismo.
14. Agradeço a sugestão do(a) parecerista em relação ao texto de Enid Schildkrout (1978), desenvolvido a partir de seu trabalho de campo com os hausa, na Nigéria. Schildkrout argumenta que os papéis sexuais na sociedade hausa não poderiam ser definidos como o são sem as crianças desempenhando certos papéis que são distintos e complementares aos papéis adultos. As crianças são cruciais, por exemplo, para manter a instituição da regra de segregação física entre os sexos na idade adulta (purdah) (SCHILDKROUT, 1978, p. 114).
15. Annika Rabo (1996, p. 167), por exemplo, considera o uso do véu como uma manifestação política clara contra o Estado e o Partido Ba'ath. “Ao usar o hijab moderno, as mulheres estão protestando contra a atual situação política. Na Síria, a linguagem do véu é uma linguagem de protesto silencioso”.

## BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila. *Remaking women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- ACNUR. *Global Trends, Forced Displacement in 2018*. 2018. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/5d08d7ee.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- ADLER-NISSEN, Rebecca; ANDERSEN, Katrine; HANSEN, Lene. Images, emotions, and international politics: the death of Alan Kurdi. *Review of International Studies*, n. 10, p. 1-21, 2019.

AGHACY, Samira. What about masculinity? *Al-Raida*, v. 21, n. 11, p. 104-105, 2004.

AGIER, Michel. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. David Fernbach, Cambridge, UK: Polity, 2011.

BOLONGARO, Kait. *Palestinian Syrians: Twice refugees*, 2016. Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/03/palestinian-syrians-refugees-160321055107834.html>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BUECHER, Beatrix; ANIYAMUZAALA, James. *Women, Work and War: Syrian Women and the Struggle to Survive Five Years of Conflict*. 2016. Disponível em: <[https://insights.careinternational.org.uk/media/k2/attachments/CARE\\_Syria-women-work-and-war-report\\_2016.pdf](https://insights.careinternational.org.uk/media/k2/attachments/CARE_Syria-women-work-and-war-report_2016.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2020.

CASTELLINO, Joshua; CAVANAUGH, Kathleen. *Minority Rights in the Middle East*. Oxford: Oxford Press, 2013.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria*. 2011. 268 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

CHAMIE, Mary. Labour Force Participation of Lebanese Women. In: NARS, Julinda Abu; KHOURY, Nabil F.; ASSAM, Henry T. (Orgs.). *Women, Employment, and Development in the Arab World*. Berlin: Mouton, 1985.

COLSON, Elizabeth. Imposing Aid: The Ethnography of Displacement and its Aftermath. *Kroeber Anthropological Society*, v. 100, n. 1, p. 154-167, 2011.

CONARE. *Refúgio em números*. 4. Ed. 2019. Disponível em: <[https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros\\_versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf](https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros_versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2020.

CRUZ, Rodrigo Ayupe. A importância da comida na construção da etnicidade Árabe em Juiz de Fora. *Antropolítica*, n. 40, Niterói, p. 230-251, 2006.

FACUNDO NAVIA, Angela. *Êxodos e refúgios: Colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil*. 2014. 405 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FASSIN, Didier. *La Raison Humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Hautes études, Paris, Éditions de l'EHESS (avec Le Seuil/Gallimard), 2010.

FASSIN, Didier. *Didier Fassin*. Entrevistado por Débora Diniz (Org.), Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

HAMID, Sonia C. *(Des) Integrando Refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. 2012. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília. 2012.

- HAMID, Sonia C. “Integrando” refugiados: discursos e práticas de gênero na gestão de palestinos no Brasil. In: FACUNDO NAVIA, Angela; HAMID, Sonia; MUNEM, Bahia; GOMES, Charles. *Pessoas em movimento: práticas de gestão, categorias de direito e agências*. Rio de Janeiro: FCRB/7Letras, 2019.
- HARRELL-BOND, Barbara. *Imposing Aid: Emergency Assistance for Refugees*. Oxford University Press, 1986.
- HARRELL-BOND, Barbara. Can humanitarian work with refugees be humane? *Human Rights Quarterly*, v. 24, n. 1, p. 51–85, 2002.
- HERZFELD, Michael. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- HIJAB, Nadia. *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HIJAB, Nadia. Women and work in the Arab world. In: JOSEPH, Suad; SLYMOVICS, Susan. *Women and power in the Middle East*. Philadelphia: Library of Congress, 2001.
- JOSEPH, Suad. Brother/sister relationships: Connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist*, v. 21, n. 1, p. 50-73, 1994.
- KANDIYOTI, Deniz. *Women, Islam and the State*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, v. 2, p. 25-51, 2010.
- KEDDIE, Nikki R., BARON, Beth. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- KHATIB, Line. *Islamic Revivalism in Syria: The rise and fall of Ba’thist secularism*. London e Nova York, Taylor & Francis Group Routledge, 2011.
- LIAMPUTTONG, Pranee. *Researching the Vulnerable: A Guide to Sensitive Research Methods*. London: SAGE Publications, 2007.
- LOKOT, Michelle. Blood doesn’t become water? Syrian Social Relations during Displacement. *Journal of Refugee Studies*, p. 1-22, dez. 2018.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- MALKKI, Liisa. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 1, p. 24-44, 1992.
- MALKKI, Liisa. Refugees and Exile: From ‘Refugee Studies’ to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 495-523, 1995.
- MANFRINATO, Helena Moraes. Dos quadros de guerra à participação: notas sobre a jornada do refúgio palestino em São Paulo. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 25, p. 421-436, 2016.

MINTZ, Sidney. Comida e Antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, out. 2001.

MOGHADAM, Valentine. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993.

MOGHADAM, Valentine. Women, work and family in the Arab region: Toward economic citizenship, *DIFI Family Research and Proceedings* 2013. Special issue on “Protecting the Arab Family from Poverty: Employment, Social Integration and Intergenerational Solidarity”. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5339/difi.2013.arabfamily.7>>. Acesso em: 05 jun. 2020.

NOBEL WOMEN’S INITIATIVE. Meet Milia Eidmouni, Syria. 2016. Disponível em: <<https://nobelwomensinitiative.org/meet-milia-eidmouni-syria/>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

OXFAM AND ABAAD. *Shifting Sands: Changing Gender Roles among Refugees in Lebanon*. Oxfam International, 2013. Disponível em: <<http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/shifting-sands-changing-gender-roles-among-refugees-in-lebanon-300408>>. Acesso em: 10 jan. 2020.

PINTO, Paulo G. Hilu. Syria; AMAR, Paul; PRASHAD, Vijay (Orgs.). *Dispatches from the Arab Spring: Understanding the New Middle East*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

PINTO, Paulo G. Hilu. The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict. In: HASHEMI, N. and POSTEL, D. (Orgs.). *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst & Company, 2017. p. 123–142.

QUATAERT, Donald. Ottoman Women, households, and textile manufacturing 1800-1914. In: KEDDIE, Nikki R.; BARON, Beth (Orgs.). *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.

RABO, Annika. Gender, State and Civil Society in Jordan and Syria. In: HANN, C.; DUN, E. (Orgs.). *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge Ltd, 1996. p. 155–177.

RABO, Annika. Doing Family: Two cases in contemporary Syria. *Hawwa*, v. 6, n. 2, p. 129-153, 2008.

SA’AR, Amalia. Lonely in your firm grip: Women in Israeli-Palestinian families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 7, n. 4, p. 723-739, 2001.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

SALAMANDRA, Christa. *A New Old Damascus: Authenticity and Distinction in Urban Syria*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

SALAMANDRA, Christa. Chastity Capital: Hierarchy and Distinction in Damascus. In: KHALAF, S.; GAGNON, J. (Orgs.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi Books, 2006. p. 152-162.

SCHILDKROUT, Enid. Age and gender in Hausa Society: Socio-economic roles of children in Urban Kano. In: LA FONTAINE, J. S. (Org.) *Sex and Age as principles of social differentiation*. London: Academic Press, 1978.

SCHIOCCHET, Leonardo. Integration and Encounter in Humanitarian Tutelage. In: KOHLBACHER, Josef; SCHIOCCHET, Leonardo (Orgs.). *From Destination to Integration: Afghan, Syrian And Iraqi Refugees in Vienna*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2017.

UNHCR. *Woman Alone: Fight for survival by Syria's Refugee Women*. 2014. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/ar/53bb8d006.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

WOMEN'S REFUGEE COMMISSION. *Unpacking Gender: The Humanitarian Response to the Syrian Refugee Crisis in Jordan*. 2014. Disponível em: <<https://womensrefugeecommission.org/resources/gender-issues/985-unpacking-gender-the-humanitarian-response-to-the-syrian-refugee-crisis-in-jordan>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

SUBMETIDO EM: 18/06/2020  
APROVADO EM: 20/08/2020

# DA LIBERDADE DE ISADORA: CIRCUITOS AFETIVOS ENTRE *CRISES*, POLÍTICAS E FRONTEIRAS

*ISADORA'S FREEDOM:  
AFFECTIVE CIRCUITS BETWEEN CRISES, POLICIES  
AND BORDERS*

**Jullyane Carvalho Ribeiro**

*jullyaneribeiros@gmail.com*

Doutoranda em Ciências Sociais pela

Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP).

Pesquisadora discente do Núcleo de Estudos de Gênero PAGU/UNICAMP.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4571-080X>

## RESUMO

Decorrente da minha pesquisa de doutorado, que aborda o governo das mobilidades e dos afetos das/entre as pessoas refugiadas na cidade de São Paulo, este artigo trata da justaposição entre práticas de assistência e práticas de controle em algumas das políticas destinadas a essas populações nos últimos cinco anos. Reflito, em especial, sobre a produção de *crises* e soluções administrativas alinhadas às vidas de Dora e Isadora, mãe e filha, solicitantes de refúgio provenientes de Angola. Ambas chegaram ao Brasil no ano de 2016, momento em que a complexidade de suas trajetórias e vivências foi reduzida a um *problema* a ser resolvido entre práticas assistenciais e políticas de gestão de trânsitos, destinadas às “mulheres angolanas grávidas e com filhos”. A partir das tentativas de reunir sua família, Dora depara-se com intervenções produzidas na relação entre entidades auto referenciadas como “estado” e “sociedade civil”. Atores que disputam por recursos e legitimidade no espaço de uma suposta ausência de políticas públicas. Os trânsitos de Dora e Isadora, transformados em *crise*, permitem uma reflexão sobre o momento em que aparatos de controle de fronteiras e aparatos de controle das relações familiares se sobrepõem.

Palavras-chave: fronteiras; *crises*; circuitos afetivos; refúgio.

## ABSTRACT

As a result of my doctoral research, which addresses the government of mobilities and affections among refugees in the city of São Paulo, this article approaches the juxtaposition between assistance practices and control practices in some of the policies aimed at these populations in the last five years. I reflect, in particular, on the production of *crises* and administrative solutions aligned to the lives of Dora and Isadora, mother and daughter, asylum seekers from Angola. Both arrived in Brazil in 2016, when the complexities of their trajectories and experiences were reduced to a problem to be solved between assistance practices and mobility management policies aimed at “pregnant *Angolan* women with children”. From the attempts to reunite her family, Dora is faced with



interventions produced in the articulation between entities self-referenced as “state” and “civil society”. Actors who compete for resources and legitimacy in the space of an alleged absence of public policies. The transits of Dora and Isadora, transformed into a *crisis*, allow a reflection on the moment when border control devices and artifacts for control of family relationships overlap.

Keywords: borders; crisis; affective circuits; asylum.

## INTRODUÇÃO

Dora não saía do celular. Mandava mensagens a todos os conhecidos buscando notícias de Isaías, seu marido. Concentrada no aparelho, não dava atenção a Isadora, que gritava: “mamãe, mamãe, olha só o que eu sei fazer”. E rodopiava ao som da música que saía baixinha dos alto-falantes do pátio do abrigo para migrantes: “Livre estou, livre estou/ Não posso mais segurar/ Livre estou, livre estou/ Eu saí pra não voltar...”. Desde que conheceu a animação *Frozen* da *Disney*, Isadora estava obcecada. Tinha lancheira e camiseta estampadas com a personagem do desenho e conseguiu negociar com o funcionário do abrigo que colocasse a música para que pudesse dançar, mas não sem antes derramar muitas lágrimas.

Enquanto olhava Isadora rodopiar, não pude evitar pensar na letra da música que a menina cantava a todo pulmão. Ela falava sobre *liberdade*, justamente o sentimento evocado por Dora quando me contou sobre a sua decisão de sair de Angola com a filha e sem o marido, pai da menina. Uma liberdade muito diferente daquela que cantava a personagem da *Disney*, entretanto, impulsionava a caminhada de Dora através das fronteiras. Ser livre para Dora nada tinha a ver com isolamento, ainda que ela estivesse, de certa forma, fugindo de um relacionamento, do abandono, da violência urbana e de uma espera angustiante. Em nossos encontros e conversas, no pátio, na cozinha e nos quartos da Casa do Migrante da Missão Paz<sup>1</sup>, Dora falava desse desejo por liberdade, mas também de uma angústia crescente na impossibilidade de reunir sua família.

Decorrente de minha pesquisa de doutorado, este artigo aborda a justaposição entre práticas de assistência e práticas de controle nas políticas destinadas às populações migrantes e refugiadas nos últimos cinco anos. Apresento as estratégias de vivência e os trajetos de Dora e Isadora, que chegaram a São Paulo em 2016 e solicitaram refúgio ao governo brasileiro. Analiso a busca por soluções frente a uma suposta *crise* de inchaço nos serviços de assistência com a chegada de um coletivo de “mulheres angolanas grávidas e com filhos”, pelo aeroporto de Guarulhos, momento em que a complexidade das trajetórias de mãe e filha foi reduzida a um *problema* a ser resolvido na articulação entre práticas assistenciais de abrigo e políticas de gestão de fronteiras. Dora teve seus planos de reconstrução financeira e afetiva atravessados pelas

ações humanitário/securitárias operacionalizadas em um emaranhado de projetos e políticas que enredaram “estado” e “organizações religiosas de assistência”. Nas tentativas de reunir sua família, ela deparou-se com fronteiras geográficas, sociais e as que denomino civilizacionais, produzidas por atores que disputavam recursos e legitimidade no espaço de uma suposta ausência de políticas públicas. Políticas que, a partir da intervenção nos circuitos afetivos e familiares de Dora<sup>2</sup>, tiveram o efeito de dificultar as suas estratégias de documentação e o refazer do seu cotidiano na cidade.

Na produção de uma coletividade de “*angolanas* grávidas e com filhos”<sup>3</sup>, as estratégias de vivência de Dora, Isadora e várias outras solitantes de refúgio foram empurradas para as ilegalidades. Aponto, ao longo do texto, que os efeitos dessas políticas assistenciais, a que se seguiram ações de segurança de fronteiras, denunciam técnicas de gestão que produziram uma *crise* para depois solucioná-la, configurando exercícios de intervenção sobre populações específicas. Práticas, por sua vez, atravessadas por linguagens de gênero e de raça, as quais acionaram a noção de *maternidade perigosa* como um instrumento de gestão social e de controle de fronteiras.

Prossigo com fragmentos da trajetória de Dora para apontar como delinear-se, a partir das circulações das *angolanas*, políticas pautadas na figura de governo das parcerias, o ponto nodal em que o estado faz política sem o fazer. Isso porque, de um lado, essas políticas resultam em ações de auxílio e abrigo sempre e constantemente produzidas como emergenciais e paliativas, não obstante a sua gênese em uma vontade de garantir direitos através das leis municipais para migrantes. De outro lado, elas produzem efeitos a princípio inesperados de criminalização das circulações transnacionais marcadas por gênero e raça, na porosidade das fronteiras entre práticas de documentação lícitas/ilícitas.

## ENTRE A LIBERDADE E A ESPERA: DORA E O DESEJO DE PARTIR

Dora era doceira de mão cheia e tinha uma confeitaria em Luanda. Ela dizia que os constantes assaltos a fizeram desistir do ponto. Não se conformava também com o fato de não ter *liberdade*. Com isso ela queria dizer que, além de não conseguir tocar o seu negócio sem ser ameaçada pela violência urbana, ela não podia criticar abertamente os governantes de seu país sem sentir-se ameaçada em sua liberdade política. No momento em que Dora decidiu ir embora, Angola era governada pelo mesmo presidente, José Eduardo dos Santos, já há 38 anos. Desde 2012, entretanto, é considerado pelas agências da ONU que os efeitos dos conflitos da guerra civil angolana tiveram fim. Angola teve a sua independência proclamada em 1975, após 14 anos de guerrilha antico-

lonial. Teve ainda mais 27 anos de guerra civil após conquistar a sua independência. Com toda essa carga de violência colonial e com todos os problemas advindos de uma história política e econômica conturbada, considera-se que, desde 2012, Angola é um país estável. Naquele ano, o ACNUR emitiu tratativas que culminaram na cessação do refúgio dos nacionais angolanos, incentivando políticas de repatriação voluntária para que retornassem ao país. Segundo a ONU, a população de Angola desde então, é *livre*. Não era essa, entretanto, a percepção de Dora.

Desde a emissão da tratativa do ACNUR, o refúgio é concedido a nacionais de Angola apenas em casos muito específicos. Em todo o período de campo da minha pesquisa de doutorado, não presenciei nenhum caso de aceite de refúgio de *angolanos* cujos processos acompanhei<sup>4</sup>. Pessoas provenientes de Angola, entretanto, continuavam chegando ao Brasil. A população daquele país representava a terceira nacionalidade que mais solicitou refúgio ao governo brasileiro no ano de 2016, perdendo apenas para *venezuelanos e cubanos*. Dora solicitou refúgio naquele ano. Não se considerava, entretanto, perseguida. Apenas queria essa *liberdade* de que me falava em nossas conversas. *Liberdade* cantada por Isadora em seus sonhos infantis povoados por princesas loiras. Mas o que Dora desejava, principalmente, era que sua filha tivesse “oportunidades”. Ela dizia que o preço de uma educação de qualidade em Angola era muito alto, assim como o valor dos itens básicos de vivência. Dora queria que sua filha estudasse na rede pública e tivesse um diploma brasileiro, uma formação que julgava ser muito valorizada em seu país.

Não era a primeira vez que Dora visitava São Paulo, entretanto. Ela já havia estado na cidade outras duas vezes anteriormente àquele ano de 2016. Ela tinha costume de viajar com sua irmã, Rita, que comprava roupas e acessórios como brincos, pulseiras e colares na rua 25 de março e nas lojas do Brás. Rita revendia esses itens em Luanda. As irmãs faziam propaganda das roupas *brasileiras* como produtos de qualidade e, principalmente, *sexys*, como as das mulheres das novelas, que passavam a todo momento na televisão. Dora passou então, após essas visitas, a nutrir um desejo de morar em definitivo no Brasil. O desejo apenas se materializou em uma coragem de sair, entretanto, quando Dora percebeu que seu marido não voltaria mais para casa. Isaías saiu pela porta da frente num determinado dia do ano de 2015 e, nas palavras de Dora, “nunca mais voltou”. Ela o buscou em todos os lugares. Na casa dos parentes, na cadeia, no hospital, no necrotério. Com mais de um mês do sumiço do marido, Dora oscilava entre o medo e a raiva. Temia que Isaías tivesse sido sequestrado, que fosse mais uma vítima da violência urbana, como vários outros maridos de suas vizinhas e amigas. Desconfiava, entretanto, que talvez ele tivesse simplesmente decidido ir embora, por conta própria. Quicá estivesse farto da vida doméstica, da nova realidade da paternidade. Isadora era a primeira filha do casal e desde o nascimento da menina eles brigavam muito. Sofriam também com as

dificuldades financeiras. O tempo passava. Seis meses e nada. Dora convenceu-se então do que, até aquele momento, não havia admitido para os outros e tampouco para si mesma: o marido simplesmente a tinha abandonado, sem dizer nada, nem se despediu. Dora então sentiu apenas raiva, ódio. Depois de muito chorar, decidiu transformar essa cólera em coragem de sair. Se Isaías tinha ido embora, ela também o faria. Farta de viver em Luanda, dos roubos, da dificuldade financeira e buscando sua *liberdade*, ela pegou Isadora e ambas partiram para o Brasil.

Dora chegou em São Paulo com sua filha, então com cinco anos de idade, em março de 2016. A partir das informações de uma conhecida que já vivia na cidade, ela buscou a Casa do Migrante da Missão Paz, onde conseguiu abrigo. A mesma conhecida a instruiu a solicitar refúgio, “assim como todo mundo fazia”. O refúgio para Dora significava ter uma carteira de trabalho, documento que ela precisava providenciar o quanto antes, afinal era necessário alimentar Isadora, pagar um aluguel e todo o resto. Dora não reclamava da vida no abrigo. Era muito prestativa nas atividades da casa, ajudava na preparação das refeições e na limpeza. Quando lá chegou, entretanto, o ano letivo já havia começado, e não conseguiu vaga na escola ou creche para Isadora. Ficava difícil procurar emprego com Isadora a tiracolo, ainda que, naquele momento, ela se dispusesse a “fazer qualquer coisa”. Conseguiu vaga em um curso de confeitaria no Senai. Não que ela precisasse aprender a fazer doces, mas foi instruída a completar o curso, indicado por uma funcionária da Missão. Assim, teria facilitadas as suas chances de conseguir um trabalho posteriormente.

Dora surpreendeu-se, entretanto, quando, após um mês de sua estadia em São Paulo, recebeu uma mensagem de sua irmã, dizendo que Isaías tinha voltado. Ele dizia que precisou partir de repente, para trabalhar em outra cidade. Que foi tentar trazer dinheiro para casa. Dora não se convenceu com a história. Isaías suplicava para que Dora retornasse a Luanda. Dora não queria. Havia feito um plano, que estava em andamento e a todo vapor. Ia ficar em São Paulo, decididamente. Estava disposta, entretanto, não a perdoá-lo, mas a dar outra chance para que ele pudesse se reaproximar de Isadora, para que pudesse “ser um pai pra ela”. Isso se Isaías largasse Luanda e partisse para o Brasil, para viver com as duas. Ainda que tivesse muita raiva, Dora sentia que precisava de Isaías para prosseguir e construir uma vida em São Paulo. Ele poderia arrumar um trabalho e as coisas, sem dúvida, seriam mais fáceis.

Tudo combinado. Isaías não pensou duas vezes e foi até o consulado para tirar seu visto. Deparou-se, entretanto, com taxas substancialmente mais altas para solicitação dos documentos de viagem, com as quais não poderia arcar imediatamente. Quando o pôde, no mês seguinte, teve o visto negado pela representação diplomática brasileira. Não compreendeu, contudo, o motivo. Dora nunca teve nenhuma dificuldade com documentos anteriormente, nas vezes em que viajou para o Brasil com

sua irmã Rita. No dia em que Isadora rodopiava freneticamente e cantava alto sobre liberdade, Dora me dizia que já não falava com o marido havia dois meses. Ele não entrava mais nas redes sociais. O Facebook, principal forma de comunicação entre ambos desde que Dora e Isadora saíram de Angola, fora por ele abandonado. Dora não entendia por que Isaías ainda não tinha chegado a São Paulo. Sabia apenas que a sua solicitação de visto tinha sido negada na embaixada em Luanda. A última informação que teve dele foi de que tentaria pegar um voo para outro país, preferencialmente de fronteira com o Brasil. Seu plano B então era entrar no território brasileiro por terra. A sensação de abandono novamente povoava os pensamentos de Dora e preenchia os seus dias ociosos na casa, assim como a dúvida sobre as intenções e o paradeiro de Isaías. Teria ele desistido dos planos?

Dora e sua filha Isadora percorriam caminhos que não se encaixavam nas categorias classificatórias que delimitavam migrantes e refugiadas, isto é, os quais não correspondiam à separação pura entre motivações econômicas, políticas ou afetivas<sup>5</sup>. Dora queria fugir da violência urbana, que ceifava suas estratégias de vivência e a possibilidade de que seu negócio se consolidasse, além da violência política, a qual enxergava como fonte de instabilidade e como falta de *liberdade*. Dora queria também viver um lugar que já povoava sua imaginação, através das novelas e das roupas sexys que via na TV, roupas que ela revendia juntamente com sua irmã em Luanda. Desejava, ademais, deixar para trás uma mágoa e uma raiva imensas, que Isaías deixou quando saiu e “nunca mais voltou”. Assim, se a raiva foi um sentimento importante, o qual impulsionou sobremaneira a coragem de Dora, ela articulava também o medo, a falta de *liberdade*, as oportunidades perdidas.

Toda essa complexidade, entretanto, seria enquadrada em um fluxo migratório de *mulheres angolanas* definidas por sua maternidade, as quais chegaram ao país naquele ano e tornaram-se um *problema*<sup>6</sup> para os equipamentos humanitários de acolhimento geridos por organizações profissionais e por entes governamentais. A Casa do Migrante da Missão Paz, abrigo em que Dora e Isadora viveram por quase seis meses, foi um espaço importante dos nossos encontros. Mas a Missão era também, já há alguns anos, uma peça fundamental na busca por soluções para lidar com as *crises* justapostas aos deslocamentos de migrantes e refugiados para a cidade de São Paulo. Por lá circulamos, Dora, Isadora e eu, percorrendo trajetos e afetos em nossa viagem, descendo a rua do Glicério, que levava ao abrigo, e nos deixando levar por seus caminhos e pelas *crises* que se materializavam em seus pátios, em seus quartos e nas calçadas que circundavam a Igreja Nossa Senhora da Paz.

## SITUANDO OS TRAJETOS E AS CRISES

O muro frontal da Igreja Nossa Senhora da Paz tinha sua pintura em tons pastéis desgastada e repleta de pichações. A estrutura ocupava um grande terreno na rua do Glicério. O padre Bruno, que atuava na Missão desde 2010, contava que quando a igreja foi construída, a sua estrutura abrigava também uma creche para os filhos dos trabalhadores italianos que moravam nas vilas operárias. Onde anteriormente era creche, passou a funcionar a Casa do Migrante.

A região em que se localizava o edifício da igreja já há alguns anos atraía olhares e a curiosidade não apenas de quem passava por lá, mas também da mídia e do poder público. A ideia de *crise migratória* começou a ser difundida por veículos midiáticos, setores governamentais, agências internacionais, ONGs e pesquisadores a partir da entrada, a princípio, de nacionais do Haiti no território do país, estendendo-se, posteriormente, a ingressantes de outras nacionalidades, categorizados indistintamente como *africanos*, segundo atributos raciais e hierarquizações coloniais. Concomitante, a noção de uma *crise humanitária* ou *crise do refúgio* era anunciada majoritariamente pelas agências das Nações Unidas. A intensificação da guerra na Síria e os refugiados provenientes daquele país e de países vizinhos se tornaram então os protagonistas dessa narrativa. Por ora, gostaria de chamar atenção para os processos de articulação entre diversas noções de *crise* que atravessaram a pesquisa e o contexto de produção da etnografia. *Crisis* essas que demandaram uma série de posicionamentos, ações e omissões dos poderes públicos e das organizações da sociedade civil, e que tiveram populações específicas como alvo privilegiado de suas resoluções.

Algumas discussões contemporâneas sobre as *crises* buscam capturar esses processos no contexto das ex-colônias<sup>7</sup>, apontando, por vezes, a impossibilidade de se falar em *crise* em contextos pauperizados e, por outras, afirmando que em tais territórios as *crises* seriam uma constante, ao invés de eventos críticos. Essa última perspectiva mobiliza autores como Henrik Vigh (2008), o qual, em diálogo com Giorgio Agamben (2004) e Walter Benjamin (1968), fala em *crises* “endêmicas” ou “crônicas” em regiões pobres do globo. Vigh questiona a ideia de que as *crises* são eventos singulares de ruptura, os quais pressupõem, consequentemente, uma normalidade anterior. Já Achille Mbembe e Janet Roitman (1995) analisam as *crises* em termos de “regimes de subjetividade”, ou seja, de imaginários sobre a vida cotidiana ou “sistemas de inteligibilidade” a partir dos quais as pessoas fornecem sentido ao que acontece em seu dia a dia. Mbembe e Roitman apresentam também uma perspectiva crítica ao não circunscreverem as *crises* a um evento de ruptura. Não falam, entretanto, em “crises crônicas”, mas de “experiências vividas”, em que as *crises* são “dramatizadas”, institucionalizadas e perdem seu suposto caráter de excepcionalidade ao longo do tempo. Mas o que eu gostaria de enfatizar da análise dos autores é a tautologia que, em seus



termos, “explica as crises pelas crises”, em que a noção mesma de que “estamos em crise” serve a um idioma estruturador, como uma “rotinização de um registro de improvisações” vividas no cotidiano (MBEMBE; ROITMAN, 1995, p. 326).

As discussões levantadas por Achille Mbembe e Janet Roitman ressoam em um conjunto de trabalhos sobre os contextos urbanos brasileiros. Cabanes e Telles apontam que, mais produtivo do que buscar explicações gerais para “a cidade e suas crises” é aproximar-se das “tramas sociais” que configuram esses espaços. Os autores centram suas análises nos “agenciamentos da vida cotidiana” (2006, p. 15), assim como nos circuitos que articulam as vivências através das fronteiras das cidades. Podemos aproximar essa discussão aos processos de subjetivação de que fala Mbembe, como efeitos de um contexto de conformação de imaginários sobre as *crises* vividas. Essa discussão remete ainda às articulações das *crises* com as economias cotidianas, de que falam Susana Narotzky e Niko Besnier (2014). As *crises*, seguindo as pistas de Narotzky e Besnier, configuram um momento de quebra de expectativas, o qual exige uma reinvenção de si e das obrigações morais para com os outros.

Mas há ainda uma outra discussão sobre o sentido das *crises* que é importante abordar. As *crises* a que me refiro, além de modos de resignificação da vida cotidiana, são também instrumentos de intervenção sobre populações e territórios. No que se refere à sua produtividade narrativa, as *crises* estão relacionadas aos pânico morais que animam e reprimem circuitos e trajetos através das fronteiras. Sigo nesta análise as pistas de Roitman (2014). A autora propõe uma reflexão sobre o trabalho que o termo *crise* está ou não fazendo na construção de “formas narrativas”. Nesse aspecto, o termo *crise* é amplamente utilizado para qualificar mobilidades. Inúmeros estudos referem-se a “migrações de *crise*” para falar sobre trânsitos de pessoas em caráter de “emergência”, dentre eles os de refugiados. Também as variações *crise migratória* e *crise do refúgio* são amplamente utilizadas para referir-se a um momento de urgência humanitária. Trago essa reflexão porque é importante enfatizar que me refiro às *crises* não enquanto efeitos colaterais neutros dos processos histórico-econômicos, mas como, por um lado, projetos políticos que demandam e justificam ações específicas do poder público, de organizações e dos indivíduos, ou seja, técnicas de governo que se atualizam *por meio das crises* e, por outro lado, às reestruturações nos projetos cotidianos de vivência e reconstrução.

Os trânsitos de refugiadas(os) para o Brasil inserem-se tanto no contexto da produção de *crises* quanto no que se refere às vivências e projetos cotidianos. Essas mobilidades se intensificaram em um período considerado de prosperidade econômica, de grandes obras e eventos esportivos, quando o refúgio apareceu como a alternativa de regularização migratória viável/possível para pessoas provenientes de outros países do sul e ex-colônias<sup>8</sup>. Já nos últimos cinco anos, na passagem de

um período tido como de prosperidade para outro caracterizado como de *crise*, intensificam-se soluções de sustento caracterizadas por uma “transitividade permanente entre legal e ilegal”, nos termos de Birman, Leite, Machado e Carneiro (2015). Modos de agência forjados nas economias cotidianas (NAROTZKY; BESNIER, 2014) pelos não-nacionais e não mais empregáveis. É nessas estratégias que se inserem as distintas soluções às *crises* nas tramas cotidianas (PADOVANI, 2015; CABANES; TELLES, 2006) e também nas tramas institucionais (GREGORI, 2000) que se delineiam na gestão de populações pobres e *estrangeiras*<sup>9</sup>.

A ideia de que o Brasil, em especial as cidades de Rio Branco, no Acre, e a cidade de São Paulo eram alvos de uma “invasão haitiana” tornou-se muito presente a partir de 2012, ano em que esses trânsitos se intensificaram, ainda que as mobilidades de nacionais do Haiti para o Brasil, principalmente para a região Norte do país, tenham tido início aproximadamente dois anos antes (CARVALHO, 2012). Já no ano de 2015, com o prolongamento dos trânsitos, a atuação da Missão Paz se destacou com a denúncia de que ônibus com migrantes *haitianos* chegavam a São Paulo em direção aos abrigos da cidade e, tendo em vista o reduzido número de vagas, essas pessoas estariam dormindo nas dependências da igreja “de forma improvisada em corredores e salões” (FERNANDES, 2015). Naquele ano, o padre Bruno usou das suas boas relações e contatos com setores da mídia e pesquisadores das migrações para dar visibilidade ao que acontecia nas dependências da igreja e com as pessoas que chegavam a São Paulo. Ele denunciava a carência de políticas públicas de acolhimento adequadas, a superlotação dos abrigos e os casos de violência que presenciava no cotidiano das pessoas que circulavam pelos arredores da igreja.

Recordando o ano de 2010, data de sua chegada à Missão Paz, o padre conta que solicitaram atendimento os primeiros 28 nacionais do Haiti. Já em 2014, os funcionários da pastoral teriam atendido aproximadamente 4.500 pessoas de nacionalidade haitiana. Na visão do padre, a situação, “de extrema urgência”, demandava uma decisão emergencial de acolher quase 300 pessoas por noite nas dependências da igreja. Uma urgência que fazia ver, em suas palavras, a “fragilidade da política migratória do Brasil” e que colocou a Missão Paz em diálogo com várias instâncias do poder público. Sobre esse diálogo, o padre conta que mobilizou uma série de conversas e reuniões com representantes do legislativo e do executivo “cobrando também que o estado faça a sua parte”.

O estado então fez o que seria “a sua parte” na resolução da *emergência*, quando passou a articular parcerias através de convênios que envolviam a prefeitura municipal e organizações religiosas, as quais já atuavam com migrantes ou com o acolhimento de pessoas em situação de rua na cidade. Esses projetos contavam também com recursos de outros entes federativos, em especial do Ministério da Justiça. A escolha da Missão Paz, no entanto, foi de não se envolver nesses convênios. Um

envolvimento desse tipo, na visão dos padres, tiraria a sua “autonomia” no trabalho com os migrantes e refugiados, porque as estruturas que dependiam do dinheiro público para o abrigamento ficavam, em seus termos, “amarradas”. Nessa relação, na visão do padre Bruno, por medo de perder o financiamento, as organizações abririam mão da possibilidade de fazer críticas e observações relativas às ações do estado. Em 2006, uma tentativa de convênio entre a prefeitura e a Casa do Migrante durou menos de um ano. Isso porque as regras para os convênios que envolviam a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social (SMADS) e as organizações responsáveis por gerir os abrigos exigiam que os projetos acolhessem também pessoas em situação de rua, quer fossem migrantes ou não. Isso, na opinião dos padres, poderia “descharacterizar” o trabalho da organização. Além disso, a experiência de 2006 teria mostrado que a convivência entre os migrantes e refugiados e os brasileiros em situação de rua não seria assim tão tranquila. O padre Bruno entende que seriam “públicos diferentes”, os quais necessitariam de uma “pedagogia, uma atenção especial”. O *modus operandi* da prefeitura naquela situação, de recolher as pessoas das ruas durante a noite e trazê-las para o abrigo, por vezes alcoolizadas ou tendo usado outras drogas, proporcionaria um “clima muito tenso”. Além disso, obrigaria a instituição a acolher pessoas além de sua capacidade, por conta das regras do convênio. A briga então, naquele momento de entrada dos nacionais do Haiti, se dava no sentido de convencer o governo municipal de que os migrantes e refugiados necessitavam de abrigos específicos, para além das vagas já oferecidas para as pessoas em situação de rua.

O *lobby* das organizações foi efetivo. A partir do final do ano de 2014 e, principalmente, durante o ano de 2015, montou-se uma estrutura de acolhimento que previa parcerias entre a prefeitura de São Paulo e diversas organizações religiosas. O momento era favorável, considerando a relativa abertura do governo municipal, durante a gestão do prefeito Fernando Haddad, a uma interlocução com as organizações, além das tentativas de consolidação de uma Política para Migrantes na alçada da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (SMDHC) através da sua Coordenação de Políticas para Migrantes (CPMig), constante na Lei Municipal nº 15.764, de 27 de maio de 2013. Primeiramente, a prefeitura abriu um abrigo denominado “emergencial” para esses migrantes na própria rua do Glicério, em um prédio que ficava a 200 metros da Missão Paz (e que antes abrigava uma igreja da Assembleia de Deus), para acolher as pessoas que chegavam diariamente nos ônibus vindos do Acre. O abrigo era gerenciado pela CPMig. Logo depois, foi criado o Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI), administrado pela entidade conveniada do Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS), uma ONG cristã da Ordem Franciscana, em parceria com a SMADS. Com a abertura do CRAI, em agosto de 2014, e de quatro centros de acolhida (CAs), a partir de novembro daquele ano, o

abrigo emergencial do Glicério, que funcionava em espaço cedido em comodato por prazo fixo, foi desativado.

É notável que a criação de uma política específica para migrantes e refugiados no município institucionalizava o processo de administração de uma população delimitada em ato, pelos próprios processos administrativos, nas negociações entre duas esferas produzidas como separadas e que trabalhavam como “parceiras”: estado e sociedade civil. A política consolidava a formação de quadros estatais, especialistas em problemas sociais (SOUZA LIMA, 2002) no âmbito do governo municipal, ao mesmo tempo em que autorizava uma gestão há muito praticada pelas organizações religiosas. Uma gestão que, até então, e mesmo após a materialização das parcerias, era referida pelos próprios agentes das organizações como uma espécie de “tapa-buraco”, um rejunte fora do estado, mas que atuaria lá onde aquele não teria capacidade ou interesse em atuar. Assim, foi na enunciação mesma da carência de políticas que as políticas adquiriram uma configuração específica: a das parcerias.

Inúmeros trabalhos que tratam da gestão do refúgio e das políticas de acolhimento a migrantes no Brasil, produzidos na última década, vêm identificando uma carência de políticas públicas na administração das mobilidades. Nas análises, que têm o objetivo de avaliar criticamente as políticas, é suposta uma ausência do estado, em função da qual a “sociedade civil” assumiria o seu “papel”. Proponho que tais diagnósticos estão pautados em imagens verticais do estado, na expressão de Ferguson e Gupta (2002), ou seja, de um estado tomado como entidade unitária e coerente. Uma imagem que reforça a ideia de que o que ocorre no cotidiano das práticas de gestão está inscrito no registro da falta ou da falha. Quanto a essa questão, aponto que as estratégias de gestão no que se refere aos migrantes e refugiados se fazem presentes justamente na enunciação de uma ausência de políticas. Uma suposta ausência do estado que produz territórios de margem (DAS; POOLE, 2004), tidos como lugares de desordem e violência, a que corresponderiam também populações carentes de estado e de governo: populações e territórios em *crise*. É justo essa enunciação que possibilita a emergência de técnicas de intervenção materializadas nas parcerias.

Sharma e Gupta (2006), na introdução ao livro *The Anthropology of The State*, discorrem sobre as teorias “estadocêntricas”, em que o estado é tido como uma instituição de limites claros, um ator autônomo distinto da sociedade. No mesmo volume, Mitchell (2006) discute sobre a aparência do estado como uma entidade discreta, argumentando que essa construção mesma é um produto das práticas sociais cotidianas. Em sua análise, as fronteiras entre estado e sociedade civil são desenhadas a partir das práticas que os constituem, como um efeito de poder. Esse efeito-estado, *state effect*, na expressão de Mitchell é, portanto, o resultado de práticas de feitura de estado, dos entendimentos sobre o estado, assim como sobre aquilo que ele faz ou sobre o que deveria fazer

e não faz. Na resolução das *crises* a que me refiro neste artigo, essa delimitação que faz estado, sociedade civil e uma população alvo das políticas é justamente um efeito de projetos e convênios que colocam em um mesmo plano de ação as organizações religiosas, os representantes da prefeitura de São Paulo e as(os) migrantes e refugiadas(os) (estas duas categorias sim, indistintas no que se refere às políticas de acolhimento). Da parte da Missão Paz, construir um lugar de ausência do estado, ou construir-se fora do estado, é reservar um espaço de competência daquele e ao mesmo tempo definir o seu próprio espaço de atuação.

Vianna e Lowenkron (2018) chamam atenção para as formas de evocar o estado e para a produtividade dessa nomeação. Nesse sentido, falar sobre o estado que “não faz”, que “está ausente” ou que “deveria fazer” é também inscrevê-lo em malhas de produção de sujeitos e projetos políticos. A figura da *parceria* encarna disputas relativas às tecnologias de poder adequadas para atuar sobre segmentos tidos como carentes de governo, carentes de políticas públicas. O lugar da ausência é aquele que pode e deve ser disputado.

## AS EMERGÊNCIAS ENTRE O DIREITO E A CARIDADE

A solução das parcerias produziu uma tensão no que se referia à competência institucional para a administração dessas populações. A tensão se estabeleceu entre uma visão do direito e outra da caridade, em uma discussão já clássica da literatura crítica ao humanitarismo (FASSIN, 2012, 2014; MALKKI, 1996). A visão dos agentes das organizações era que a atuação mais direta da CPMig na gestão dos abrigos poderia fornecer um caráter mais “técnico” às ações, aproximando-as da linguagem dos direitos humanos. Já as ações administrativas da SMADS envolveriam um caráter mais assistencial e uma falta de sensibilidade para com as necessidades tidas como particulares desse público, em especial no que se refere às especificidades de pessoas que, na visão dos agentes, nunca tinham se visto em situação de rua, não falavam o português e desconheciam os códigos da burocracia brasileira. A tensão nesse momento se dava, portanto, em torno de quem tinha a autoridade de gestão no cotidiano. A competência formal era da SMADS, por ser a Secretaria responsável pela política de abrigamento no âmbito municipal, entretanto a população migrante e refugiada, desde a criação normativa da CPMig, passou a ser objeto de sua ingerência no município.

Nas negociações para a implementação de políticas públicas para migrantes e refugiados (produzidos ambos, no contexto de abrigamento, como uma população migrante homogênea), delineavam-se disputas pelas representações e formas administrativas mais adequadas ou legítimas (VIANNA, 2002) para esta gestão. As ações do governo municipal, em sua resposta à *crise migratória*, produziam populações tuteladas e quadros do estado destinados a geri-las<sup>10</sup>. No entanto, a ênfase

em políticas focadas nos “fluxos populacionais”, ou no trânsito em si como característica definidora dos sujeitos, tornou-se um elemento de fragilidade das políticas específicas. Nas soluções administrativas que enxergavam essas pessoas como “fluxos”, parte significativa dos sujeitos que buscavam os serviços de abrigo eram vistos como estando apenas de passagem, como pessoas que não pertenciam, demandando ações que, mesmo institucionalizadas, tinham um caráter imediatista e emergencial.

As categorias da *urgência* e da *emergência* são trabalhadas em diversas pesquisas das Ciências Sociais que têm por foco, principalmente, as populações de rua, além das vítimas da violência doméstica e familiar e do tráfico de pessoas (PISCITELLI, 2016; PISCITELLI; LOWENKRON, 2015). Daniel De Lucca (2019), em descrição e análise de um serviço da rede de atendimento à população de rua na cidade de São Paulo, aponta que a emergência, tida como um campo de intervenção voltado a situações em que está em jogo um eminente *risco*, surge entre os setores vinculados à segurança sanitária e civil e, através de processos de “mimetismo institucional”, passa a figurar mais recentemente no setor social, ou seja, em setores vinculados à assistência de populações “vulneráveis”.

Algumas das críticas mais incisivas à emergência como mecanismo de governo apontam o caráter paliativo das estratégias emergenciais, as quais não resolveriam de fato o *problema* em suas raízes profundas (LIPSKY; SMITH, 1989). Já outras críticas, ressoando, novamente, as análises de Walter Benjamin (1968) e Giorgio Agamben (2004) apontam uma espécie de “banalização” das urgências, ou a transformação do estado de exceção em regra. Didier Fassin e Paula Vasquez (2005) aprofundam essas críticas quando se referem à “exceção humanitária como regra” no contexto da *tragedia* venezuelana. A *tragedia* se deu no ano de 1999, quando chuvas intensas e deslizamentos de terra justificaram a proclamação de um estado de emergência pelo governo de Hugo Chavez, seguida da militarização das *áreas de risco*. A novidade deste caso, segundo Fassin e Vasquez, é que a exceção foi sustentada e apoiada em um sentimento solidário de compaixão pelas vítimas. A “normalização” do estado de exceção, entretanto, me interessa menos nesta análise do que a generalização de um discurso de exceção referente a determinados “eventos” tidos como *crises* a serem governados por ações e práticas “emergenciais”. Refiro-me à produtividade de governo posta a partir das narrativas da urgência, assim como alguns de seus efeitos práticos. Ou seja, nos processos de produção das *crises*, pergunto quem decide sobre o que constitui ou não uma emergência, assim como quais seriam as maneiras mais efetivas de buscar soluções para os *problemas*.

A consolidação e institucionalização de práticas que articulam “caridade” e “direitos” são sustentadas por moralidades que inserem a compaixão nas justificativas de intervenções emergenciais. Consagram, por-



tanto, uma fórmula de gestão humanitária para lidar com os refugiados. Nessa fórmula, assistência e direitos não são antagonicos e a figura das parcerias vem justamente acomodar esse híbrido. Na busca pela solução do *problema* representado pelos “novos trânsitos”, a atuação de *lobby* da Missão Paz é central, promovendo uma conexão entre os migrantes e refugiados e o “mundo público” (FELTRAN, 2008), mesmo declarando-se narrativamente fora do estado. Mais do que isso, a própria reivindicação de “estar fora” é responsável por um efeito de legitimidade de ações que se posicionam entre o campo dos direitos e o caritativo.

O cuidado e o controle, entretanto, e como nos lembra Souza Lima (2002), são dois lados de uma mesma operação. Considerando que as ações estatais estão articuladas às ações do humanitarismo e da caridade religiosa, como busquei demonstrar com a etnografia, e em um contexto em que não é mais possível apenas negar assistência ou passar ao largo do *problema*, outros artificios de gestão são também acionados no controle de populações e recursos em tempos de *crise*. Refiro-me à passagem do que se convencionou chamar de *políticas para migrantes* para um outro plano, o das *políticas migratórias*. Discuto, no próximo tópico, justamente o encontro entre ambas e as soluções produzidas como adequadas para populações provenientes de territórios considerados à margem da civilização e das pedagogias de gênero e família. Meu objetivo é analisar o momento em que o controle de fronteiras e o controle social se encontram, considerando o acionamento de linguagens de gênero e raça na busca por soluções administrativas.

## SOLUÇÕES ADMINISTRATIVAS OU O MISTERIOSO CASO DAS “ANGOLANAS GRÁVIDAS E COM FILHOS”

Dora, a *angolana* que abre esta reflexão, saiu de Luanda primeiro com sua filha Isadora, após o sumiço de seu marido Isaías. Quando este reapareceu, entretanto, e buscou seguir os caminhos de sua esposa, as condições de circulação dos nacionais *angolanos* já haviam se modificado. Os planos migratórios de Dora e Isaías sofreram um importante desvio de rota em função de uma série de ações do poder público, as quais articularam entes municipais e federais na resolução de uma situação de *crise*. Essa *emergência* ocorreu no ano de 2016, momento em que, para além das medidas de assistência e acolhimento apresentadas anteriormente, concretizadas de maneira considerada eficaz pelo município, outros expedientes de governo foram acionados. Essa *crise* se deu com a chegada das “mulheres angolanas grávidas e com filhos”, assim denominadas em diversas conversas que tive com funcionários de organizações da sociedade civil. No momento em que eu anunciava os meus objetivos de pesquisa, vários dos meus interlocutores, em especial os que trabalhavam nas organizações humanitárias, apresentavam a sugestão de que buscasse “entender o que estava acontecendo”, ou seja,

que investigasse o que estaria causando aquelas mobilidades. Achava-se no mínimo curioso que um grande fluxo – ao menos assim considerado pelos representantes do governo municipal e pelos funcionários das organizações – de mulheres grávidas e/ou com filhos pequenos, de nacionalidade angolana, estivesse chegando a São Paulo ao mesmo tempo.

Uma série de matérias jornalísticas foi veiculada pelo jornal *O Estado de São Paulo* nos dias 19 e 20 abril de 2016 sobre o assunto. A sequência trazia chamadas alarmistas, que destacavam a excepcionalidade misteriosa daquelas chegadas ao Brasil. A primeira das matérias tinha como título “Mães angolanas buscam SP e obrigam Prefeitura a criar abrigo”. A jornalista trazia a informação de que, apenas no primeiro trimestre daquele ano, 600 mulheres teriam chegado à cidade. O *boom* teria acontecido próximo ao carnaval, quando 50 *angolanas* desembarcaram em São Paulo em um único dia. A matéria alertava ainda que vinte e sete delas chegaram gestantes e que havia “casos de mães com oito filhos” (DIÓGENES, 2016).

A então Secretária Municipal de Assistência Social, Luciana Temer, se preocupava com os motivos da entrada dessas mulheres e anunciava que “Se chegar mais um grupo de 50 mulheres, não terei onde pôr”. Para entender a motivação das *angolanas*, a secretária solicitou ajuda do governo federal. A prefeitura de São Paulo acionou o Ministério da Justiça com o intuito de “investigar o fluxo de angolanas”. O Ministério da Justiça, por sua vez, então representado pelo Secretário Nacional de Justiça, Beto Vasconcelos, afirmou que a prefeitura “identificou esse fluxo migratório e a vulnerabilidade dos imigrantes que estavam chegando”, o que teria justificado a mobilização do aparato federal. O Ministério da Justiça então emitiu um alerta para o Ministério das Relações Exteriores “para que pudesse identificar qual é a conjuntura e em qual circunstância esses vistos estão sendo e foram emitidos”. O MJ pediu também apoio da Polícia Federal e da Agência Brasileira de Inteligência (Abin) em sua cruzada investigativa à motivação das mães. O objetivo da investigação, segundo Beto Vasconcelos, era “não só para fazer o levantamento de entrada e saída para tentar identificar um desvio padrão, mas para apurar eventuais ilícitos”.

Entretanto, a narrativa da ilicitude desses trânsitos não se sustentava com base no suposto aumento dos fluxos, considerando que, segundo o próprio Ministério das Relações Exteriores, não havia, desde o ano de 2013, nenhum aumento expressivo no número de vistos concedidos aos nacionais angolanos<sup>11</sup>. Ainda assim, nos três primeiros meses de 2016, tomou-se “medidas adicionais” para análise das solicitações. Mas, se o número de vistos concedidos não aumentou, quais foram então os elementos que caracterizaram aquela situação como uma *crise*? É flagrante que o problema não estava na quantidade de vistos, mas na qualidade daqueles trânsitos. Se a migração prevista até então era de homens *angolanos*, naquele momento eram mulheres “desacompanhadas” de seus

maridos e, ainda por cima, grávidas e “com 8 filhos” que chegavam à cidade.

O que destaco nesta análise são os efeitos que se seguem a ações específicas do serviço de assistência social do município de São Paulo, em sua declarada preocupação com o cuidado e acolhimento apropriado a essas mulheres. Após o acionamento do Ministério da Justiça, essa apreensão, que era assistencial e humanitária, se transmuta em uma investigação de segurança, de caráter policialesco, com foco nos possíveis “ilícitos” em que as mulheres *angolanas* poderiam, por suposição, estarem envolvidas. Como foi possível então essa transmutação quase alquímica das “mães angolanas com filhos e/ou grávidas” de um agrupamento que necessitava de tutela e cuidados – um grupo vulnerável aos olhos dos agentes do estado – em um agrupamento potencialmente criminoso? Como operou esse deslocamento entre vulnerabilidade e crime?

A transformação alquímica se deu, naquele momento, a partir de dois elementos que caracterizaram um tensionamento das categorias classificatórias em um contexto de *crise*. O primeiro tensionamento transparecia na declaração da Secretária de Assistência Social, que chegou a afirmar que “embora a maioria das africanas declare perseguição religiosa, não estão claras as motivações”. Considerando a premissa de Mary Douglas (1976) de que as zonas de indefinição são a fonte do que é considerado como pertencendo a um lugar de desordem, de impureza e de perigo, sugiro que as *angolanas* se tornaram um *problema* justamente por materializarem o embaralhamento das classificações migratórias. Isso porque eram as *motivações* o critério privilegiado de categorização de corpos que estavam, na visão do poder público, “fora do lugar” (DOUGLAS, 1976). Com a constatação de que as mulheres *angolanas* estavam entrando no Brasil como turistas e pedindo refúgio ao chegar no país, os vistos passaram a ser negados com base em um desvio de finalidade daquelas solicitações. A declaração da perseguição religiosa representava um esforço de autodefinição dessas mulheres, com base nos dispositivos legais do refúgio. A afirmação de que “não estão claras as motivações” tinha o efeito de reinseri-las nas margens de indefinição, lançando um temor difuso sobre suas intenções e sobre a legitimidade de seus trânsitos. A referência a possíveis “ilícitos” na emissão dos vistos, de que falava o Secretário de Justiça, colocava as *angolanas* em posição de suspeita quando a linha entre vulnerabilidade e crime se tensionou. Não se sabia se eram refugiadas, se migrantes, se criminosas. A maternidade era poluidora neste caso justamente pela possibilidade de regularização migratória que viabilizava, intensificando as suspeitas de que as mães seriam falsas refugiadas.

Um segundo tensionamento remetia justamente à relação de tutela que se estabelecia, em que a impossibilidade de precisar as motivações das *angolanas*, adicionada à sua condição de mães, causava mal-estar

por embaralhar as fronteiras entre um caráter tido como “assistencialista” das políticas públicas e um aspecto “legalista” de garantia de direitos. Consideradas como uma população vulnerável, entendia-se que essas mulheres necessitariam de um suporte externo no que se referia à sua sobrevivência e de seus filhos, e à garantia de direitos básicos. *Angolanas* e filhos transmutavam-se, portanto, em “dependentes”. O Secretário de Justiça enfatizou que a “integração” das mulheres, agravada pela sua vulnerabilidade, em especial “em situações em que há crianças envolvidas”, não seria um “desafio intransponível”, porque elas estariam em idade economicamente ativa, podendo “contribuir com o país”, ou seja, porque podiam trabalhar. O secretário tentava minimizar o peso imposto pela narrativa de que o caso se tratava de uma grande *crise*, de um inchaço dos serviços de assistência social para o município, afirmando que o perfil dessas mulheres não se desviava sobremaneira daquele do imigrante desejado pelo país<sup>12</sup>, aquele que trabalha e que não depende das malhas assistenciais do estado. A preocupação que transparecia na cruzada investigativa dos agentes públicos era de que mulheres “com até oito filhos” entrassem no sistema de assistência social. Acionava-se, tanto nas matérias jornalísticas quanto nas falas públicas, assim como em entrevistas que realizei com agentes do refúgio, a narrativa de que as mulheres sofriam uma pressão social para engravidar em Angola, uma sociedade “machista” e supostamente “atrasada” no que se refere aos direitos reprodutivos das mulheres. O problema mais profundo a ser solucionado, portanto, seria a suposta fertilidade exacerbada das mulheres *africanas*, que chegavam ao Brasil “com 8 filhos”.

As narrativas moralizantes que atribuem as mazelas sociais à fertilidade de populações racializadas negativamente, provenientes de territórios colados à pobreza, têm raízes em movimentos pelo controle populacional que emergiram nos Estados Unidos e em países europeus em finais do século XIX. Inúmeras análises denunciam a associação perversa entre concepções raciais, de gênero e relativas a territórios estigmatizados, tidos como zonas de perigo, de que emerge uma infância também potencialmente perigosa, mostrando que as políticas das maternidades são também políticas de controle de territórios e populações. Desde os anos de 1980, as feministas negras, tanto no contexto estadunidense como também no brasileiro, vêm refletindo sobre o governo dessas maternidades. Angela Davis (2016), em sua obra *Mulheres, raça e classe*, denuncia os projetos racistas que promoveram a esterilização involuntária de milhares de mulheres nos Estados Unidos, em sua esmagadora maioria negras, imigrantes porto-riquenhas e pobres, desde as primeiras décadas do século XX. Essas políticas eram sustentadas por leis apoiadas pelo movimento de controle de natalidade norte-americano e por setores do feminismo branco.

No Brasil, as políticas estatais relacionadas ao controle de natalidade assumiram, entretanto, contornos distintos das políticas norte-ameri-

canas. Jurema Werneck (2004) fala na prevalência de uma “eugenia positiva” ou “preventiva” no país, cuja principal tática, na implementação de um projeto de embranquecimento da população, era o incentivo à imigração branca europeia, na primeira metade do século XX. Mas a esterilização forçada ou induzida foi também um projeto político das elites brasileiras, o qual reaparece vez ou outra como proposta de políticas públicas. Edna Roland (1995) mostra a prevalência de programas e convênios com o objetivo de reduzir a natalidade no nordeste do país, região que apresenta uma maior incidência de esterilização e maior concentração de população negra e pobre. Já Werneck (2004) alerta para a aplicação de métodos hormonais de ação prolongada, como é o caso do *norplant*, *depo-provera* e DIU, em mulheres não-brancas de países da África, Ásia e América do Sul, decorrentes, muitas vezes, de acordos bi ou multilaterais de “ajuda humanitária”.

O que intento apontar com esta análise é que os pânicos morais sobre uma suposta reprodução desenfreada de populações pobres e negras articulam-se tanto com as políticas voltadas às populações nacionais pobres quanto a pânicos relativos à imigração de pessoas provenientes de territórios *estrangeiros* estigmatizados. Apareceu, durante as entrevistas com alguns dos funcionários e coordenadores dos serviços, a ideia de que havia algo que denomino como *fronteiras civilizacionais*, diferenças “culturais” que denotavam um certo “atraso” tanto no que se referia aos assuntos reprodutivos quanto aos hábitos trabalhistas da parte das *angolanas*. O advogado de uma organização de assistência contou-me, durante entrevista, as suas percepções sobre as relações das *angolanas* com as funcionárias dos abrigos, definindo-as como de “choque cultural”. Falou também sobre o que se tratava, em sua visão, de uma falta de compreensão da parte das funcionárias:

A assistência social entrou em *crise* com a chegada das angolanas. Elas não estão acostumadas a trabalhar e eles não têm... A assistente social não sabe como funciona, não sabe quem é o perfil, tem muito preconceito, tem muito assim... Eles não entendem muito a relação da mulher com os filhos, não entendem qual é a figura da criança também, como é que se relacionam. Então é um choque cultural também” (Advogado de organização de assistência. Agosto de 2016).

Já a coordenadora de um dos abrigos que frequentei durante um curto período da pesquisa estava habituada a fazer comentários sobre os “costumes” das mulheres atendidas pelo serviço. Certa vez comentou que “as igrejas mandaram essas mulheres para o Brasil. Nas seitas delas tem muita feitiçaria”. A psicóloga de outro abrigo, ao responder à minha pergunta sobre se seria possível saber mais sobre o perfil das mulheres que estavam no serviço naquele momento, apontou que: “cada uma delas tem um histórico, mas elas sempre vêm para cá fugindo de alguma coisa”. Prossigui afirmando que “99% das mulheres abrigadas” eram de Angola, mas que havia também algumas do Congo, “países muito

machistas e muito atrasados em termos de cultura. Lá (em Angola) se valoriza muito que as mulheres sejam mães, por isso elas vêm com tantos filhos. Não trabalham. É um país muito atrasado”.

As falas associam, portanto, uma suposta fertilidade excessiva dessas mulheres e a pretensa noção de que não teriam o costume de trabalhar, com um imaginário de atraso social e cultural, refletido em uma das falas na ideia de que tinham o costume de fazer “feitiçaria”. A evocação de noções de *crise* e *perigo*, assim, justapunha-se às ideias de fertilidade excessiva e atraso. No que se refere às mobilidades das *angolanas*, as narrativas de que tais trânsitos configurariam *crises* e um certo *perigo* acionavam, a partir do envolvimento do poder público, medidas de ordenamento de suas entradas e saídas. Ações de fixação e de controle de populações e territórios.

O principal efeito do acionamento dessa linguagem foi a restrição da mobilidade de nacionais de Angola, tanto homens como mulheres, para o Brasil. A partir das ações de investigação que envolveram Ministério da Justiça, Polícia Federal e Itamaraty, a embaixada brasileira em Luanda passou a adotar medidas restritivas na emissão de vistos para o país. O primeiro artifício foi o aumento dos custos das taxas de emissão. A VSF Global, empresa responsável pelos procedimentos de solicitação de vistos para o Brasil, aumentou a taxa para o visto de turismo, que se tornou mais caro do que as outras modalidades. De fato, após essas medidas, foi visível uma grande diminuição nas chegadas de nacionais de Angola. Esse efeito foi rapidamente sentido nos aparelhos municipais de assistência. Os abrigos emergenciais de que fala o título da matéria do jornal *Estado de São Paulo* eram os Centros de Atendimento Especial para Mulheres, localizados nos bairros do Belém e do Bom Retiro, ambos na região central do município. Os dois abrigos eram gerenciados pelo Instituto Lygia Jardim, uma organização religiosa de caráter espírita que já cuidava anteriormente de um albergue para pessoas em situação de rua na Bela Vista, também região central da cidade. Antes da abertura do abrigo da rua Prates, no Bom Retiro, o primeiro a funcionar, a prefeitura havia acolhido aproximadamente 80 *angolanas* em uma estrutura embaixo do Viaduto Pedroso, um abrigo para pessoas em situação de rua, inativo há algum tempo. O lugar era insalubre e após inúmeras críticas, optou-se pela abertura do abrigo emergencial na rua Prates. O instituto respondeu à chamada da prefeitura e iniciou um convênio para o gerenciamento dos dois abrigos no ano de 2016. Ambos acolheriam preferencialmente mulheres migrantes *angolanas*, mas também algumas *congolesas* e nacionais, considerando o caráter de convênio com a prefeitura de São Paulo, já discutido anteriormente.

Para minha surpresa, quando visitei o abrigo Belém, no dia 13 de julho de 2016, havia apenas uma funcionária por lá e o prédio estava praticamente vazio. Luzia, a funcionária que me recebeu, explicou que elas estavam de mudança. Iriam para outro prédio porque a deman-



da pelo serviço já estava se modificando. Alguns dias depois, visitei o abrigo Prates. O prédio, com capacidade para 62 pessoas, abrigava 58 naquele momento. Quase todas as moradoras eram *angolanas*, e havia apenas uma *brasileira*. Luciana, que gerenciava o abrigo, me explicou que as mudanças pelas quais estavam passando tinham relação com a diminuição da procura das mulheres migrantes e refugiadas. A condição de “emergência” em que foi pensada e criada aquela estrutura previa de fato o seu fim quando a demanda diminuísse. Era o caráter de exceção que transformava os trânsitos das angolanas em um problema para o poder público. Alguns meses depois, o abrigo Prates também estava fechado e o Instituto passou a gerenciar apenas um abrigo permanente na mesma casa do Belém, em parceria com a SMADS. Sua característica de atender majoritariamente a migrantes, entretanto, modificou-se inteiramente. Das 150 vagas oferecidas pelo abrigo em dezembro de 2016, 130 estavam ocupadas, mas apenas 30 delas por migrantes *angolanas* ou *congolesas*, as demais moradoras eram todas *brasileiras*, em sua maioria pessoas que estavam anteriormente em situação de rua junto com seus filhos pequenos.

Por alguns meses, o assunto da restrição dos vistos rendeu muito debate e apreensão entre os moradores da Casa do Migrante. Naquele momento, muitas das pessoas abrigadas, assim como Dora e Isadora, aguardavam seus amigos, filhos, cônjuges, mães e pais para que se juntassem a elas em São Paulo e dessem prosseguimento a seus planos. Era comum que esse planejamento tivesse início com a vinda de apenas alguns dos integrantes das famílias, dentre outros motivos, por conta dos altos custos da viagem. Por vezes, a vinda das mulheres e das crianças mais novas era prioritária. Nesses casos, elas chegavam primeiro com seus filhos e depois, quando já tinham sua regularização encaminhada, os demais solicitavam reunião familiar. Esta, entretanto, não era a regra, coexistindo com outros arranjos migratórios. A questão é que todos foram surpreendidos com a impossibilidade de pagamento das altas taxas ou com a negação aparentemente arbitrária de suas solicitações de viagem.

Na articulação entre diversas *crises*: *crise do refúgio*, *crise migratória* e *crise econômica*, as mobilidades das “angolanas grávidas e com filhos” representaram um importante catalizador de distintas ações que envolveram o poder público e organizações da sociedade civil com o objetivo de solucionar o *problema* da absorção das suas demandas de moradia pelos aparelhos assistenciais. A produção da *crise* das angolanas mostrou assim que, nas técnicas de restrição das mobilidades estigmatizadas, o discurso securitário está intimamente articulado às motivações humanitárias na figura das pessoas *vulneráveis*. As *angolanas* tinham então a sua vulnerabilidade produzida em torno de sua condição socioeconômica, da sua maternidade e da sua produção como “mulheres desacompanhadas” dos maridos. Uma condição que acionava o horror da *dependência* excessiva dos serviços de assistência social, inaceitável

especialmente em tempos de *crise* econômica, quando os recursos estatais se tornam mais escassos no que se refere à assistência e a palavra de ordem é austeridade. A *crise* se produz em especial com a articulação de narrativas sobre escassez. Escassez de recursos, de equipamentos, de pessoal. A própria ideia de que esses trânsitos constituem *crises*, portanto, justifica a tomada de medidas de regulação e restrição de fronteiras. Um país em *crise* não pode carregar o fardo de emergências consideradas externas, de não-nacionais.

Ademais, na *crise*, a interpretação dos agentes sobre a situação dessas mulheres, ou seja, a atribuição de uma dependência ampla dos aparelhos de assistência, tem o efeito de ocultar qualquer outra relação nas suas vidas que não aquela que conecta as *angolanas* a seus filhos e à própria figura do estado, materializado nos aparelhos de assistência e abrigo. Adriana Vianna e Juliana Farias (2014) alertam para as obliterações presentes na hipervisibilidade da “díade mãe-filho”, a qual torna invisíveis outras conexões familiares e não familiares. Essa obliteração é também produzida no governo das relações nas instituições de abrigo. O medo da dependência excessiva denuncia a crença do poder público em uma falta de laços. É como se elas não dispusessem de redes para além da rede assistencial. O paradoxal das ações de governo nesse caso é que as atuações de restrição de vistos foram o principal fator desagregador das relações e laços familiares e afetivos dessas mulheres. Foi o cerceamento dos vistos, através da imposição de critérios socioeconômicos excludentes, que impossibilitaram seu reencontro com maridos, filhos, irmãs e irmãos, suas redes de sustento econômico e afetivo. Delineou-se ainda uma intensificação de viagens terrestres, como o fez Isaías. Dora teve que aguardar mais um mês para rever o marido. Uma funcionária da Missão Paz descobriu que Isaías estava em São Paulo já havia algum tempo, vivendo em um abrigo da prefeitura. Após o reencontro do casal, outros dois meses foram necessários para que, juntando os salários de ambos em seus trabalhos intermitentes, e mais alguma *ajuda* financeira, Dora e Isaías conseguissem alugar um quarto para viver.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo abordou as justaposições entre práticas de cuidado e práticas de controle no contexto de mobilidades recentes. Nele, refleti sobre os distintos sentidos que a categoria da *crise* assumiu, assim como sobre os efeitos do seu acionamento, recorrendo ao que ficou conhecido entre os agentes humanitários como o caso das “*angolanas* grávidas e com filhos”. A transformação desses trânsitos em *crise* ocorreu a partir da justificativa do inchaço dos serviços de assistência social, similarmente ao que já havia ocorrido em outros momentos, como quando da chegada dos nacionais do Haiti ao país.

Os pânicos incitados por essas mobilidades, entretanto, não tiveram relação com um aumento efetivo no número de vistos concedidos, mas sim com os atributos específicos de vulnerabilidade que se colavam aos trânsitos. Entendia-se que “mulheres desacompanhadas”, mães e grávidas representavam um risco iminente de dependência excessiva dos serviços de acolhimento. Além disso, a maternidade transformava-se também em uma categoria acusatória, potencial poluidora das categorias migratórias e do estatuto do refúgio, sendo em especial a vinda de mulheres grávidas vista como uma tática de regularização. Os pânicos morais acionados a partir desses trânsitos se traduziam em narrativas civilizatórias, por meio de noções relativas a uma suposta fertilidade excessiva e machismo, características que denotavam um certo atraso atribuído a uma imaginada cultura *angolana*.

As soluções às *crises*, alinhavadas no campo das parcerias entre estado e sociedade civil, com a abertura de abrigos emergenciais, produziram efeitos não esperados a princípio, de criminalização dos trânsitos de nacionais *angolanos*, para o Brasil. Nesse processo, as estratégias de vivência das pessoas que acompanhei, aqui em especial de Dora, seu marido Isaías e de sua filha Isadora, foram criminalizadas, e seus trânsitos aproximados às “ilicitudes”. O campo desta pesquisa mostrou ainda que foram especialmente os companheiros e maridos das *angolanas* que, na prática, tiveram os seus circuitos interrompidos a partir dessas técnicas de criminalização, como foi o caso de Isaías, que teve que recorrer a uma rota terrestre para chegar ao país e reencontrar sua esposa e sua filha. Era assim que, a partir dos trânsitos desse grupo de mulheres, transformados em *crise*, os aparatos de controle de fronteiras e os aparatos de controle das relações familiares se sobrepunham. Se, nessas atuações, o governo das fronteiras dos corpos maternos falava sobre a gestão de fronteiras transnacionais (BUMACHAR, 2016), também seus efeitos denunciavam modos de governamentalidade que reforçavam as hierarquias e os distintos controles dos trânsitos de sujeitos localizados diferencialmente segundo atributos de gênero, raça e classe.

Se, por um lado, a reivindicação pela criação de uma aparelhagem de abrigamento própria, que culminou com a implementação dos abrigos temporários, significava que os migrantes e refugiados teriam uma assistência específica, por outro lado, a criação desse aparato incidia no aprofundamento de determinados mecanismos de controle sobre os trânsitos de certas populações. Esses processos de fixação possibilitaram o monitoramento não apenas das entradas e saídas, mas das características e necessidades dessas populações. Os abrigos tornaram-se, assim, *check points*, postos de controle (JEGANATHAN, 2004). Tendo em vista que não havia nada de propriamente “ilegal” nas tentativas de produção de documentos, no uso dos aparelhos de acolhimento e nem mesmo nas alternativas migratórias das *angolanas* após a chegada ao país, MJ e Itamaraty recorreram a um recrudescimento nos postos de controle fora

dos limites das fronteiras territoriais brasileiras, produzindo a “ilicitude” desses trânsitos desde as representações consulares em Luanda. A questão não é, portanto, que o estado não estava presente e depois, com as parcerias, tornou-se presente, mas que os processos de fixação que permitiam controlar de forma mais aprofundada as andanças passaram a contar com aparelhos que justapunham o controle de fronteiras ao controle das relações familiares e afetivas.

Mas se os aparelhos de estado faziam ver relações determinadas (relações mãe/filho) como indicativos de dependência e tutela, além de um indicativo de suspeita e poluição, as *angolanas*, por outro lado, utilizavam essa relação como uma maneira de produzir documentos que poderiam garantir sua regularização migratória. Não obstante, no episódio, foram articulados novos modos de circulação transnacional e local, em que gênero e maternidade forneceram possibilidades de trânsito e documentação outras. Não é de menor importância o fato de que as *angolanas* tinham conhecimento e acionavam as medidas de proteção assistencial do município, assim como conheciam também os direitos documentais a que poderiam ter acesso a partir das maternidades.

Assim também o fez Dora. Após um ano de Brasil e já com a companhia de Isaías, ela não tinha ainda qualquer resposta sobre a sua solicitação de refúgio. Não havia nem mesmo sido contactada para o primeiro passo do processo, a entrevista. Ela sabia também, através das conversas com outros solicitantes, funcionários dos serviços, assim como também pelas nossas conversas, que as solicitações de *angolanos* raramente estavam sendo consideradas. Foi quando engravidou novamente. Após o nascimento da segunda filha (não planejada, segundo Dora), o casal desistiu da solicitação de refúgio e optou por dar entrada na solicitação de residência decorrente da maternidade, uma maneira factível (e que se mostrou, com as sucessivas negativas nas solicitações de refúgio dos *angolanos*, a única maneira) de conseguir papéis.

Foi assim que Dora tramou novos modos de circulação. Circuitos viabilizados justamente na colonização dos aparelhos e dos dispositivos de fronteira restritivos, em que gênero e maternidade forneceram possibilidades documentais. Dora e várias outras *angolanas grávidas e com filhos* usaram a própria flutuação e indefinição das fronteiras que demarcavam as categorizações migratórias para embaralhar as restrições, com seus vistos de turistas, protocolos de refúgio e autorizações de residência a partir das maternidades, produzindo um lastro documental (PADOVANI, 2015) que garantia sua permanência regular.

## NOTAS

1. A Missão Paz é uma organização religiosa pertencente à Congregação dos Missionários Scalabrinianos. A fundação do seu Centro Pastoral do Migrante e da Casa do Migrante aconteceu em meados da década de 1970, mas desde antes

a organização fornece serviços de assessoria e acolhimento, independentemente da situação migratória. Outro aspecto importante da atuação da Missão tem sido os trabalhos de *advocacy* e de incidência política, de que trato de forma breve mais à frente no artigo. Frequentei o abrigo entre os anos de 2016 e 2017, período em que acompanhei as migrantes e solicitantes de refúgio, assim como as práticas administrativas na Casa do Migrante.

2. Inspiro-me, nesta análise, na definição de circuitos afetivos de Jennifer Cole e Christian Groes (2016). O recurso analítico dos circuitos afetivos designa as relações que têm lugar no trânsito de bens, ideias, corpos e emoções. A noção compreende as mobilidades não apenas em seus aspectos de restrição e de governo, mas considera a produtividade dos processos afetivos que interrompem e/ou possibilitam os trânsitos.

3. Ao longo do texto, utilizo o itálico para as categorizações de nacionalidade porque estas são produzidas de modo contingencial, segundo atributos de raça, classe e outros. Elas não são idênticas às nacionalidades das pessoas a que se referem e incluem sujeitos de lugares outros. Como exemplo, pessoas nacionais do Haiti podem, ocasionalmente, serem identificadas como *africanas*, assim como pessoas provenientes do Congo, por vezes, podem ser categorizadas como *haitianas*.

4. Os processos de refúgio no Brasil são decididos pelo CONARE, o Comitê Nacional para os Refugiados do Ministério da Justiça. O comitê, de que fazem parte, além de funcionários da administração pública, também representantes da chamada sociedade civil, é responsável por deferir ou não os pedidos, após um processo bastante longo e desgastante em que os solicitantes devem provar o seu merecimento a partir da formulação de narrativas de “perseguição”. Sobre o processo de refúgio e a necessidade de produção de uma “verdade”, ver a tese de Angela Facundo Naiva (2014).

5. Os processos para o reconhecimento de refúgio no Brasil seguem as diretrizes do ACNUR e a definição do refugiado posta na Convenção de 1951 relativa ao Estatuto dos Refugiados. A convenção condiciona a cessão do refúgio à perseguição em função de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, apartando outras motivações para os deslocamentos, caracterizadas como “econômicas” ou “ambientais”.

6. É importante destacar que tomo os *problemas* aos quais me refiro neste artigo, inspirada em Birman, Leite, Machado e Carneiro (2015), como a identificação de rupturas em uma ordem supostamente natural, tidas como passíveis de serem solucionadas por uma boa gestão. Os *problemas* estão, portanto, articulados às *crises* que são objeto desta análise.

7. Agradeço a Natália Corazza Padovani por alertar para a importância dessa discussão.

8. Para uma análise da emergência do refúgio como solução, ver a dissertação de mestrado de Rosa Vieira (2015) e a tese de Ángela Facundo (2014).

9. Para uma discussão sobre a produção histórica de populações definidas entre as categorias de *estrangeiro* e *migrante* no contexto brasileiro, ver Seyferth (2008).

10. Importante considerar também a atuação da academia nesse momento de *crise*. O nosso envolvimento enquanto produtores de conhecimento através de pesquisas assim como na formação de quadros de “especialistas” na temática, ora consultados ora trabalhando diretamente com o estado e/ou com as organizações da sociedade civil foi crucial na conformação do problema e nas res-

postas e “soluções” encontradas. Nos quadros das organizações, assim como do estado, funcionários e pesquisadores são, com frequência, as mesmas pessoas.

11. Segundo dados do Itamaraty, em 2014, foram concedidos 22.372 vistos a *angolanos* na Embaixada do Brasil em Luanda e, em 2015, 21.656. No primeiro trimestre de 2016, no auge da *crise* das mulheres angolanas com filhos, receberam visto 3.886 nacionais de Angola.

12. Giralda Seyferth (2008) aponta que a categoria *estrangeiro* esteve, não obstante a flutuação de seu significado ao longo da história, sempre associada ao *risco*, especialmente em relação aos grupos considerados “não-assimiláveis”. A medida dessa assimilação, entretanto, esteve desde a vinda dos colonos europeus, muito relacionada às suas características morais balizadas pelo trabalho.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 1968.
- BIRMAN, Patrícia et al.. *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.
- BUMACHAR, Bruna Louzada. *Nem dentro, nem fora: a experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*. 2016. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- COLE, Jennifer; GROES, Christian. *Affective Circuits: African Migrations to Europe and the Pursuit of Social Regeneration*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2016.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the state*. New Delhi; Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DE LUCCA, Daniel. Urgência Nas Ruas: Experiência De Um Serviço Móvel Para a População De Rua Em São Paulo. In: FRÚGOLI JR, Heitor; ESPAGGIARI, Enrico; ADERALDO, Guilherme. (Eds.). *Práticas, conflitos e espaços: pesquisas em Antropologia da Cidade*. Rio de Janeiro: Terceiro Nome, 2019.
- CARVALHO, Cleide. Acre sofre com invasão de imigrantes do Haiti. *O Globo*, Brasil, 01 jan. 2012. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/acre-sofre-com-invasao-de-imigrantes-do-haiti-3549381>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- DIÓGENES, Juliana. Mães angolanas buscam SP e obrigam Prefeitura a criar abrigo. *Estadão*, São Paulo, 19 abr, 2016. Disponível em: <<https://sao-paulo.estadao.com.br/noticias/geral,maes-angolanas-buscam-sp-e-obrigam-prefeitura-a-criar-abrigo,10000026903>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1976.
- FACUNDO NAVIA, Angela. *Êxodos e refúgios*. Colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil. 2014. 388 f. Tese. (Doutorado em Antropo-



- logia Social). Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present times*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- FASSIN, Didier. Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França. *Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, v. 15, p. 1-26, 30 dez. 2014.
- FASSIN, Didier; VASQUEZ, Paula. Humanitarian exception as the rule: The political theology of the 1999 Tragedia in Venezuela. *American Ethnologist*, v. 32, n. 3, p. 389-405, 1 ago. 2005.
- FELTRAN, Gabriel De Santis. *Fronteiras de Tensão: um estudo sobre política e violência nas periferias de São Paulo*. 2008. 363 f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais) - Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- FERGUSON, James; GUPTA, Akhil. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. *American Ethnologist*, v. 29, n. 4, p. 23, nov. 2002.
- FERNANDES, Sarah. Missão Paz diz que São Paulo recebe um ônibus por dia com haitianos. *Rede Brasil Atual*, São Paulo, 26 fev. 2015. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2015/02/sao-paulo-recebe-um-onibus-por-dia-de-haitianos-afirma-missao-paz-2460/>>. Acesso em: 22 nov. 2020.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: Experiências de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- JEGANATHAN, Pradeep. Checkpoint: anthropology, identity, and the State. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah. (Eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé: School of American Research Press, 2004.
- LIPSKY, Michael; SMITH, Steven Rathgeb. When Social Problems Are Treated as Emergencies. *Social Service Review*, v. 63, n. 1, p. 5-25, mar. 1989.
- MALKKI, Liisa. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 3, p. 377-404, 1996.
- MBEMBE, Achille; ROITMAN, Janet. Figures of the Subject in Times of Crisis. *Public Culture*, v. 7, n. 2, p. 323-352, 1 jan. 1995.
- MITCHELL, Timothy. Society, Economy and the State Effect. In: SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. (Eds.). *The Anthropology of the state: a reader*. Malden, MA: Blackwell Pub, 2006.
- NAROTZKY, Susana; BESNIER, Niko. Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy: An Introduction to Supplement 9. *Current Anthropology*, v. 55, n. S9, p. S4-S16, ago. 2014.
- PADOVANI, Natália Corazza. *Sobre casos e casamentos: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

- PISCITELLI, Adriana. Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas: novas questões conceituais. *Cadernos Pagu*, n. 47, 2016.
- PISCITELLI, Adriana; LOWENKRON, Laura. Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil. *Ciência e Cultura*, v. 67, n. 2, p. 35-39, jun. 2015.
- ROITMAN, Janet. *Anti-crisis*. Durham: Duke University Press, 2014.
- SÃO PAULO. *Lei Municipal nº 15.764, de 27 de maio de 2013*. Dispõe sobre a criação e alteração da estrutura organizacional das Secretarias Municipais que especifica, cria a Subprefeitura de Sapopemba e institui a Gratificação pela Prestação de Serviços de Controladoria. Disponível em: <legislacao.prefeitura.sp.gov.br/leis/lei-15764-de-27-de-maio-de-2013>. Acesso em: 20 nov. 2010.
- ROLAND, Edna. Direitos reprodutivos e racismo no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 506-514, 1995.
- SEYFERTH, Giralda. *Imigrantes, estrangeiros: a trajetória de uma categoria incomoda no campo político*. Mesa Redonda. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Porto Seguro, jun. 2008. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/267847320\\_Imigrantes\\_estrangeiros\\_a\\_trajetoria\\_de\\_uma\\_categoria\\_incomoda\\_no\\_campo\\_politico](https://www.researchgate.net/publication/267847320_Imigrantes_estrangeiros_a_trajetoria_de_uma_categoria_incomoda_no_campo_politico)>. Acesso em: 29 jan. 2019
- SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil. *The anthropology of the state: a reader*. Malden, MA ; Oxford: Blackwell Pub, 2006.
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos. (Ed.). *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. (Núcleo de Antropologia da Política).
- TELLES, Vera da Silva.; CABANES, Robert. (Eds.) *Nas Tramas da Cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.
- VIANNA, Adriana. Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos (Ed.). *Gestar e Gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 271-309. (Núcleo de Antropologia da Política).
- VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79-116, dez. 2011.
- VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51, 8 jan. 2018.
- VIEIRA, Rosa Cavalcanti Ribas. *Itinerâncias e Governo: A mobilidade haitiana no Brasil*. 2015. 158 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

VIGH, Henrik. Crisis and Chronicity: Anthropological Perspectives on Continuous Conflict and Decline. *Ethnos*, v. 73, n. 1, p. 5-24, mar. 2008.

WERNECK, Jurema. O belo ou o puro? Racismo, eugenia e novas (bio) tecnologias. In: WERNECK, Jurema; ROTANIA, Alejandra (Eds.). *Sob o Signo das Bios: Vozes Críticas da Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2004. p. 49-62.

SUBMETIDO EM: 18/06/2020  
APROVADO EM: 18/08/2020

## “EU TERIA FICADO EM PRISÃO PERPÉTUA COM ELA”: AFETO E AGÊNCIA NA TRAVESSIA POR UMA PENITENCIÁRIA FEMININA NO MARROCOS

*“I WOULD HAVE SPENT MY LIFE IN PRISON WITH HER”:  
AFFECT AND AGENCY IN PASSAGES THROUGH A FEMALE  
PRISON IN MOROCCO*

**Nathalia Ferreira Gonçalves**

*nathalia.goncales@hotmail.com*

Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades (NuSex/Museu Nacional).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6934-849X>

**Montserrat Valle Prada**

*mmonxi@gmail.com*

Possui mestrado pelo Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades (NuSex/Museu Nacional).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4048-6821>

### RESUMO

A partir da história de Rita, detida na fronteira da cidade espanhola de Ceuta com a província marroquina de Tetuão e, posteriormente, encarcerada no Centro Penitenciário feminino de Tetuão, a prisão referida é elaborada como uma passagem da fronteira que vai além de uma localização limítrofe entre Espanha e Marrocos. No plano do ordinário, diz respeito a um território no qual se produzem redes de solidariedade, diferenciações, fraturas e porosidades. A travessia de Rita cria o cenário onde são cartografadas algumas relações que perpassam circulações transnacionais e significados dos muros entre as pessoas que habitam as bordas hispano-marroquinas. Na prisão, Rita conhece Naima. Se o vínculo entre elas funda uma agência a partir da qual podem se recompor da cruenta cotidianidade prisional, o que chamamos de travessia pelo cárcere emerge como determinante na composição da fantasia de um futuro a dois, agindo enquanto motor instigador de possíveis devires na construção da fronteira que protagoniza esta escrita.

Palavras-chave: fronteira; prisão; Espanha; Marrocos.

### ABSTRACT

This text reflects on the story of Rita, who was detained in Ceuta, a Spanish city bordering the Moroccan province of Tétouan. Later, Rita was imprisoned in Tétouan's Central Penitentiary for Women, and the text explores her

imprisonment as a passage along a border that is not simply the physical frontier between Spain and Morocco: in ordinary life, this border applies to a territory in which networks of solidarity are produced, together with differentiations, fractures, and porosities. Rita's passage creates a setting in which certain relationships that run through transatlantic circulations can be mapped out, together with the meanings of the walls erected between people who inhabit the edges of Spanish-Moroccan divides. While imprisoned, Rita met Naima. If the link between these two women established an agency through which they were able to recover from the bloody everyday reality of prison, their passage through the prison system emerged as a determinant factor in composing the fantasy of a future together. In turn, this fantasy instigated possible becomings in constructing the borderlands that are the focal point of this work.

Keywords: border; prison; Spain; Morocco.

## UMA PONTE ENTRE A FRONTEIRA E O CÁRCERE

A fronteira entre Ceuta, Espanha, e Tetuão, Marrocos, se consolida por 6,3 quilômetros de cercas de arame equipadas com dispositivos de vigilância no seu perímetro. Neste artigo, buscamos esmiuçar tal demarcação como uma ponte tomada por múltiplas diferenças reveladas na experiência de encarceramento de Rita no Centro Penitenciário feminino de Tetuão, Marrocos, província adjacente à cidade espanhola de Ceuta. Esta pesquisa é resultado de uma série de entrevistas reunidas durante nossa experiência de campo na Espanha, entre dezembro de 2016 e fevereiro de 2017. Embora não consista em um eixo analítico a ser aprofundado nos parágrafos seguintes, parece-nos importante registrar que Rita é tia paterna de uma das autoras que assinam o texto. Desta maneira, o arranjo narrativo confere à escrita etnográfica modulações que transitam por memórias e temporalidades assíncronas.

Rita é espanhola, filha caçula e única mulher entre cinco irmãos homens, criada em Torre-romeu, um bairro periférico da pequena cidade de Sabadell, localizada na província de Barcelona. Torre-romeu é um complexo de prédios e casas povoado inicialmente pela onda migratória procedente do sul da Espanha durante o período pós-guerra civil, no transcurso do século XX – como é o caso de seus pais e irmãos, nascidos nos arredores da província andaluza de Granada e conduzidos a um processo de deslocamento até habitar dito bairro. Atualmente, com uma população de 6 mil moradores, Torre-romeu constitui uma das zonas da comunidade autônoma da Catalunha com maior porcentagem de população de etnia cigana e migrantes de origem marroquina e subsaariana. Dois dias após ser detida na fronteira hispano-marroquina por “tráfico transnacional de drogas”<sup>1</sup>, em 25 de fevereiro de 2012, Rita foi encarcerada no Centro Penitenciário feminino da cidade de Tetuão com então 39 anos de idade. Inicialmente condenada a quinze meses de cárcere e uma multa alfandegária de 165.000,00 euros, dita sanção se

prolongou até vinte e sete meses de encarceramento pela impossibilidade de liquidar a penalização econômica.

Fazendo um paralelo entre a fronteira e o universo prisional (DAVIS; DENT, 2003), o cárcere pode ser pensado como uma zona limítrofe pela própria partição dos muros ao determinar o dentro e o fora. Resultaria impossível conceber o dispositivo carcerário do Centro Penitenciário de Tetuão de forma isolada ao complexo jurídico-militar da fronteira hispano-marroquina, e vice-versa. Pensar a prisão de Tetuão como um espaço transfronteiriço permite nos debruçarmos sobre os limites nacionais dos Estados, de modo a identificar formas organizadas e atualizadas onde se desdobram, além dos domínios de poder entranhados nas micropolíticas cotidianas – marcados por hierarquias raciais, de gênero, classe, religião e sexualidade –, outras vivências atravessadas pela unidade penitenciária, como afetos, agenciamentos entre sujeitos e gestos de solidariedade balizados no dentro/fora da instituição. Se a fronteira hispano-marroquina é a abordagem deste artigo, a prisão de Tetuão constitui a passagem narrativa na qual o relato de Rita se contextualiza.

## O INÍCIO: TROCAS DE AFETO NA PRISÃO

Rita e Naima habitavam a mesma cela no Centro Penitenciário feminino. Naima era uma mulher de origem marroquina, nascida e criada junto a sua família em uma vila situada na zona rural da província de Tetuão. Seu pai, mãe, sete irmãos, cunhados e sobrinhos moravam uns ao lado dos outros em pequenas casas construídas com tábuas de madeira e pranchas de metal. Na parte exterior do local, havia um forno à lenha onde assavam pães, que eram posteriormente enrolados em panos e guardados em um lugar seco para que permanecessem macios por mais tempo. No vilarejo, Naima trabalhava no campo colhendo camomila, azeitonas e mel. Lá, aprendeu a cozinhar e elaborar queijo. A narrativa de Rita nos introduz diretamente à trajetória de vida de sua companheira. Sabemos que Naima foi presa por uma armadilha jurídica conspirada na acusação de um policial sexualmente rejeitado por ela. O agente incriminou Naima por porte de drogas ilegais, plantando provas falsas no relatório da denúncia que ocasionou em sua detenção e encarceramento. Na prisão, Naima tentou reverter tal inculpação recorrendo a um advogado, mas o apelo jurídico resultou ineficiente e tardio.

Durante o cumprimento da pena, as duas construíram uma relação de confiança, apoio mútuo e afeto. Cozinham e comem juntas todos os dias. Rita conta que adorava o jeito de Naima na hora das refeições, por nunca se servir antes que todas as companheiras estivessem prontas para comer. Após o almoço, durante cada tarde, sentavam-se na cama e passavam as horas juntas conversando, rindo e estudando espanhol.



Nesta experiência costurada entre comedimentos e paixões, Rita não esquece os olhares das funcionárias e outras companheiras de cela quando se aproximavam:

Eu teria ficado lá em prisão perpétua com ela, toda a vida. Os dias passavam voando quando estava com ela. Olha, Marrocos me colocou lá, mas encontrei uma pessoa muito bonita que, por outro lado, fez a prisão e os dias passaram mais rápido, sabe? Estávamos bem, embora não nos deixassem fazer nada.

Rita encontrou uma forma de aliviar o sofrimento produzido pelo encarceramento. A proximidade e carinho que sentia por Naima aceleravam o transcurso temporal da pena. Se no princípio era só uma companheira de cela a mais, a medida que passavam os dias, Naima foi se tornando a pessoa mais íntima no seu cotidiano. Não tardou em aflorarem desejos cujas manifestações corporais foram constantemente desautorizadas pela política de vigilância e gestão da vida na penitenciária. As outras mulheres presas também contribuíam para o controle das expressões afetivo-sexuais entre Rita e Naima, e os murmúrios que ecoavam pelos corredores da cadeia restringiam qualquer tipo de afago.

Na literatura sobre emoções e prisão, Sabrina Rosa Paz (2009) realiza um estudo sobre experiências de namoro e exercício da sexualidade de mulheres encarceradas no Presídio Estadual de Rio Grande, instituição que comporta homens e mulheres em seu interior. A autora contempla como as práticas e valores afetivos são redimensionados na passagem pelo presídio, não só nos vínculos fraturados, intensamente analisados pela obra de Natália Corazza Padovani (2015), e nas rupturas que produzem as dinâmicas carcerárias, senão também nas continuidades engendradas pela manutenção e conquista de “parcerias afetivas para ‘puxar junto’ a cadeia” (PAZ, 2009, p. 86), através de cartas, trocas de objetos e gestos desde as janelas e pátios. Esses elos afetivos, intermediados por mecanismos de regulação da vida e das relações, inseridos nos processos de Estado das prisões femininas são vivenciados pelas detentas no interior de tramas e negociações com os agentes envolvidos. No caso de Rita e Naima, seu relacionamento ganha conotações transnacionais, evidenciando passagens assimétricas que marcam as tensões da relação amorosa estabelecida dentro da instituição prisional.

## **A CONSTRUÇÃO DAS FRONTEIRAS TRANSNACIONAIS: O IMPERATIVO RACIAL E RELIGIOSO**

A parte exterior do prédio dispunha de um pequeno pátio quadrado com um varal onde as mulheres estendiam suas roupas para secar. Algumas delas gostavam de tomar um ar fresco, outras aguardavam até a finalização da secagem para evitar o furto das peças. O horário de saída para o pátio era das 9 horas até as 12 horas, na parte da manhã,

e das 14 horas até as 16 horas, na parte da tarde, totalizando cinco horas diárias. O acontecimento que será relatado ocorreu em um dia frio de primavera. As nuvens cinzentas anunciavam a chuva que logo viria, o relógio marcava 14:30. Rita e Naima eram as únicas pessoas a ocupar o pátio da penitenciária. Uma funcionária passou por lá e, ao vê-las juntas, ordenou-lhes que entrassem no prédio. Incomodada pela imposição, Rita assinalou que o horário de saída para o pátio era permitido pelas regras da instituição. A funcionária insistiu na diretriz, opondo-se à estância das duas sozinhas. Após algum murmúrio abafado, Rita e Naima subiram as escadas que davam acesso à parte interior da penitenciária. Rita conta:

Já tínhamos criado fama. Nós estávamos juntas de palavra, mas não de fato, porque não nos deixavam fazer nada. Lá não pode. Em parte, também é um tema religioso. Não é bem visto que Naima, sendo muçulmana, esteja comigo, que sou vista como cristã. Nos diziam: – o que acontece é que uma é *serrania*, como se referiam às católicas, e a outra muçulmana. Porque lá têm outras garotas marroquinas que estão juntas e não fazem tanto ruído como nós, deve ser porque são muçulmanas. Temos duas coisas contra nós: por um lado, são mal vistas as relações entre duas mulheres e, por outro lado, a religião.

O vínculo afetivo entre Rita e Naima vai sendo produzido no meio das tramas prisionais. Nessas urdiduras, o controle da sexualidade e da intimidade das presas era comum nas práticas institucionais da penitenciária e nas funções das funcionárias, o que tornava a relação de intimidade entre as duas um fragmento fictício quase secreto. Além disso, as relações que se davam na cadeia eram policiadas pelas próprias presas. No rigor disciplinar que distinguia as condutas consideradas adequadas daquelas inapropriadas, a categoria *serrania* emerge para designar um atributo cristão à pessoa assinalada. Ainda que nunca tivesse participado dos atos sacramentais da igreja católica, Rita era chamada de *serrania* pelas outras presas e funcionárias marroquinas. Para ela, essa identificação era um dos principais motivos que dificultava seu relacionamento afetivo com Naima, praticante da religião islâmica. Através das categorias *muçulmana* e *serrania*, a religião – conjugada à nacionalidade – funcionava como um eixo diferencial entre as mulheres presas marroquinas e europeias, respectivamente.

Na sua visita à Prisão Estadual Calipatria, na Califórnia, Angela Davis e Gina Dent (2003) percebem uma organização das celas baseada na separação racial, distribuição que impossibilita a coabitação entre presas brancas, negras e chicanas. As autoras apontam para o histórico de violências que a segregação racial engendra nas prisões femininas. Deste modo, as políticas de demarcação étnico-racial se encontrariam diretamente vinculadas às possibilidades de afeto e exercício da sexualidade. Coexistindo no dentro e fora do cotidiano carcerário, o cruzamento entre raça, etnicidade e sexualidade envolve regras e técnicas

de regulação dos corpos. De forma similar, no Centro Penitenciário feminino de Tetuão, as dinâmicas de diferenciação racial entalhadas sob marcações de nacionalidade e religião têm um impacto significativo na configuração de vínculos e parcerias. Considerando a religião enquanto componente fundamental nos processos de racialização dos sujeitos presos, cabe destacar que as desigualdades de gênero, classe e sexualidade são articuladas na configuração das matrizes de violência que recaem sobre os corpos das mulheres encarceradas em Tetuão.

A percepção de Rita a respeito dos domínios normativos reguladores dos contatos afetivo-sexuais entre as detentas traz à tona, em primeira instância, o impacto do regime heterossexual enquanto unidade fictícia capaz de agrupar certas condutas e estratificações do corpo em função de uma ordem moral do desejo. Na narrativa de Rita, as relações sexuais entre mulheres na penitenciária resultavam menos “ruidosas” se acontecessem entre duas mulheres marroquinas do que se, distintamente, ocorressem entre uma mulher marroquina e outra não-marroquina. A interrupção das trocas de carinho com Naima era modulada por discursos da diferença que, de forma paralela, acionavam representações nacionais e religiosas inseridas em processos de racialização extremamente assimétricos.

A gestão da pena se articula a diversas tecnologias disciplinares (FOUCAULT, 2012). O encarceramento fragmentado espacialmente em celas diferenciadas e espaços territorializados classifica as detentas no interior de uma malha de relações de poder capaz de gerar hierarquias entre os diferentes agentes que transitam pelo dentro/fora da penitenciária. As vigilâncias constantes por parte das funcionárias, os estritos horários de fechamento das celas, o racionamento de água quente, a escassez alimentar e a privação de relações afetivo-sexuais são alguns dos dispositivos de regulação dos corpos no cenário carcerário. A fixação de uma economia do tempo e de limites espaciais configura a arquitetura da penitenciária e produz sistemas de diferenciação entre as presas.

A história de Rita permite analisar algumas relações estabelecidas entre os diferentes agentes que circulam pela penitenciária feminina de Tetuão, principalmente entre as mulheres encarceradas e as funcionárias da instituição. Tais interações configuram uma teia de vínculos que circundam o dentro e o fora da prisão, na qual a fronteira carcerária vai adquirindo porosidades num interior/exterior nem sempre reconhecível. Se bem o dentro e fora da penitenciária se mostram rígidos através dos seus paredões e janelas opacas, a circulação de afetos e “substâncias compartilhadas”, para usar os termos de Janet Carsten (2004), indica as linhas de fuga pelas quais se movimentam intensidades e fluxos de afeto nos enredos da vida cotidiana.

Os dolorosos processos de encarceramento vão sendo compartilhados dia após dia por meio de múltiplas trocas. Fazendo referência à teoria de Carsten (2004) sobre o “espessamento” e a “diluição” do parentesco

através das “substâncias” entrelaçadas nos intercâmbios intrínsecos à penitenciária, Padovani (2015) já apontou que tais “substâncias” se referem ora a objetos concretos – como comida, dinheiro, sabão ou lugar de moradia –, ora a outras substâncias que produzem materialidade – como afetos, ajuda mútua, memórias, emoções e pensamentos. A presença e a troca de “substâncias” entram em jogo no convívio de sujeitos enredados nas travessias penais, modificando as vivências relacionais e subjetivas da prisão.

Neste sentido, Natália C. Padovani (2015) alerta como as redes afetivas vivenciadas a partir da experiência prisional intervêm nas trajetórias dos sujeitos no dentro/fora do cárcere e anunciam “espaços privilegiados de agência e regulação” ou, ainda, “formas de vivenciar liberdades a partir da instituição prisional” (PADOVANI, 2015, p. 35). Assim, as trocas afetivas operam cotidianamente como suportes de vida e, diversas vezes, extravasam os laços consanguíneos do que se entende como família. Redes de afeto, ajuda e solidariedade articuladas na experiência carcerária enredam vidas profundas, a despeito dos elos entre o cumprimento da pena e a projeção de liberdade. Nesse registro, a prisão é produtora de políticas de amizade e cuidado diante do sofrimento, da solidão e das saudades vivenciadas – emoções que podem se estender mesmo após o cumprimento da pena.

Rita comenta que estar perto de Naima fazia com que permanecesse firme apesar das adversidades que surgiam em sua travessia pela instituição prisional. De fato, o envolvimento entre elas revela uma força capaz de minar o caráter individualizante da pena que, segundo Foucault (2012), não pretende outra coisa que a regulação minuciosa de associações, cumplicidades e solidariedade entre as presas. A proximidade entre Rita e Naima conecta suas vidas por meio de histórias contadas entre elas. No interior dos processos de privações, o reconhecimento desse afeto se torna uma estratégia de autogestão na travessia pela prisão, possibilitando a transmutação de suas experiências carcerárias em formatos inteligíveis de vida. Se as práticas de desumanização e as técnicas de controle dos afetos entre as mulheres em cumprimento de pena são preceitos que tangenciam os operativos jurídico-disciplinares da trama carcerária, observamos que a rede de cuidado estabelecida entre Rita e Naima contém traços profundamente comprometidos com a ressignificação de seus trânsitos por esse cenário.

A vivência de Rita pelo subúrbio espanhol e pelo cárcere de Tetuão mostra como as violências estatais e sociais se derramam sobre seu corpo. Rita circula por um jogo identitário vacilante, invocando diferentes possibilidades de se colocar no mundo. Em algumas lembranças sobre sua passagem pela cadeia, manifesta certa proximidade à concepção ocidental do que entende por “liberdade, direitos sexuais e de gênero”. No cárcere de Tetuão, a religião muçulmana é percebida por ela como um instrumento de vigilância íntimo de desejos, prazeres e proximidade

entre o seu corpo e o corpo de Naima. Assim, a identificação de Rita com o modelo cultural de modernidade europeu revigora fantasias nacionalistas através de projetos políticos baseados na defesa das minorias sexuais e de gênero no Estado espanhol<sup>2</sup>. Porém, nos parece interessante apontar que Rita narrou diversos episódios de violência e silenciamento a respeito de suas relações afetivo-sexuais com outras mulheres em sua vida pregressa no subúrbio espanhol de Torre-Romeu.

A maioria das mulheres que habitava a penitenciária de Tetuão era de origem marroquina. Um pequeno número de mulheres, como Rita, provinha de Estados europeus, tais quais Espanha, Portugal e Itália. A nacionalidade se apresenta como um relevante marcador da diferença que, na interseção com outros processos de territorialização subjetivos e existenciais, arma uma rede de relações entre os agentes do dentro/fora da prisão. O fato de ser espanhola despertava em Rita a segurança de que, caso não se envolvesse em problemas, um dia retornaria para o seu bairro periférico de Torre-romeu, posicionando-a em um lugar de conforto em relação às presas originárias do Marrocos. Em seu relato, é remarcada a distinção entre as condições das penitenciárias espanholas, segundo ela, equipadas com academias e bibliotecas e, no oposto, a carência estrutural da penitenciária feminina de Tetuão. Ademais, Rita percebia a situação de precariedade da instituição enquanto uma característica geral do Marrocos, como se o país inteiro fosse um aprisionamento desprovido do que ela entende por “liberdade”.

Através dos movimentos de subjetivação de Rita, gostaríamos de remarcar a impossibilidade de separar fronteiras e trânsitos (BUMACHAR, 2016). As distâncias e proximidades são tecidas por meio das configurações relacionais entre Rita e os outros, entre estar dentro e fora desses intermezzos de caráter provisório, contraditório e ambíguo. Ser espanhola na penitenciária de Tetuão embaralha categorias de diferenciação, articulando noções de nacionalidade, raça, gênero e classe, que são negociadas e ressignificadas constantemente em função das possibilidades, agências e interesses. Dito de outra forma, longe de ser um princípio de unidade cultural interna, a nacionalidade se perfaz na confluência de outros eixos de diferenciação (BRAH, 2011) que, ao se imbricarem entre eles, moldam as relações sociais, a identidade e a própria experiência prisional. A materialidade dos limites prisionais e transnacionais é modulada em função das (inter)ações dos agentes com as políticas de gestão envolvidas nessa trama.

Para Rita, voltar para casa significava voltar para Espanha. Isso era uma das marcas cardinais que a diferenciava das outras companheiras de penitenciária e dava-lhe forças para ignorar os constantes insultos e brigas. O passaporte espanhol e seu lugar de origem a colocavam em uma posição onde existia um futuro ao qual aspirar cada noite quando, às 23h em ponto, se apagavam as luzes da penitenciária. O futuro de voltar. O desejo de retornar para Espanha – território que, para Rita,

constituía um lugar de conforto diante da situação na qual se encontrava – apaziguava a raiva que sentia em meio ao tumulto das brigas diárias. Assim, Rita criou seus mecanismos e condutas, aprendendo a ignorar os insultos dirigidos a ela como forma de agenciar seu bem-estar durante a travessia. Tais pensamentos, baseados na reafirmação de diferenças e assimetrias de pertencimento, possuíam o peso histórico de escalas de colonialidade implícitas a cada movimento de territorialização. Para alcançar uma suposta legibilidade “civilizada” frente à infração da lei, Rita acionava narrativas que a vinculam a uma “boa cidadã espanhola”. Para ela, evitar brigas dentro da penitenciária a tornaria mais respeitável aos olhos dos agentes de governo, neste caso, frente às funcionárias.

O processo de diferenciação de Rita gravita em um vaivém, ora embranquecendo sua passagem pela cadeia na articulação dos privilégios derivados da sua cor de pele e nacionalidade, ora precarizando sua vida nos episódios de violência institucional ocorridos durante a sua travessia. Os cenários de fronteira entre Marrocos e Espanha se deslocam da linha divisória entre dois Estados-nações para serem incorporados nos intervalos da cotidianidade, em um contínuo de porções de vida que vai do bairro periférico de Torre-romeu até os mais profundos atravessamentos no corpo e nas relações de Rita na penitenciária. A emergência desse repertório de localizações diversas e flutuantes, mais ou menos estáveis e, às vezes, contraditórias, constitui a trajetória de vida da personagem; a ficção narrativa da sua experiência pelo contexto carcerário se conecta com múltiplos exteriores que complexificam a tarefa de realizar uma leitura sobre a fronteira. Precisamente, a confluência de forças subjetivas cria dobras e territórios submersos, oferecendo uma cartografia da travessia de Rita, que é impregnada por estratégias de produção de vida dentro e fora da penitenciária.

## A SAÍDA DO CÁRCERE

Na manhã do dia 26 de maio de 2014, uma funcionária ordena que Rita se prepare para ser encaminhada pela polícia marroquina até a delegacia de Tetuão, órgão onde efetuará o procedimento administrativo de saída do cárcere. Rita havia cumprido sua sentença, totalizando vinte e sete meses de encarceramento. A despedida das companheiras e de algumas funcionárias sedimenta uma história tramada nas relações que foram surgindo durante a travessia pelo contexto prisional e fronteiriço do Centro Penitenciário. O momento da partida é vivido com tristeza, especialmente porque Naima permanecerá lá dentro. Rita cruza o portão de ferro que conecta ao exterior dos muros vestindo uma calça moletom e uma blusa de algodão. Não porta nenhuma mala consigo, já que todos os bens dos quais dispunha – roupas, sapatilhas, lençóis, produtos de higiene, comida e a televisão – foram repassados para Naima que, enquanto chora, escuta as promessas de Rita cada vez mais distantes:



“meu coração fica aqui com você, nunca vou te esquecer, esperarei a vida inteira para voltar a estar junto contigo”.

A luz do sol cega a vista de Rita. Com os olhos inchados, enxerga borrado o prédio da penitenciária desde o interior do carro oficial da polícia. Durante o trajeto até a delegacia, Rita jura para si mesma que todo esse dano será vingado, toda essa desgraça será reparada. O preenchimento dos documentos nos quais fica decretada a expulsão legal de Rita por dois anos do território marroquino se realiza com rapidez. À continuação, uma escolta a encaminha até a fronteira hispano-marroquina de Ceuta com Tetuão, justamente onde vinte e sete meses atrás havia sido detida por um operativo de registro fronteiriço e enquadrada no delito de tráfico transnacional de drogas. No lado espanhol da fronteira, Pablo, seu irmão mais novo, espera para levá-la até sua casa. O reencontro é impactante, Rita está diferente. Havia emagrecido muito, sua cabeça encontrava-se raspada, seus olhos estavam praticamente escondidos atrás das pálpebras inchadas e roxas e, além disso, a perda de sete dentes da mandíbula superior imprimia em seu rosto uma aparência prejudicada pela falta de cuidados. Rita entra no carro de Pablo e percorrem juntos o trajeto de 15 horas de estrada até o bairro periférico de Torre-romeu, Espanha.

Voltar à casa resultou estranho para Rita. Recorda estar vivendo em uma realidade distante pelo fato de poder se sentar no vaso, dispor de talheres, copos, descansar em uma cadeira, conservar os alimentos na geladeira – ao invés de guardá-los embaixo da cama, como fazia na prisão –, e, sobretudo, acudir ao médico para sanar sua saúde. A adaptação à nova vida lhe pareceu dificultosa. Usando as palavras de Padovani (2015), retornar para casa nem sempre implica reconhecê-la como tal. O apartamento vazio aumentava o sentimento de solidão acionado pela falta de Naima. Ao sair pelas ruas de Torre-romeu e cruzar com vizinhos e conhecidos, Rita sentia a necessidade de se resguardar em um lugar fechado. O processo de encarceramento deixou uma experiência de isolamento imiscuída em seu corpo, uma vivência que se estendeu para além da temporalidade da pena “privativa de liberdade”.

## O SONHO

Durante a estadia no cárcere, era comum que as companheiras raspassem a cabeça entre elas com tesouras emprestadas pelas funcionárias para evitar a infestação de piolhos. Três anos após a saída da penitenciária, os cachos desgrenhados de Rita já cresceram. Agora, sentada na cozinha do apartamento em que mora na Espanha, lembra com lucidez cada momento que viveu dentro dos muros de concreto. Sua memória evoca uma descrição detalhada de si, das companheiras e do entorno. “Nos vinte e sete meses que estive presa, não vi nenhuma cadeira, nenhuma mesa, nenhum banco para sentar. Fazíamos tudo no

chão. Do que mais sentia falta era do silêncio, era como estar o tempo todo dentro de um bar. E isso me fazia muito mal”, diz. Tal combinação de escassez e excesso, característica da penitenciária, percorre as nervuras de seu corpo enquanto ela divide conosco algumas histórias. A falta de produtos de higiene e vestimentas tingem suas lembranças sobre as companheiras que dispunham de um único pijama ou que rasgavam roupas em pedaços para usá-las como absorventes. O peso desses dias passados faz ponte com outros movimentos de afeto e solidariedade no dentro/fora da penitenciária. No fim das contas, sua passagem pela fronteira hispano-marroquina e o posterior encarceramento podem ser elaborados como uma experiência coletiva que vincula tantas outras trajetórias de vida.

“Eu não sou a mesma, eu mudei muito. Na prisão do Marrocos, entendi o que é a necessidade e isso mudou minha vida”, pontua. Como já comentaram Padovani (2015), Mallart (2017) e Paz (2009), as experiências prisionais ressignificam os percursos da vida. As violências, abusos de poder, redes de solidariedade e elos afetivos do cotidiano carcerário penetraram o corpo de Rita. A cada dia, ela sonha com o momento em que, caminhando pela rua, reencontrará Naima, seu amor, e poderá abraçá-la sem os olhares vigilantes das funcionárias e outras presas. O vínculo de afeto travado entre as duas dentro da penitenciária inaugurou projetos de deslocamento motivados pela vontade de se aproximarem. No decurso das longas conversas telefônicas que elas mantêm diariamente, planejam estratégias para percorrer a distância que separa Marrocos da Península Ibérica, correspondente a quarenta minutos em barco. Por um lado, Rita tem medo de cruzar a fronteira hispano-marroquina e ser incriminada sem cometer nenhuma infração legal, devido aos antecedentes penais e às explanações midiáticas que carrega consigo. Por outro lado, os requisitos burocrático-legais que o Estado espanhol exige para o ingresso de sujeitos marroquinos em território europeu são dificilmente alcançáveis por Naima, especialmente no que se refere ao critério econômico.

No entanto, as duas vislumbram uma saída possível, uma aproximação urgente. Decidem se encontrar na cidade de Ceuta – zona de mobilidade fronteiriça que, ainda que pertença à nação espanhola, não faz parte do território europeu de livre circulação determinado pelo *Acordo de Schengen*<sup>3</sup>. Essa conjuntura cria uma condição especial para a população marroquina da zona de Tetuão, que consiste na permissividade do acesso legal à cidade de Ceuta sem exigência de visto, apesar de algumas restrições de horários, e proibição do trânsito de tais sujeitos para o resto do Estado espanhol e da Europa. Entre o fluxo de pessoas, mercadorias e outras substâncias que permeiam diariamente a fronteira hispano-marroquina de Ceuta-Tetuão, a cidade limítrofe de Ceuta condiciona um espaço limbo para que Rita e Naima finalmente possam se reencontrar:

Quando nos encontramos em Ceuta, não acreditávamos que ninguém estivesse nos vigiando e dizendo que não podíamos estar juntas. Custava até que a gente se olhasse, sentíamos vergonha. Ficamos dez dias em um hotel. Saíamos para passear juntas e fazíamos tudo aquilo que não podíamos fazer na prisão. Bem, na rua ficávamos de olho porque em Ceuta tem muita gente que é de Tetuão e que poderia conhecer a Naima. Foi muito bonito, foi como ter uma relação de namoro normal. Quando estava com Naima, me sentia feliz, ela era carinhosa, atenta e protetora comigo. Mas logo chegou a hora de ir embora... deixar Naima lá partiu meu coração (Rita).

O afeto trocado entre elas nesse reencontro foi, pouco a pouco, penetrando as contenções que regiam dito contexto, dissolvendo a mesma fronteira que, muitas vezes, se apresentou implacavelmente intransponível. De volta à distância, a dor da ausência permite que Rita sonhe um futuro no qual, quem sabe algum dia, Naima cruze definitivamente a fronteira, e elas voltem a morar juntas, desta vez no bairro de Torre-romeu.

Não cabe dúvida de que a relação entre Rita e Naima segue em aberto e, portanto, afetando os processos de (des)fronteirização nos quais transitam. Se bem a fronteira se constitui por meio de movimentos dolorosos e violentos, a história de amor transnacional entre Rita e Naima gera um projeto de transformação, quer dizer, um sonho de reencontro saturado de alterações radicais nas dinâmicas de gestão da borda hispano-marroquina. Em sintonia com as teorizações de Stathis Gourgouris (1996 *apud* KIVKOVIK, 2006) a respeito das nações como uma forma de sonho e, especificamente, a capacidade do caráter fundamentalmente ininteligível dos sonhos para compreender a complexidade das nações, apontamos para a conveniência da emergência dos sonhos, vistos como máquinas de geração de significado, para a tradução da ambiguidade contida no entendimento da fronteira hispano-marroquina. Dito limite seria produzido por movimentos de ação e retração, processos de se fazer e desfazer, enredamentos na aparência ora rígida, ora porosa, múltiplas formações discursivas, imaginários coletivos e pensamentos sonhados.

Cavar pelas rotas das experiências oníricas de Rita supõe, além de uma possibilidade epistemológica válida para a concepção das formações de fronteira, igualmente um maior entendimento sobre o papel que joga o conteúdo dos sonhos como meio de expressão dos acontecimentos. Por serem superfícies arenosas comprometidas na criação e transformação da própria vivência, os processos figurativos integrados nas vicissitudes dos sonhos e no potencial imagético dos desejos tornam-se manifestação de certos predicados em devir da vida cotidiana. A linguagem multiforme dos sonhos de Rita cria narrativas que derramam um profundo conteúdo emocional sobre os trânsitos pela fronteira.

Ao contornar o que poderíamos chamar de confins da existência, nos deparamos com as profundezas do subsolo solitário onde Rita se localiza. Em deslocamento, procuramos pensar como a elaboração imaginária do que Rita sonha fazer ou se tornar oferece um tratamento de modelagem ao caráter complexo, turbulento e inverossímil do Estado-nação, suas margens e possíveis experimentações nele circunscritas. A consistência dos seus sonhos auxilia uma situação de dor insustentável e compõe uma posição existencial capaz de forjar a ponte intersticial entre o bairro de Torre-romeu, onde ela se encontra, e a casa de Naima, em Tetuão.

A potência dos sonhos como experiência vital delinea a produção da fronteira, garantindo outras possibilidades substanciais de representá-la. A fantasia criadora de um futuro feliz ao lado de Naima age como motor instigador de devires na construção dessa linha divisória. Os vislumbres de amor que aparecem nesse sonho de viverem juntas em um lugar afastado das violentas forças carcerárias operam como encarnações efetivas que enredam suas vidas com processos de fazer e desfazer zonas compartilhadas. É porque o sonho manifesta, interpreta e significa a fronteira, que ele atua como uma máquina produtora de versões contingentes e especulativas sobre sua existência. Nesta cartografia retorcida, poderíamos entender e descrever a borda hispano-marroquina como uma espécie de sonho em devir, ou diríamos, um devir-fronteira que transita entre o sonho e a vigília, e que se conjuga na dobra desses modos de habitar territórios e caminhadas.

## NOTAS

1. O motivo da condenação e o caminho percorrido desde o momento da detenção até o encarceramento foram descritos de forma detalhada no artigo “Entre trânsitos e cárceres: os processos de (des)fazer a fronteira hispano-marroquina numa experiência prisional no Centro Penitenciário de Tetuão”, de Montserrat Valle Prada (2019). Disponível em:

<<http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/31756>>. Acesso em: 08 set. 2020.

2. Jasbir Puar (2017) desenvolve o termo *homonacionalismo* para descrever o processo pelo qual a inclusão e a celebração da diversidade sexual passam a ocupar um papel central na elaboração de novas fantasias nacionalistas. Na Europa, desponta com força uma retórica islamofóbica dos discursos neoliberais sobre a sexualidade, juntamente a “marcos normalizadores dos direitos humanos de gays e lésbicas, que produzem países abertos à homossexualidade e países que a repudiam” (PUAR, 2017, p. 23).

3. Tratado que suprime os controles fronteiriços entre 30 países europeus, permitindo a livre circulação da sua população pelo denominado “espaço de Schengen”.

## REFERÊNCIAS

- BRAH, Avtar. *Cartografias de la diáspora: Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- BUMACHAR, Bruna. *Nem dentro, nem fora: A experiência prisional de estrangeiras em São Paulo*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2016.
- CARSTEN, Janet. *After Kinship*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 2004.
- DAVIS, Angela; DENT, Gina. *A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 523-531, jul./dez. 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KIVKOVIK, Marko. Sueños dentro-fuera: algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica. *Revista de Antropología Social*, Madrid, v. 15, p. 139-171, 2006.
- MALLART, Fábio. Gestão neuroquímica: pílulas e injetáveis na prisão. In: MALLART, Fábio; GÓDOI, Rafael (Orgs.). *BR 111: A rota das prisões brasileiras*. São Paulo: Editora Veneta/Le Monde Diplomatique Brasil, 2017. p. 127-137.
- PADOVANI, Natália Corazza. *Sobre casos e casamentos: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas de São Paulo e Barcelona*. 2015. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2015.
- PAZ, Sabrina Rosa. “A Caravana do Amor”: Um estudo sobre reciprocidades, afetos e sexualidade em um estabelecimento prisional que comporta homens e mulheres em seu interior, Rio Grande. 2009. 128 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2009.
- PRADA, Montserrat Valle. Entre trânsitos e cárceres: os processos de (des)fazer a fronteira hispano-marroquina numa experiência prisional no Centro Penitenciário de Tetuão. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 49, n. 3, p. 175-200, nov. 2018/fev. 2019.
- PUAR, Jasbir. *Ensamblajes terroristas: El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2017.

SUBMETIDO EM: 22/01/2020

APROVADO EM: 18/08/2020

# TRILHAS FEMININAS: LEVES PEGADAS AO RITMO DA EXPROPRIAÇÃO NO CONTEXTO DO ALTO VALE DO JEQUITINHONHA MINEIRO

*WOMEN TRAILS: MILD FOOTPRINTS AFTER THE EXPROPRIATION RHYTHM IN THE JEQUITINHONHA VALLEY CONTEXT*

## **Roberta Alves Silva**

*alvesroberta81@gmail.com*

Graduada em Licenciatura em Educação Do Campo: Ciências da Natureza pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM/MG.

Mestranda do programa Interdisciplinar de Estudos Rurais pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM/MG.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7479-7193>

## **Rafael Pereira Santos**

*pereirasantosr@yahoo.com.br*

Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG/MG.

Graduado em Ciências Humanas/Sociais e Linguagens e Códigos pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM/MG.

Mestre em Estudos Rurais pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM/MG.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2034-6223>

## **André Rodrigo Rech**

*andrerodrigorech@gmail.com*

Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

Mestre em Biodiversidade: Botânica pelo INPA.

Doutor em Ecologia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri-UFVJM/MG

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4685-7483>

## **RESUMO**

A mobilidade humana resulta de vários processos sociais e embora possa ser uma escolha, em muitas situações, ela é impositiva, compulsória e até violenta. Neste sentido, com base nas raízes históricas das mulheres do Vale do Jequitinhonha, o objetivo desse artigo é entender o papel social que a migração – sobretudo a migração feminina – tem tido na estruturação do modo de vida da comunidade Quilombola Monte Alegre, no município de Veredinha, em Minas Gerais. Para tanto, empregamos como metodologia neste processo a pesquisa participante, prezando pela participação efetiva dos sujeitos envolvidos. No decorrer deste trabalho, identificamos quatro formas de deslocamento feminino: a migração permanente com foco nos estudos, a migração para trabalho nas capitais-êxodo rural, a pendular e a sazonal. A migração foi identificada como



uma forma de resistência da comunidade, mas ao mesmo tempo como um processo de transformação do modo de ser e de viver do povo, sendo o elemento responsável pela desterritorialização e reterritorialização dos comunitários, com a ressignificação social e feminina.

Palavras chave: migração; mulher; ressignificação.

## ABSTRACT

Although it may be a choice, human mobility is a result of complex social processes and may sometimes be unwanted, compulsory and even violent. We framed this study on the historical perspectives of women from the Jequitinhonha valley in order to understand the social role and impacts of migration on the way that traditional communitarians (specially women) are living (or lived) in the Quilombo de Monte Alegre, Veredinha town, Minas Gerais State, Brazil. Quilombos are remnants of Brazilian hinterland settlement founded in the past by people of African origin to escape from slavery and resist. This investigation was led by a communitarian and therefore people engagement in the research was prompted and well appreciated by the authors. Over the investigation process we found four kinds of women migration: study-focused permanent migration, work in large towns permanent migration, pendulum migration to close localities and seasonal migration. Migration clearly emerged from interviews as a community resistance strategy as well as a process of transformation in the way people are and live, being responsible for the process of detachment and re-connection to different territories. Over this process women life was always socially reframed and adapted to the constant changes.

Keywords: migration; women; life reframe.

## INTRODUÇÃO

O “ir e vir” sempre foi uma característica da porção mineira do Vale Jequitinhonha. As motivações disso são inerentes aos processos de manutenção da vida e da qualidade de vida do povo. Um desses movimentos, o de subir e o descer as chapadas<sup>1</sup>, um constante ir e vir, foi o que garantiu historicamente às comunidades bens naturais e simbólicos nos fazeres da vida. É possível observar também um outro ir e vir, mais reservado e esporádico, do “sertão”<sup>2</sup> ou da derriça (colheita) do café capixaba, que garantia, sobretudo aos homens, o recurso maior que necessitavam para a expansão das terras, a compra de gado ou a edificação das moradas. A migração, no segundo caso, é percebida aqui como estratégia de complementação dos meios de existência no território das comunidades. Isso porque toda razão de ir era o que estava por vir em retorno à família e comunidade do trabalhador.

O processo de expropriação da década de 1970, no Vale Jequitinhonha, levou as comunidades a perderem a terra de uso comum (as chapadas) e fez com que os comunitários tivessem seu território limitado às grotas. Esse processo exigiu que fossem criadas novas estratégias de

sobrevivência para permanência na terra. “O fluxo emigratório se converte em estratégia permanente de sobrevivência. Neste contexto, a saída temporária encerra em si um forte sentido de resistência, uma vez que os recursos que os migrantes remetem à terra de origem, de alguma forma, evitaram a migração definitiva” (FACCIOLI, 1991, p. 9).

Neste contexto brevemente apresentado, forja-se a proposta deste trabalho cujo objetivo é entender o papel social que a migração tem tido na estruturação do modo de vida da comunidade Quilombola Monte Alegre, Veredinha, Minas Gerais, Brasil. Isso, sobretudo com relação à migração feminina, notadamente após o processo de ocupação das chapadas do Vale do Jequitinhonha, a princípio por empresas estatais reflorestadoras.

Este estudo foi desenvolvido no território da comunidade, que está localizada no município de Veredinha no Alto Vale do Jequitinhonha (MG), a 26 km da sede municipal. Monte Alegre possui fortes traços quilombolas e se autorreconhece formalmente como tal desde o ano de 2018. O reconhecimento se fundamenta na reflexão do modo de ser, estar e fazer (artesanatos, danças, cantos, tradições e memória dos tempos dos escravizados e resquícios da fazenda escravocrata), nos marcos materiais e simbólicos existentes no território (cruzes, cercos de pedra, taperas antigas, utensílios, histórias etc.), nos traços físicos dos comunitários e todos os demais elementos que compõem a identidade do povo. Todavia a comunidade ainda segue no processo de certificação junto à Fundação Palmares.

Atualmente quatorze famílias residem na comunidade e sete são consideradas como público intermitente, pois apesar de ainda manterem vínculos afetivos e de trabalho com o local, geralmente com uma unidade produtiva em funcionamento, não residem integralmente na comunidade. O modo de vida dos comunitários(as) é vinculado à agricultura tradicional/familiar e seus processos e, também, ao extrativismo de recursos naturais, mantendo uma relação de proximidade, pertencimento e respeito com a natureza. Ao mesmo tempo em que faz um uso aparentemente sustentável dos recursos naturais, a comunidade vive conflitos ambientais e territoriais, advindos ou provocados pelo processo de expropriação (SILVA et al., 2019).

A metodologia utilizada foi a pesquisa participante, uma vez que propomos um trabalho de interação com a comunidade, abordando questões com intensa participação e diálogo com os sujeitos da pesquisa. Uma visita exploratória como proposto por Freire (1999) foi realizada no início da pesquisa, com a finalidade de expor a proposta de investigação e também de apresentar a equipe enquanto pesquisadores para comunidade. Esta visita foi importante, considerando que a primeira autora deste artigo é oriunda da comunidade, o que possibilitou o início de outra forma de envolvimento com os comunitários, agora, enquanto pesquisadora. Compreendemos que a realização do planejamento

parcial com a comunidade em um processo de construção horizontal é vantajosa por abrir possibilidades e perspectivas antes não observadas. E sobretudo por colocar a comunidade de fato em prática, na condição de sujeitos de ação no processo de pesquisa. Desta forma, enxergamos que a pesquisa e a educação não estão dissociadas, de modo que pesquisar é então um ato educativo, que caminha para a “produção de novos conhecimentos capazes de aumentar a consciência e a capacidade de iniciativa transformadora dos grupos com que trabalhamos” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 1999).

O procedimento metodológico empregado foi a aplicação de dois modelos de questionários semiestruturados, previamente aprovados pela Comitê de Ética em Pesquisa-CEP-UFVJM (parecer 3.464.046). Foram entrevistadas nove mulheres e dois homens, totalizando um montante de onze pessoas. Em síntese, o público entrevistado foi constituído de pessoas que residiam em Monte Alegre e migraram e pessoas que ainda residem na comunidade. A escolha das(os) entrevistadas(os) se deu a partir de indicação das lideranças da comunidade. Todas(os) as(os) entrevistadas(os) possuem mais de 40 anos e aceitaram contribuir de forma livre, espontânea e esclarecida. As entrevistas, embora tenham sido orientadas por um roteiro, foram conduzidas como um diálogo entre pesquisando e pesquisados. Cada uma das entrevistas teve duração entre quarenta minutos a uma hora e ocorreram na casa dos entrevistados.

## AS “RAÍZES” DAS MULHERES DE MONTE ALEGRE

Desde as sociedades antigas, o trabalho doméstico e dos arredores já tinha caráter feminino, enquanto a busca por alimentos (sobretudo a caça) ficava a cargo dos homens. No entanto, as duas frentes de afazeres eram cingidas de um sentido social de coletividade, nos processos de trabalho. Mas com o advento da família patriarcal eurocêntrica, o caráter social que envolvia todas as atividades deixa de existir, fazendo emergir no lugar o caráter privado dos serviços, com funções individuais, tornando a mulher uma criada da casa (NOGUEIRA, 2004). Após a revolução industrial, a mulher se inseriu no mercado de trabalho em função da utilização das máquinas que dispensavam a obrigatoriedade da força física no universo laboral. Elas que antes se limitavam ao trabalho doméstico e à vida familiar, iniciam uma nova fase que aparentava ser de emancipação. Porém, o processo que permitiu de alguma forma o início da emancipação é o mesmo que concede mais força de trabalho ao capitalismo e alimenta outra forma de exploração (NOGUEIRA, 2004).

As mulheres de Monte Alegre (para além das entrevistadas) nasceram no contexto patriarcal posterior ao período escravocrata aprendendo e forjando o “ser mulher” neste cenário. A criação da família, que normalmente tendia a ser numerosa, era rígida, segundo o que contam

as moradoras da comunidade. De acordo com seu Francisco, ex-morador de Monte Alegre, residente em Vendinhas, os filhos só saíam de casa, no sentido de independência, quando se casavam. Até lá, tudo que conquistavam, seja na terra dos pais, no trabalho à meia com vizinhos, ou em casos esporádicos no sertão ou corte de cana, era para família como um todo, tendo inclusive uma obrigação para com os irmãos mais novos.

Eu, na verdade, fiquei até no período que eu fui casar, a relação era um pouco diferente só porque eu morava aqui (Vendinhas), mas eu ia para roça ajudava a cuidar. Eu sempre ajudei meus pais, né, não tinha aquela coisa assim de trabalhar só para mim. Meu pai só me deu liberdade de eu ganhar meu dinheirinho para arrumar meu casamento, quando faltava seis meses para mim casar. Ajudava porque eles não tinham condição, né! Muitas pessoas hoje pensam diferente, mas nós ajudava, na verdade eu e meu irmão mais velho era como se nos fosse os pais dos meus irmão mais novo. Nós era responsável para comprar onde tivesse e arrumar dinheiro onde tivesse para pagar. Antigamente era assim nas famílias, e no nosso caso era pior porque nosso pai trabalhava mas não conseguia administrar” (Francisco Lopes, 42 anos, comunidade Vendinhas).

No geral, não existia a divisão do trabalho, tudo o que poderia ser atribuído ao homem era também atribuído às mulheres, no entanto existia o trabalho doméstico, e este sim era atribuído somente às mulheres. “No que tange às mulheres não há uma dicotomização da jornada de trabalho. O que existe é uma imbricação das diferentes atividades exercidas” (SILVA, 1991, p. 41). Silva (1991) usa a expressão Jornada justaposta para definir a situação do trabalho, considerando que o termo “dupla jornada” é empregado no sentido de relações salariais capitalistas.

As mulheres faziam de tudo. As mulheres ajudavam a fazer tijolo, teia, e fazia adobe também. Pra construir, fazer a casa, o pai lá em casa tinha muito filho, então os filhos iam casar e tinha que fazer a casa no terreno, né. Então a gente tinha que ir lá e ajudar, onde tinha aquele barro a gente ia fazer [os tijolos e telhas]. Eu tinha cinco anos de idade e dava conta de desenformar os tijolo tudo para es ir colocando mais” (Geni Nunes, 42 anos, comunidade Vendinhas).

Eu acho que tudo que o homem faz mulher pode fazer. Todos fazia junto. Só o serviço da casa que é só da mulher” (Ana Alves, 62 anos, comunidade Vendinhas).

Por volta do período de 1980, enquanto para o homem era comum sair de casa para “tentar a sorte”, com o objetivo de conquistar o que lhe faltava para um casamento (casa, terra em alguns casos, gado etc.), para a mulher era comum fazer com suas mãos o que serviria de utensílios em sua casa, seja panelas, esteira<sup>3</sup>, cobertores, guardanapos<sup>4</sup>, lençóis de cama, roupas, vassouras, sabão etc. As mulheres também ajudavam o

futuro marido a fazer os adobes e telhas que seriam usados na construção da casa. Os irmãos e pais do homem, futuro esposo, também o ajudavam nesta construção.

A migração não era comum às mulheres. Estas, no máximo trabalhavam a dia para os vizinhos e parentes em suas lavouras, em troca de uma “medidinha do que comer” (Geni Nunes, Monte Alegre). Além disso, a mulher recebia menos do que o homem; se ao homem por um dia de serviço prestado na lavoura lhe era dado uma rapadura, ou uma medida de qualquer alimento, à mulher seria dada meia. A comunidade hoje encara esse trabalho prestado, com essa forma de pagamento, como uma situação análoga ao trabalho escravo, tanto no caso do homem quanto no da mulher.

“Chegou um tempo que a roça já não dava mais. Não tinha como. Era muita gente em casa, a casa que tinha um pé de manga, era a conta da família” (Geni Nunes, Monte Alegre). E já não tinha mais as chapadas para coleta de alimentos, a complementação da renda, e a solta do gado. “Há na verdade, uma relação estreita entre fraqueza da terra e fraqueza da gente” (SILVA, 1991, p. 40). As terras já não produziam como antes porque estavam sendo super utilizadas, e se a vida do povo é totalmente ligada ao chão que pisa e que planta, a fraqueza desse chão se converte na fraqueza do povo (SILVA, 1991). O humano mais uma vez se mostra uma extensão do que é a natureza na qual está inserido.

A migração feminina inicia de maneira ainda tímida, após a década de 1970, com a expropriação das chapadas, mas impulsionada também por vários fatores que se arrastam desde o Brasil colônia. Para entender o porquê da migração, Gonçalves (2001) aponta o que ele chama de “nó”, que seriam as amarras, os entraves que conduzem a tal processo, dentre estes nós destacamos três: a concentração das terras e do poder por parte da elite que tende, a partir daí, a determinar os resultantes sociais; as relações de trabalho, que costumemente têm o trabalho escravo como pano de fundo; e a estiagem semiárida cujas consequências têm se intensificado nos últimos anos. “Porém, não podemos cair na ingenuidade de que a seca é fator predominante da saída em massa do Nordeste e de Minas Gerais. A seca apenas agrava uma situação fundiária já extremamente desigual. Mais que a seca, o que expulsa... é a cerca” que limita (GONÇALVES, 2001, p. 180).

Nesse contexto, “as pessoas migram porque na sociedade de origem já não há lugar para elas, de onde desapareceram as condições para continuarem sendo o que sempre foram, o que estavam acostumadas a ser” (MARTINS, 2018, p. 15). O migrar temporário, nesta nossa interpretação, é a maneira encontrada, que possibilita a comunidade e a família continuarem a *ser*, ainda que o processo modifique esse *ser* incorporando as ausências. Percebemos que é tirado das famílias o direito de ir e vir, quando lhes é, de certo modo, imposta a migração, porque o direito de ir e vir consiste também no direito que escolher por ficar (GON-

ÇALVES, 2001, p. 174). No caso dos homens, a migração já existente se intensificou ao longo do tempo. Já no caso das mulheres, ao longo do tempo podem ser identificadas respectivamente quatro formas de migração que foram surgindo: 1) a migração para estudar, que acaba por se converter em migração permanente; 2) a migração para as capitais, no processo de êxodo rural a procura de emprego; 3) a migração para os arredores da comunidade; 4) e a migração sazonal para a colheita de café.

## AS TRILHAS DAS MULHERES EM MOVIMENTO

As primeiras mulheres a deixar a comunidade, sozinhas e ainda solteiras, saíram em busca de oportunidade de estudos, o que não era comum na época, considerando que para que as filhas estudassem, os pais deveriam ter condições financeiras para mantê-las distante de casa. O destino destas mulheres era geralmente as cidades próximas, onde conseguiam abrigo na casa de algum parente ou até mesmo algum desconhecido que as aceitava como domésticas para que estudassem. Em raros casos elas regressavam para a comunidade. Isso porque passava a existir pouca compatibilidade entre o que almejavam e o que a comunidade tinha a oferecer. O resultado era a migração permanente para cidades grandes, à procura de trabalho, na esperança de continuarem a estudar.

Por isso pode-se dizer que a migração temporária deixa marcas permanentes. O retorno periódico ao ponto de partida não constitui a identidade original nem as relações sociais originais do trabalhador. A migração não é estranha a esse pequeno mundo de origem: altera-o, modifica-o de tal modo que ao retornar o migrante já não encontra a mesma situação que deixara. Sua ausência modifica o arranjo de suas relações sociais (MARTINS, 1991, p. 30).

Dona Tereza foi a primeira moça que, após sair e estudar, regressou para a comunidade como professora do lugar, revolucionando de certo modo o local. A geração de Monte Alegre que hoje se encontra com cerca de 40 anos foi a primeira geração da comunidade a ser alfabetizada, o que mudou os horizontes da comunidade. Além dos feitos na educação, dona Tereza ganhou um destaque social e passou em muitos momentos a ser uma das representantes sociais da comunidade frente às organizações municipais sobretudo as religiosas. Esse lugar de liderança era até então impensável para uma mulher, sobretudo no contexto da comunidade.

Quando eu comecei a estudar, eu comecei já mais velha, assim, depois dos meus 10 anos. Aí eu fiz em Macaúbas de 1º a 3º série, era minha comunidade. Depois da 3º série, eu fui para Turmalina para concluir até a 4º série, fiquei morando em Turmalina um ano, estudando lá. Dificuldade, né! Porque a gente nunca tinha saído de casa, né! Mas graças a Deus



deu tudo certo. Aí eu consegui até a 4 série, aí depois da quarta série eu vim para roça de novo. Aí, eu comecei a dar aula em Monte Alegre, dei aula lá um ano e lá mesmo eu me casei. Aí apareceu um estudo em Couto Magalhães, um estudo a distância, a gente só ficava lá durante as férias, né! Férias de janeiro a gente ficava 15 dias, férias de julho 15 dias, e aí fiquei lá por 2 anos estudando, ia e voltava. Não foi brincado, foi muito difícil para mim, mas a gente sempre com aquele esforço, né! Saia de casa durante esses 15 dias, deixa as crianças em casa, o marido, e saia para dar aula também” (Tereza Cordeiro dos Santos, 66 anos, comunidade quilombola Monte Alegre).

Neste mesmo período, a partir de 1990, a migração feminina, quase inexistente, torna-se frequente no sentido dos grandes centros (Belo Horizonte, Uberlândia, Nova Serrana), em busca de oportunidades de trabalho. As moças saíam à procura de emprego como domésticas nas casas de famílias. Essa movimentação grande de pessoas configura o êxodo rural na comunidade porque estas moças não regressam mais, elas vão no intuito de permanecer. Segundo Sayad (1998), a forma de interpretar a migração/ imigração, oscila entre duas vertentes: se por um lado é vista como provisória, pelo direito do migrante, por outro ela é vista como uma situação duradoura, a interpretar pelos fatos. O autor diz que existe entre a população a necessidade de confessar a migração como provisória, justamente para não admitir que cada vez mais ela tem se tornado permanente. Os próprios migrantes preferem ver sob essa óptica, e essa seria algo como uma condição para que a migração/ imigração continuasse a existir.

Por se encontrar dividida entre essas duas representações contraditórias que procura contradizer, tudo acontece como se a imigração necessitasse, para poder se perpetuar e se reproduzir, ignorar a si mesma (ou fazer de conta que se ignora) e ser ignorada enquanto provisória e ao mesmo tempo não se confessar enquanto transplante definitivo. Da mesma forma como que se impõe a todos, essa contradição fundamental, que parece ser continuativa da própria condição do imigrante, impõe a todos a manutenção da ilusão coletiva de um estado que não é nem provisório nem permanente, ou, o que dá na mesma, de um estado que só é admitido hora como provisório (de direito), com a condição de que esse “provisório” possa durar indefinidamente, ora como definitivo (de fato), com a condição de que esse “definitivo” jamais seja enunciado como tal (SAYAD, 1998, p. 46).

As mulheres não saíam não, começaram a sair de uns anos para cá. As que saíam era para caçar emprego. Aí iam para mais longe, e iam trabalhar como doméstica. Na nossa região aqui, só saíam para trabalhar como doméstica quando não eram casadas. Lá às vez tinha oportunidade de estudar, estudavam e ia caçar coisa melhor” (Geni Nunes, 42 anos, comunidade de Vendinhas).

A migração propõe alternativa ao que seria o ambiente de dificuldades, mas em contraposição oferece um ambiente inseguro e cheio de incertezas, o “sair dos grupos sociais permanentes e enraizados” (MARTINS, 2018, p. 13) para um contexto de dessocialização em termos de grupo, afeta quem sai e quem fica.

Durante as entrevistas, o relato de uma dessas mulheres chamou a atenção por narrar o sentimento de voltar à comunidade logo após a migração, nesta mesma perspectiva já narrada. Segundo Maria Ducarmo, sua saída da comunidade se deu muito cedo, aos seus 10 anos. Ela conta que, o regresso foi por um tempo difícil, por encontrar sobretudo na mãe muita resistência a este modo de vida livre, autônomo e distante de casa na condição de solteira. Isso não ocorreu somente com ela, pois estas mulheres que saíam também enfrentavam preconceito por parte de muitos que ficavam, os quais culturalmente viam a mulher em outro lugar. As mulheres, ao migrar, entram em um paradoxo: se por um lado são vistas como aquelas que saíram, por outro lado, lá fora, nem sempre encontraram as melhores condições de trabalho.

As mulheres que saíam, regressavam à comunidade nas férias de final de ano (dezembro a janeiro) ou nos períodos festivos da comunidade, como os meses de maio a julho, com outra perspectiva do ser mulher. Ao receber de volta estas mulheres a comunidade se transforma de alguma maneira, a partir do contato com novos costumes sobretudo no que diz respeito comportamento social feminino, a artigos de beleza, vestuário etc. As que saem da comunidade acabam por entrar na lógica do não lugar, sem um espaço de reconhecimento de si com vinculação identitária (MARTINS, 2018), ou acabam por formar guetos com as iguais dentro das capitais.

O universo urbano, que se estende para além dos limites das cidades, se torna “uma nova mentalidade, uma nova linguagem, um novo jeito de ser – se quisermos, uma nova cultura! O ser urbano é o cidadão do século XXI. Esta cultura não se restringe à geografia da cidade. Por vezes, ela até exerce maior fascínio no campo” (GONÇALVES, 2001, p. 182). Esse contato cultural do campo com as cidades urbanas, que assim nomeamos para diferenciar das cidades rurais ou cidades imaginárias (VEIGA, 2002), se dá em grande medida pela migração de parte da comunidade. Assim a cultura urbana é experimentada pelas pessoas que nunca saíram da comunidade. O que não elimina a cultura tradicional da comunidade, mas a modifica, no processo que Lévi Strauss (1970) chamou de “bricolagem”.

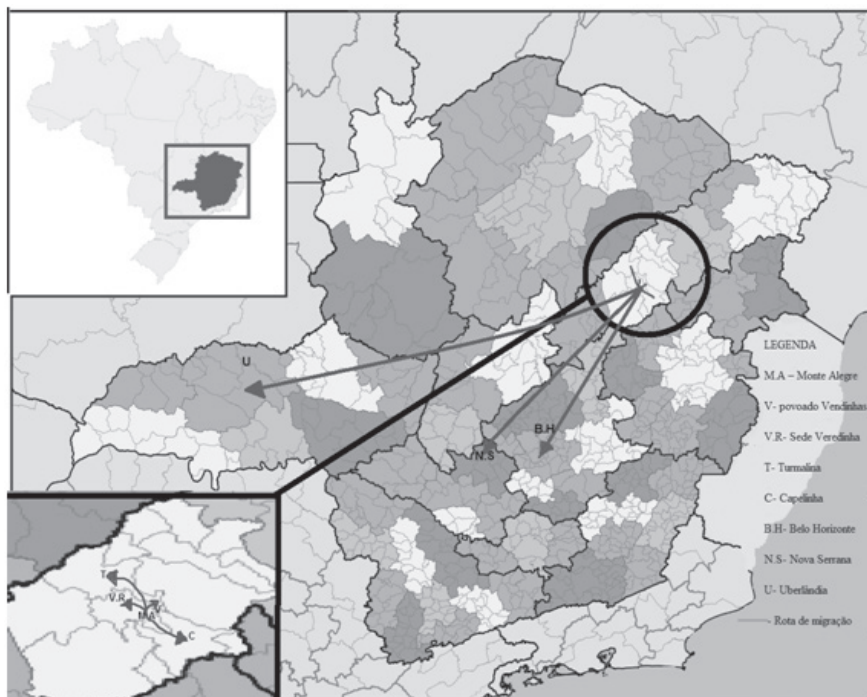
Essa migração para cidades maiores não era tão volumosa quanto a que ocorria para os arredores. Muitas mulheres migraram para o povoado de Vendinhas, situado a 2,8 km de Monte Alegre (pertencente aos municípios de Veredinha e Capelinha), ou para cidades próximas à comunidade como Capelinha, Turmalina, Veredinha (Mapa 1). Segundo elas, essa era uma maneira de trabalhar e ao mesmo tempo ainda man-

ter as atividades antes desenvolvidas na comunidade, principalmente as atividades da lavoura. Esse processo levou à constituição do público que denominamos neste trabalho como intermitente, pelo ir e vir para além da chapada, um ir e vir dividindo o tempo e o espaço da vida.

As moças continuavam a contribuir nos afazeres da casa de seus pais, tudo que era atividade do coletivo elas se faziam presentes. Isso inclui o plantio das roças, a capina, a colheita, a preparação para os pousos do Divino<sup>5</sup>, o calhar<sup>6</sup> das casas, o arear das vasilhas guardadas, o lavar os cobertores no rio etc. Em tudo que era atividade desenvolvida no coletivo, seja de diversão, de trabalho ou de mobilização social, elas continuaram a participar. Existem também as mulheres que se distanciaram do universo rural e preferiram se manter nas cidades do entorno como doméstica ou trabalhos similares.

A migração aqui descrita é do ambiente rural para outro ambiente também caracterizado como rural em uma mesma região. Apesar de ser uma migração definitiva, isto é, os que migraram têm agora o lugar do destino como local de morada, podemos dizer que eles não deixaram o local de origem, simplesmente o colocaram em outro patamar de vivência. Dessa maneira, a nova relação dos migrantes (já alojados em outro espaço) com a comunidade é agora *pendular*, eles vão até a comunidade em função do trabalho ou outras atividades e logo regressam às suas casas.

Figura 1 – Mapa de Fluxo da migração feminina na comunidade de Monte Alegre



Fonte: <<https://www.google.com.br/search?q=mapa+da+microrregi%C3%A3o+de+capelinha+mg&sxsrf=ACYBGNSQXkd7PiBhRzjI1wtfGxQcX>> adaptado pelos autores.

A maior parte da população de Monte Alegre migrou para o povoado de Vendinhas, que fica na área alta, de chapada. É como se a comunidade – ao experimentar os limites impostos de muitas maneiras, tanto econômicos e produtivos, quanto hídricos e sociais – tivesse se recusado a se desfazer. A mudança para Vendinha se tornou uma estratégia para continuar a ser e a pertencer à comunidade. É como se aos poucos toda a comunidade estivesse subindo a Chapada, mas agora para permanecer por lá, mudando de lugar, para se instaurar a 2,8 km adiante. “A territorialidade é dinâmica e é caracterizada por continuidades e discontinuidades” (SAQUET, 2009, p. 79). Neste sentido, a comunidade territorializada sofre o processo de desterritorialização quando perde as chapadas e depois quando se vê obrigada a sair da grota. No entanto, inicia um processo de reterritorialização e novas relações quando se agrupa no povoado de Vendinhas e mantém suas atividades produtivas e culturais na grota, o lugar de onde veio, que agora se tornou o lugar para onde ir, mantendo-se significado pelo movimento.

Os processos de desterritorialização, segundo Santos (2019), ao refletir sobre o Norte de Minas e Vale do Jequitinhonha, são processos de resistência comunitária que possibilitam inclusive ritos de passagem: casar, buscar estudos fora da comunidade e inclusive buscar acesso a políticas públicas em aglomerados mais densos, conforme sugere Deleuze e Guattari (1995). Santos (2019) afirma que isso implica recorrer a uma ideia de rizoma, termo emprestado da biologia, indicando que no ato de migrar se constitui uma situação nova e não vinculada, necessariamente no seu todo de onde se veio, sem fim, nem início, mas um meio em devir. Assim sendo, eles propõem a noção T-D-R para explicar que todo ato de territorializar implica desterritorializar e necessariamente reterritorializar em um outro lugar. Afinal, todo ser vivente ocupa um lugar no mundo, ainda que seu território seja fluido ou lhe seja negado o direito de territorializar-se nele.

Já a migração sazonal, mais comum às mulheres de Monte Alegre, ocorreu para a derriça do café (março até julho). Todas as mulheres entrevistadas do grupo que residem na comunidade ou que migraram para o povoado de Vendinhas afirmam que iam para a colheita do café ou que ainda vão, sendo esta uma das principais fontes de renda. As fazendas de café ficam no entorno da cidade de Capelinha (região cafeeira). As mulheres saem das casas de madrugada e regressam no entardecer ou no cair da noite, isso no caso das mulheres que residem em Vendinhas. As de Monte Alegre saíam de casa no domingo à tarde e retornavam somente na sexta-feira à noite ou no sábado à noite. Durante a semana ficavam no povoado de Vendinhas, na casa dos parentes que haviam se mudado para o povoado.

Nas fazendas de café o pagamento era de acordo com a quantidade de latas apanhadas, e o acerto era feito no final de cada quinzena. O recurso, no caso das mulheres solteiras, era destinado a organizar o

enxoval para o casamento, e a ajudar na casa, se necessário. Quando casadas o recurso era destinado a manter a família, como indicam as falas a seguir.

A primeira vez eu fui pro café foi lá para 85 [1985], eu não era casada não... Eu saí porque precisava de dinheiro. O café mudou minha vida porque aí eu tinha liberdade, eu tinha o dinheiro que eu mesmo ganhava para fazer o que eu quisesse, comprar uma roupa, vasia para casa, um forro de cama diferente. Porque no café a gente ganhava bem, eu ganhava 500 reais por quinzena. Quando eu casei o dinheiro que eu ganhava no café era para despesa da casa, para criar meus filhos e para comer, era pra tudo. Quando eu ia para o café, o meu marido trabalhava, mas era na roça, não era para sair para ganhar dinheiro, mas ajudava. O dinheiro que eu ganhava ajudava acertar os negócios. Era três mês a quatro de safra mas era bão. Na panha [colheita] eu ia à safra toda (Maria de Lourdes, 53 anos, comunidade quilombola Monte Alegre).

Eu comecei a ir para o café em 2005, na época o trem tava feio, o Izé [marido] adoeceu e precisava manter a casa... Mudou porque se eu não ia para o café a gente passava até farta, né! O dinheiro que eu tirava lá era para despesa da casa (Eva Rodrigues, 50 anos, comunidade quilombola Monte Alegre).

Ir para o café era para as mulheres o início da autonomia, tanto financeira quanto do corpo, no sentido de decidir como e onde empregariam sua força de trabalho. O poder de decisão era também o poder sobre o corpo, no sentido de fazer as escolhas dos locais de estar e não estar, os trabalhos a desenvolver sobretudo em casa, estas questões já não eram mais decisões somente dos pais. Esclarecemos, no entanto, que a condição financeira feminina, ou a sua autonomia no sentido mais amplo, não as isentava de sofrer o machismo e as questões a ele atreladas. O fato é que todo o processo descrito coloca as mulheres em um lugar que antes não se via como possível. Agora não raro as mulheres contam que por um período de tempo eram ou são responsáveis por manter a casa.

No entanto, em boa medida o recurso que se conseguia na colheita do café já se encontrava comprometido com dívidas anteriores, geralmente em torno das despesas de casa, sejam elas alimentos emprestados pelos vizinhos mais próximos, ou em mercearias cujos donos aceitavam anotar as dívidas para pagamento posterior.

Aquela época o povo tinha muito aquele ditado... e realmente, eu vivi, vi muitos viverem, vi meu pai vivendo, eles tinham um dizer de falar “trabalhar cativo”. Cativo significa assim, vou trabalhar para você porque eu já te devo. Eu não ia ganhar dinheiro na sua mão, tipo assim eles fala “fulano tá cativo ciclano”, ele tava precisando ganhar dinheiro, mas ia trabalhar para pagar a conta primeiro. Meu pai viveu demais, e não foi só meu pai. Muitas e muitas pessoas (Francisco Lopes, 42 anos, comunidade de Vendinhas/Monte Alegre).

O trabalho cativo obrigou os comunitários a inserção na lógica de trabalho do mercado, porque já não trabalham para si, senão para a pessoa a quem deviam, independentemente de ser este o mesmo que lhe empregava ou não. Sendo assim mesmo que tenham outra necessidade financeira, o recurso é em primeiro lugar destinado a pagar a dívida. Nesse processo, as(os) comunitárias(os) em parte se “alienaram” por se distanciarem dos seus meios de produção à procura da entrada rápida e necessária de recursos através da “venda da mão de obra” (MARX, 1983). Parafrazeando Marx, o objeto produzido no processo de trabalho vendido lhes garantia a manutenção de sua existência, e se é então esse objeto que garante seu existir, eles passavam de maneira cruel e ter mais valor do que a própria vida de quem o produziu. No ato de produzir, o trabalhador dá vida ao objeto, então sua vida já não lhe pertence, e ele próprio se torna o objeto de um sistema. Essa natureza humana desfigurada transforma, aos poucos, pessoas em mercadoria (MARX, 1983). A leitura que Marx faz do processo de venda da mão de obra retrata, de certa forma, o que acontece nas comunidades de modo geral. Quando os comunitários saem para trabalhar em empresas, perante elas o trabalho do funcionário, a mão de obra dele e os produtos produzidos têm mais valor do que qualquer outra coisa que eles possuam.

No período em que as mulheres estavam no café, os filhos ficavam em casa com os maridos, ou ficavam com os avós, caso o marido também estivesse trabalhando fora. No entanto, em alguns casos, sobretudo quando o marido e a mulher estavam no cafezal, eles costumavam levar os filhos. Ou quando os filhos já eram adolescentes ficavam em casa e cuidavam das criações e da roça, e os avós ou tios somente os monitoravam.

As mulheres que hoje já não vão mais para a colheita do café apresentam sempre dois motivos que conduziram a decisão, o marido se aposentou, e/ou estava com problemas de saúde. Percebemos então que a migração para a comunidade está ligada à necessidade da manutenção do básico e não no sentido de acumulação. Existindo outra opção para manutenção da existência, sair da comunidade não é uma alternativa. Todas as mulheres cujos maridos estão aposentados não saem da comunidade para trabalhar, mesmo que o benefício social ainda esteja aquém da necessidade, já se tem a garantia do básico.

Durante a entrevista, dona Eva, ao ser questionada se acaso na capital lhe fosse garantida melhor oportunidade de trabalho e de renda, se ela se mudaria da comunidade, responde: “Acho que não, uai, largar o meu povo!?” O tom da primeira parte da resposta, “acho que não”, demonstra um estranhamento, como algo que não havia lhe ocorrido, seguido de uma resposta com tom de certeza da impossibilidade: “uai, largar o meu povo!”. Mudar, sobretudo para longe significa deixar para trás o lugar de vivência e o povo ao qual pertence.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A migração, seja ela temporária, permanente, sazonal, pendular, ou qualquer outra classificação conceitual, tende a ressoar em todos os seguimentos da comunidade (econômico, político e, sobretudo, socio-cultural). O processo migratório é parte da dinâmica comunitária de Monte Alegre em dois momentos. No primeiro, de forma esporádica e opcional e no segundo de maneira intensa e necessária – em ambos com a possibilidade de dupla avaliação em relação aos impactos na comunidade. Detivemo-nos, nas considerações finais deste trabalho, a sintetizar brevemente os impactos do processo migratório na comunidade de Monte Alegre, com a ênfase no papel feminino.

O sair da comunidade, seja para regressar posteriormente ou para permanecer por lá, foi um movimento de libertação feminina, que deu as mulheres condições de começar a construir sua realização pessoal e intersubjetiva. No que diz respeito aos demais aspectos da comunidade, o êxodo rural e a migração rural-rural fizeram com que se reduzisse em grande medida a população de Monte Alegre, antes numerosa. O que levou também ao envelhecimento da comunidade, considerando que atualmente existem somente duas pessoas com menos de 40 anos dentre os comunitários. Os processos de produção na agricultura foram então reduzidos em virtude do envelhecimento, pois já não se consegue desenvolver a atividade como antes. As relações de produção aos poucos têm sofrido alterações devido a limitações da mão de obra familiar, e da troca de dias entre parentes e vizinhos. Assim, as relações interpessoais de troca e compadrio vão aos poucos se tornando mais difíceis, à medida em que cede lugar às relações contratuais e monetárias que não são comuns ao universo das comunidades tradicionais.

No que diz respeito aos aspectos culturais, muitas atividades deixaram de ser desenvolvidas, como as de produção artesanal. Em alguns casos por perda da matéria prima necessária, em outros, por perda da mão de obra coletiva, ou até mesmo por influência da cultura urbana através da inserção de uma nova lógica de usos e afazeres. Ainda assim, a comunidade tem um cuidado muito especial com os movimentos culturais, que mesmo reduzidos ainda são praticados, porém agora na lógica da nova configuração social.

As folias e pousos do Divino realizadas anualmente em Monte Alegre se adaptaram às novas condições da comunidade. A bandeira do Divino Espírito Santo, que sai anualmente na comunidade de casa em casa no festejo religioso, com a redução das famílias da comunidade, tem mudado sua rota. O giro agora já não acontece somente dentro da comunidade, vai também para o povoado de Vendinhas ao encontro do povo que, em outro tempo, pertencia a Monte Alegre. Aos poucos o giro do Divino em Vendinhas se torna cada vez mais amplo, em um indicativo de que a cultura da comunidade resiste e vive onde o povo está.

Vendinhas se configurou um núcleo ativo da comunidade de Monte alegre e também de outras comunidades com história semelhante a ela. Passou a ser um ponto de encontro, de venda/troca de produtos, de investimentos, de articulação política, social e cultural. A alteração da rota do Divino é um marco forte do reconhecimento dos comunitários de que Vendinhas se tornou parte de Monte Alegre. É como se a grota tivesse, pelo menos no plano da utopia, reconquistado uma parcela que lhe foi expropriada na chapada. O vínculo entre vendinhas e Monte Alegre é o exemplo claro da comunidade em movimento. É constituído assim um novo social na comunidade, marcado pelas relações tradicionais, e as novas relações criadas nos universos urbanizados, coexistindo juntas e produzindo a ressignificação cultural, materializada sobretudo no novo espaço, na nova territorialidade e na nova geração que surge.

## NOTAS

1. *Subir e descer as chapadas* é uma expressão utilizada para representar o modo de vida em trânsito nos dois ambientes (grota: local mais baixo entre águas vertentes, e chapada: parte mais alta e plana). Considerando que a grota é o local de morada onde são construídas as casas e plantadas as roças e as chapada eram áreas de terra coletiva, onde era feito o extrativismo dos frutos do cerrado e a solta do gado.
2. Sertão é como a comunidade denomina os locais para onde os comunitários vão trabalhar cortando lenha, geralmente no Noroeste de Minas Gerais.
3. Esteira é um produto artesanal normalmente fabricado pelas mulheres de Monte Alegre, utilizando a nervura (popularmente conhecida como talo) das folhas seca da bananeira, e a embira da bananeira. Feita na medida das camas, ela é usada embaixo do colchão ou simplesmente para servir de colchão, como antigamente.
4. Guardanapo era o nome dado aos panos menores tecidos com linha e pávio pelas mulheres da comunidade para cobrir copos, pratos ou para embalar doces e quitandas para viagem.
5. *O Pouso do Divino* ou *Giro do Divino* é o nome dado à festividade religiosa realizada entre os meses de maio e julho, quando os moradores saem com a bandeira do Divino Espírito Santo pela comunidade, passando de casa em casa, com cantos, orações, folia, caboclo etc. O giro dura nove dias consecutivos, no final de cada dia a bandeira pousa em uma casa, que acolhe ela e o povo que a acompanha com bebida, comida, dança e cantigas até o dia seguinte.
6. Calhar é pintar a casa com cal ou outras tintas feitas artesanalmente a base de tabatinga (argila branca) e terra. Procedimento feito pelas famílias anualmente nas vésperas do pouso do Divino ou no fim do ano.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Maria de Lourdes da Silva. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (00:40 h). 16 out. 2019.

- CARVALHO, Eva Rodrigues de. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (00:30 h). 27 jan. 2020.
- DELEUZZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: Capitalismos e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 43, 1995.
- DORNELAS, Sidnei Marco. Migrações Contemporâneas: desafios para a acolhida e a integração social a partir da pastoral do migrante. *Travessia: Revista do Migrante*, n. 82, p. 121-144, abr. 2018.
- FACCIOLI, Inês. *Migrantes Temporários Peregrinos da Resistência*. São Paulo: Editora serviço Pastoral dos Migrantes – SPM, 1991.
- FREIRE, P. R. Criando métodos de pesquisa alternativa. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999
- GONÇALVES, Alfredo José. Migrações Internas: evoluções e desafios. *Estudos Avançados*, n. 15, v. 43, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1970.
- LISTA DE MICRORREGIÕES: *Microrregiões de Minas*. Disponível em: <<https://www.google.com.br/search?q=mapa+da+microrregi%C3%A3o+de+capelinha+mg&sxsrf=ACYBGNSQXkD7PiBhRzjI1wtfGxQcX>> adaptado pela autora>. Acesso em: 25 jan. 2020.
- MARTINS, José de Souza. Migrações Temporárias: problema para quem? In: FACCIOLI, Inês. *Migrantes Temporários Peregrinos da Resistência*. São Paulo: Editora Serviço Pastoral dos Migrantes-SPM, 1991.
- MARTINS, José de Souza. A Sociabilidade do Ausente: drama e libertação nas migrações. *Travessia: Revista do Migrante*, n. 82, p.11-28, abr. 2018.
- MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do Homem*. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- NOGUEIRA, Claudia Mazzei. *A feminização no mundo do trabalho: entre a emancipação e a precarização*. Campinas: Autores Associados, 2004.
- OLIVEIRA, R. D; OLIVEIRA, M. D. Pesquisa social e ação educativa. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SANTOS, Francisco Lopes dos. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (01:45 h) 21 jan. 2020.
- SANTOS, Rafael Pereira. *Da existência ilhada ao território: Estratégias e Trajetórias da Comunidade de Croatá, MG na Busca de Conquistar seu Território*. 2019. f. Dissertação (Mestrado em Estudos Rurais) – Departamento de Ciências sociais e Humanidades, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2019.
- SANTOS, Tereza Cordeiro. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (01:07 h) 27 de Jan de 2019.
- SAQUET, Marcos Aurélio. *Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão popular, 2009. p. 73-94.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Trad.

Cristina Murachco. São Paulo: Editora da universidade de São Paulo, 1998.

SILVA, Ana Nunes Alves. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (29:14 h) 22 jan. 2020.

SILVA, Geni Nunes da. *Entrevista concedida a Roberta Alves*. Veredinha, MG: Gravador, áudio (00:59 h) 21 jan. 2020.

SILVA, Maria Aparecida de Moraes. As mulheres das Grotas e Veredas. In: FACCIOLI, Inês et al. *Migrantes Temporários Peregrinos da Resistência*. São Paulo: Editora serviço Pastoral dos Migrantes – SPM, 1991.

SILVA, Roberta Alves; RECH, André Rodrigo; SANTOS, Rafael Pereira. *O Movimento das Vidas no Movimentar das Fronteiras*. VI COLÓQUIO INTERNACIONAL DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, Montes Claros, p. 1-12, 2019.

VEIGA, José Eli da. *Cidades Imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula*. Campinas, São Paulo: Editora Autores Associados, 2002.

# CORPOS EM CHOQUE NO “MUNDO”: SOBRE VIAGENS, FRONTEIRAS E OS DESAFIOS DO “ENTRE-LUGAR”<sup>1</sup>

*BODIES COLLIDING IN THE “WORLD”: ABOUT TRAVELS, BORDERS, AND THE CHALLENGES OF THE “IN-BETWEEN”*

**Telma de Sousa Bemerguy**

*tsbemerguy@gmail.com*

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social/Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4864-0010>

## RESUMO

Apostando na potência de uma escrita em ensaio, apresento aqui uma proposta de experimentação narrativa que possa conduzir o leitor a visualizar e sentir na própria etnografia a forma como nossas trajetórias, nossos corpos, nossas marcas e nossos medos delimitam pesquisas antropológicas sobre fronteiras, movimentos e experiências de mobilidade. Como podemos reinserir narrativamente nossos corpos no mundo? Como podemos fazê-lo, levando em conta tanto as “viagens” que nos constituem como sujeitas, quanto como mulheres antropólogas? Com essas ideias em mente, ao longo do texto, a descrição do choque entre diferentes corpos no mundo – os meu e os dos sujeitos com quem interagi em minha pesquisa de campo na Amazônia brasileira – será meu ponto de partida para conduzi-los dentre os elementos de uma teoria etnográfica genderizada/sexualizada dos movimentos pela fronteira em expansão.

Palavras-chave: viagem; amazônia; etnografia em movimento.

## ABSTRACT

Through the potentialities of a detailed ethnographic essay, I present here a proposal for narrative experimentation that can have the reader to visualize and feel through my writing, the way our trajectories, bodies, marks and fears delimit anthropological research on borders, movements and mobility experiences. How can we narratively reinsert our bodies into the world? How can we do this, considering both the “travels” that constitute us as general subjects, as well as women anthropologists? With these ideas, throughout the text, the description of the collision between different bodies in the world – mine and those of the subjects with whom I interacted in my fieldwork in the Brazilian Amazon – will be my starting point to reflect on some elements of a gendered/sexualized ethnographic theory of the movements through the expanding frontier.

Keywords: travel; amazon; moving ethnography.

## EM BUSCA DE DESOBEDECER

A ideia da “viagem” e os fetiches da “distância” constituíram transversalmente o processo de consolidação da antropologia enquanto disciplina. Ao produzir um “outro”, distante e diferente como o “objeto” privilegiado da prática antropológica clássica, os “pais fundadores” da disciplina lançaram as bases para que um certo tipo de trabalho de campo fosse entendido como nosso de rito de passagem maior, o passo indispensável para nos tornarmos antropólogos de fato (STOCKING JR, 1983; PEIRANO, 1998, CLIFFORD, 2000). Viajando para nos distanciar e nos distanciando para buscar um “outro” que nos permitisse confrontar a alteridade. Apesar dos escrutínios e tensionamentos gerados por nossas muitas “crises de representação” (CLIFFORD; MARCUS, 2016), a tríade viagem-distância-alteridade segue povoando os imaginários da disciplina e não raramente (re)aparece fortalecida, perpassando críticas dirigidas a escolhas de pesquisa “próximas” demais. Nesse artigo, buscarei tensionar a durabilidade dessa imagem de Antropologia, percorrendo experiências vividas na região em que nasci, território que há muito tem sido descrito e “desbravado” por diversas categorias de “viajantes”: a “Amazônia”<sup>2</sup>.

Tal como destaca Pacheco de Oliveira (2008), partilho da leitura de que a “Amazônia” é antes de tudo uma “imagem” com capacidade de dirigir perguntas e ações e muitas vezes de governar expectativas e emoções. Esta ideia tem me parecido interessante tanto para refletir sobre as práticas de governo dirigidas para a região (BEMERGUY, 2019a) como para pensar criticamente sobre as questões que a antropologia (não) tem dirigido a esse lugar (BEMERGUY, 2019b). O quadro de imagens duradouras de fundo colonial que perpassam as “invenções” sobre a região (GONDIM, 1994) tem feito convergir sobre a “Amazônia” um status de periferia exótica do país. No nível do campo antropológico (BOURDIEU, 1983), isso tem tido como efeito a produção de certo atrelamento entre a área e determinados temas e abordagens “corretos”, criando um tipo de zoneamento temático territorializado (BEMERGUY, 2019b), que se evidencia também através das referências persistentes a essa região como um lugar onde (só?) seria possível viver uma experiência de encontro com a “alteridade radical” (PEIRANO, 1999). A meu ver, a relação que muitos antropólogos estabelecem com a região, portanto, parece passar por um certo fascínio motivado pela ideia de que ali seria um lugar para onde seria possível “viajar”, encontrar um “outro” e “fazer antropologia de verdade”.

Atenta às imagens inspiradas pelas referências à região, em nossos “círculos”, em políticas públicas, em relatos históricos e trabalhos acadêmicos, ao longo de minha formação e de meu investimento de pesquisa, logo se tornou evidente que desde o colono da Coroa aos colonos das rodovias, desde os “viajantes desbravadores” aos antropólogos de hoje em dia, a perspectiva hegemônica sobre a “Amazônia” constantemente a (re)produzia como um lugar para onde se vai e para onde se “via-



ja” e raramente como um lugar de onde se é ou de onde se vem. Com essas questões em mente, sugiro que a forma como decidimos manejar a “Amazônia” como contexto é decisiva para fazer emergir (ou não) questões obliteradas em análises sobre a região. Muitas vezes pensamos o “contexto” como uma dimensão dada, quase independente, que existe de forma acabada em algum lugar, e dessa maneira acabamos por transformar o que deveria ser um elemento a ser explicado na própria explicação e perdemos de vista que “criações de texto e criações de contexto são ações criativas do mesmo tipo” (FABIAN, 1995). Os contextos – enquanto quadros de referências que dão sentido a certas ideias – podem ser acionados ou justapostos para produzir um efeito particular na escrita etnográfica (STRATHERN, 2014).

Com essas questões em mente, tenho buscado manter essa “Amazônia” entre aspas como um quadro de referência, mobilizando-a criativamente e criticamente para inspirar escolhas de pesquisas desobedientes e usando-a como uma espécie de sinal de alerta em uma busca por me inserir no “entre” as muitas “imagens” duráveis que incidem sobre a região e sobre a antropologia que se faz ali. Para mim, a antropologia é uma forma possível de indagar o mundo, que comecei a conhecer em 2011, na Universidade Federal do Oeste do Pará, e a qual, desde então, tenho mobilizado enquanto instrumento para produzir conhecimento sobre um lugar a que também pertencço, em uma relação de trabalho que me constitui profundamente, para além da pesquisa. Nessa busca de caminhos por desobedecer, com o texto que apresento a seguir, trato de explorar o que poderia fazer emergir no debate sobre as fronteiras ao decidir explicitar quem sou e as marcas afetivas que tornam impossível para mim separar minhas “viagens” de pesquisa de meus caminhos de retorno para casa. Entendo que aquilo que conhecemos e registramos sobre os mundos que pertencemos ou que nos dispomos a percorrer consiste tão somente em um registro parcial da realidade delimitado por nossas posições situadas (HARAWAY, 1995; HARDING, 2004). Tal qual sugere Nascimento (2019), assumo que a pesquisa etnográfica e o “estar em campo” necessariamente delimitam um ato de evidência do próprio corpo e que as relações estabelecidas são profundamente marcadas pela dimensão da visibilidade corpórea de nossas marcas e pelos modos como nos expressamos corporalmente. Apostando na potência de uma escrita em ensaio, apresento aqui uma proposta de experimentação narrativa que possa conduzir o leitor a visualizar e sentir na própria etnografia a forma como nossas trajetórias, nossos corpos, nossas marcas e nossos medos delimitam o fazer antropológico. Assim, mais do que anunciar de antemão como a posição importa, buscarei fazê-la transbordar da própria narrativa e falar por si.

Um dado fundamental para compreender a posição de onde falo nesse momento é não perder de vista minha condição de migrante, minha posição de ser-e-não-ser mais do lugar onde cresci. Longe a quase

cinco anos de minha cidade no Pará, nesse ensaio, apresentarei como fui confrontada com meu “entre-lugar” (BHABHA, 1998; ANZALDUA, 2000) durante meu trabalho de campo sobre experiências de mobilidade e de migração na região. Não tratarei, portanto, de uma identidade “nativa” dura, mas de interstícios, de sobreposições e deslizamentos entre marcadores sociais da diferença e das formas como eles demarcaram a perspectiva de campo que me foi “possível” como antropóloga, mulher, lésbica e amazônida em movimento.

Não me parece desimportante lembrar que o fazer antropológico delimita desafios do campo às páginas que precisamos construir para partilhar nossas análises, ideias e percepções. Nosso trabalho é marcado por um exercício contínuo de escrita. E em nossos escritos, quando assumimos os aportes de uma perspectiva parcial, muitas vezes, acabamos por produzir a posicionalidade de nossa percepção como uma espécie de pano de fundo que orienta nossas pesquisas, apresentando uma descrição prévia e pontual de nossas trajetórias e marcas sociais, as quais acabam por desaparecer no corpo maior de nossas textualizações (NASCIMENTO, 2019). Considerando a dimensão discursiva e criativa de nosso fazer, pergunto, então, como podemos reinserir narrativamente nossos corpos no mundo? Como podemos fazê-lo, levando em conta tanto as “viagens” que nos constituem como sujeitos, quanto como antropólogas? O que isso pode oferecer para uma análise sobre fronteiras, movimentos e experiências de mobilidade? Em suma, como contaminamos a análise com nossa presença? Com essas ideias em mente, aqui, proponho transformar a descrição do choque entre diferentes movimentos e “culturas viajantes” (CLIFFORD, 2000) – os meus e os dos sujeitos com quem interagi – em meu ponto de partida para conduzi-los dentre os elementos de uma teoria etnográfica genderizada/sexualizada dos movimentos pela fronteira.

## **ENTRE PESQUISAS POSSÍVEIS E APOSTAS INICIAIS: TRANSFORMANDO A “VIAGEM” EM ETNOGRAFIA**

Ao longo do ensaio apresentarei parte do material etnográfico reunido durante quarenta e sete dias de trabalho de campo realizado entre diversas localidades do Pará e do Maranhão, entre fevereiro e abril de 2018. Os trabalhos realizados no período consistiram minha primeira “viagem” de “retorno” ao campo no contexto da realização de minha pesquisa de doutorado. Inspirada pelas elaborações de Vianna e Lowenkron (2017) sobre a existência de uma “dinâmica mutuamente produtiva” entre “gênero” e “Estado”, meu principal interesse nessa primeira etapa consistia em avaliar as possibilidades de produzir um estudo etnográfico transversal centrado em experiências e discursos produtores de Estado/gênero, relacionados aos “movimentos de fronteira” (VELHO, 2009) estruturantes do processo de formação de Estado no Brasil.

Como bem mostra uma extensa literatura sobre o tema, o caso brasileiro tem rendido importantes contribuições (VELHO, 2009; PACHECO DE OLIVEIRA, 2008) a este debate clássico nas ciências sociais (LONDOÑO, 2003; FASSIN, 2011). Entretanto, apesar da demonstrada centralidade dessa categoria no pensamento social nacional (VIDAL E SOUSA, 1998), chamou minha atenção o fato de que diferentemente do contexto internacional – onde já há algum tempo institucionalizou-se um campo de pesquisas voltado a explorar intersecções entre estudos de fronteira e estudos de gênero – no Brasil, a despeito da também vasta e importante produção relacionada a esse último campo<sup>3</sup>, não houve um movimento similar<sup>4</sup>. Seguindo as críticas de Vianna e Lowenkron (2017, p. 3), penso que essa “lacuna” também está relacionada à escassez de pesquisas interessadas em levar às últimas consequências, a partir do contexto brasileiro, a perspectiva de que “não há processos de Estado (e, particularmente, de formação de Estado-nação) que não sejam atravessados por dinâmicas, gramáticas e/ou dispositivos generificados”. Ademais, é interessante também destacar que se a “Amazônia” tem sido pensada como um espaço privilegiado para os estudos sobre a “fronteira”, os temas do gênero e da sexualidade ainda são pouco associados à região (GONTIJO E ERICK, 2015). Assim, perseguir possíveis intersecções analíticas entre “Estado”, “gênero” e “fronteira” se tornou um dos principais objetivos de meu projeto inicial de doutorado.

Uma das poucas “certezas” que tinha quando sai do Rio de Janeiro para iniciar a primeira etapa de meu trabalho de campo dizia respeito à centralidade e cotidianidade das experiências de mobilidade, viagem e trânsito na configuração da vida vivida ao longo dos rios, estradas e percursos (em) que pretendia estudar. Atenta ao caráter extremamente polissêmico da categoria “fronteira”, ainda quando realizava as leituras que embasaram o projeto de pesquisa que me levou a campo, chamou minha atenção a existência de um vocabulário comum relacionado tanto a acepções teóricas como a noções coloquiais relacionadas ao termo. Observei que, mesmo quando recuperada em seu sentido pragmático de linha territorial e em sua função de definir limites geopolíticos a (não) serem cruzados, a fronteira (*border*) se imagina como algo que (pode) se atravessa(r), que (pode) se ultrapassa(r) e que por isso deve ser protegido (FASSIN, 2011; FACUNDO, 2014; STAUDT, 2018). Por outro lado, notei que se recuperamos o termo em seu significado de demarcação da essência de uma experiência/ato/coisa/performance específica (de vida, de humanidade, de identidade, de gênero, de sexualidade) nos deparamos com a fronteira analiticamente produzida como um espaço da fricção, da troca, da hibridização, da fluidez, da porosidade e mesmo da transgressão e do perigo (SEEGER et al., 1979; BARTH, 1997; BUTLER, 2004; HARAWAY, 1994; BHABHA, 1998; ANZALDUA, 2000). Por fim, observei que se pensamos na fronteira (*frontier*) como um espaço imaginado do “vazio”, do “atraso”, das “frentes de expansão”, (RICARDO,

1970; SERJE, 2005; PACHECO DE OLIVEIRA, 2008; VELHO, 2009; URIBE, 2017) rapidamente somos remetidos a uma ideia de um lugar para onde se vai, de um território a se “conquistar” e a se intervir para transformar, desenvolver, civilizar. Chamou minha atenção, portanto, que na mesma medida em que a categoria remetia a fixidez (linha, limite; o que é e o que não é) também remetia essencialmente à ideia de movimento, de viagem, de deslocamento, de (fazer) virar outra coisa.

Dessa forma, em busca de analisar a transitoriedade como uma das características marcantes da realidade em regiões de “fronteira” (*frontier*) em expansão, pensei que habitar o próprio espaço da viagem poderia render registros etnográficos interessantes para explorar as observações de Guedes (2013) acerca do “valor em si mesmo do movimento”, destacando através de uma etnografia sensível a configurações de gênero, sexualidade e outros marcadores sociais da diferença, como o “entre, o trecho e o mundo” podiam ser espaços habitáveis por si só. Essas ideias iniciais, aliadas ao enxuto orçamento de que dispunha para custear passagens e as “cobranças” de que parasse em certas cidades para também estar com meus familiares, levou-me a decidir realizar o máximo possível de trajetos por “terra”.

Desse modo, após três horas e meia de voo, no dia 22 de fevereiro de 2018 cheguei a Belém, capital do Pará, de onde segui para Ananindeua, município vizinho em que atualmente reside minha mãe. Cinco dias depois, parti de Belém para Santarém, cidade onde residem meu pai, meus irmãos e avós, em um dos muitos barcos que partem diariamente para um percurso de dois dias e meio de viagem através dos rios Pará, Pracaxi e Amazonas. De Santarém meu próximo destino planejado era Marabá, município que poderia acessar apenas de ônibus ou avião. Mas estaríamos em março, ainda sob o jugo do que chamamos de “inverno amazônico”, período de intensas chuvas na região, que afeta consideravelmente a circulação pelas estradas do interior do Estado, das quais muitas não são asfaltadas. Saindo de Santarém, o tempo de viagem previsto até Marabá era 24h, em um percurso pelas rodovias BR-163 e Transamazônica, passando por trechos possivelmente intrafegáveis de estrada. Desse modo, considerando a possibilidade de pontos de retenção no trajeto partindo de Santarém, para preservar os dias planejados para a realização de pesquisa na cidade de Marabá, optei por realizar a viagem até o município via Belém, por onde poderia realizar o trecho em 13 horas de viagem em vias asfaltadas e em melhores condições. Assim, após 12 dias em Santarém, dividindo-me entre compromissos familiares e de pesquisa, retornei à Belém de avião com o objetivo de seguir de ônibus para Marabá alguns dias depois. Enfrentei os atoleiros das rodovias apenas na viagem de volta, quando saí de Marabá rumo à Altamira, em retorno à Santarém.

As inúmeras horas de convívio e de conversa vividas ao longo dos caminhos percorridos em barcos, ônibus e terminais rodoviários de-

limitam, portanto, o espaço e o tempo das interações que inspiraram essa proposta de ensaio<sup>5</sup>. A seguir, apresento parte das narrativas produzidas durante minha primeira etapa de campo. Um recorte de meus movimentos que condensam alguns dos desafios enfrentados por mim no decorrer de meus percursos, buscando transformar a “viagem” em espaço da etnografia.

## CHEGADAS, PARTIDAS E O INÍCIO DA “AVENTURA”

Cheguei em Belém por volta de meia noite. Mais cedo naquele dia, minha mãe e o marido me confirmaram que estariam lá para me buscar no horário marcado. Enquanto aguardava já do lado de fora do aeroporto, refletia sobre as muitas preocupações que rondavam aquele retorno. Uma delas me acompanharia ao longo de todo aquele período de campo. Como comunicar a meus familiares minha decisão em realizar meu trabalho, que eles nem sempre entendiam como trabalho, em áreas que eles certamente leriam como “perigosas”? E mais, como comunicar, tranquilamente, que eu havia decidido chegar até essas áreas viajando sozinha pelas nossas tão faladas péssimas rodovias bem no meio de um dos invernos mais rigorosos que atingiram a região nos últimos anos? Emaranhada em uma relação ambígua de emancipação e dependência muito marcada pelo fato de ser a única filha mulher entre quatro irmãos, eu temia algum conflito ou até mesmo interferências diretas e tentativas de proibição.

Ainda no carro, compartilhei com minha mãe e seu marido os planos que havia feito para aquele período. Preocupada em não dar a entender que minhas viagens eram a passeio ou que eu simplesmente havia resolvido jogar tudo para o alto e bater perna pelo Pará, primeiro contei empolgada que havia conseguido um fundo no Museu Nacional para financiar aquele período de viagens. Depois falei sobre os trajetos, o barco, as rodovias e o período em Marabá.

– Égua, mas tu ainda vai logo no período da chuva! Uma aventura e tanto isso que tu vai fazer, hein! – me disse Deni, surpreendentemente empolgado com meus planos. Minha mãe apenas ouviu.

No final das contas, a empolgação foi tanta que Deni, que estava de férias, se ofereceu para me levar até Tucuruí, município no meio do caminho entre Belém e Marabá. Ao longo de sua vida, ele havia trabalhado em diversos órgãos do governo do Estado do Pará e conhecia grande parte das estradas e dos municípios da região.

– Lá é bacana, tem a hidrelétrica, já foste pra lá? – disse Deni

– Eu não! Nunca fui pra essa parte do Pará – respondi.

– Tua mãe também não conhece, se tu quiseres a gente pode ir te levar, faz um passeio e de lá tu segue pra Marabá!

– É, filha, podemos ir! – completou minha mãe – Que aí já te economiza de ter que pegar o ônibus!

Durante os dias que se seguiram, aos poucos, fui convencendo minha mãe que aquela “aventura” teria que fazer sozinha. Estar no ônibus era importante para a pesquisa. Expliquei que eu iria à Santarém de barco, retornaria à Belém de avião e seguiria para Marabá de ônibus, alguns dias depois. Quando me deixou no porto para pegar o barco alguns dias depois, Deni ainda falava com alguma certeza sobre a possibilidade de os dois fazerem a viagem comigo.

\*\*\*

27 de fevereiro de 2018. O barco sairia às 18h. Duas horas antes, saímos de casa rumo ao porto. Era importante não chegar tarde para pegar um bom lugar para atar a rede. Sabia bem como funcionavam as viagens de barco na região. Ao longo da vida, havia viajado diversas vezes a municípios próximos à Santarém para visitar os parentes. Dada à precariedade das estradas em certas regiões do interior do Estado, o deslocamento pelas águas, apesar de demorado, fazia parte do cotidiano de moradores das cidades e comunidades de beira de rio. Em trechos mais curtos havia ainda a opção mais rápida e mais cara das lanchas, mas naqueles mais longos como o que eu fazia, as opções eram os barcos “navios” ou as balsas. A linha que sairia aquele dia era a Belém-Manaus, um trajeto de seis dias de viagem, com escala em diversos municípios, entre eles, Santarém. Havia duas categorias principais de passagens, uma para viajar na rede nos espaços coletivos, outra para viajar nas poucas acomodações privativas disponíveis: os camarotes. A primeira era, de longe, a mais barata. Algumas embarcações cobram preços diferentes para cada andar dos barcos, mas, no geral, funciona assim: você apenas compra o bilhete para uma vaga de rede, o lugar da rede é definido por ordem de chegada. Quem ataca primeiro a rede, pega o melhor lugar! No “Nélio Correa”, o esquema era exatamente assim.

A embarcação não era das maiores. Possuía três andares e havia espaço para atar redes em todos eles. Sabia que o melhor era sempre o segundo andar. No primeiro, o barulho do motor era alto demais e as redes ficavam no caminho para acessar o porão de cargas. Ou seja, a cada parada, de dia ou na madrugada, seu descanso seria perturbado pela movimentação gerada pela entrada e saída de mercadorias. No terceiro, o espaço era dividido por uma parede entre a área de redes e a área do bar, onde a música rolava solta até altas horas da noite junto com os passageiros que ficavam por ali bebendo cerveja. No segundo, a área de redes era maior e havia mais banheiros para o uso coletivo. Ainda assim, estava em dúvida onde seria mais “estratégico” ficar: na maior tranquilidade do segundo andar ou na agitação da sociabilidade criada pelo bar. Insinuei que ficaria no terceiro. Após minha mãe me repreender com o olhar, acabei ficando no segundo mesmo.

O barco estava bastante cheio. Foi difícil encontrar um lugar entre as muitas redes que quase enchiam o andar que escolhemos. Não havia muitas opções. Um pouco contrariada, acabei ficando entre as redes de



duas famílias, dois jovens casais que viajavam com seus filhos pequenos. Seriam dois dias e meio de conversas, redes apertadas, esbarrões acidentais e convivência diária. Satisfeita por me deixar em um “ambiente familiar”, por volta das 17h e 30min, minha mãe me desejou sorte e seguiu com Deni de volta para casa.

## ENTRE HOMENS, GARIMPOS E ESTRADAS DE ÁGUA<sup>6</sup>

*Esse rio é minha rua  
Minha e tua Mururé  
Piso no peito da lua  
Deito no chão da maré*  
(Paulo Barata)

17:30. Aline estava agitada. Sentada em sua rede com Arthur no colo e seguindo Ana Beatriz com os olhos, ela conversava com Daily, que estava com seu filho, Marcelo, na rede quase a seu lado. Literalmente metida no meio da conversa, estava eu deitada em minha rede. Aline de um lado, Daily de outro e eu entre elas. Era uma hora da tarde quando seu marido, Joab, havia “saído pra bater perna” com uns amigos em Belém e até agora não havia voltado, nem dado notícias. Elas conversavam sem se incomodar com minha presença e quando percebi haviam me incluído na conversa como se já fôssemos antigas conhecidas. “Que horas sai o barco?” – perguntou Aline. “Quando comprei a passagem me informaram que saía às seis” – respondi.

Ela se exaltou ainda mais. Será que deveria descer com as crianças? Não havia nada que pudesse fazer em Manaus, seu destino final, sem o marido. Andando de um lado para o outro com Arthur no colo, logo ela começou a nos contar que não era a primeira vez que Joab lhe aprontava uma dessa. Há uns anos atrás, quando ainda estava grávida da filha, Ana Beatriz, o barco que seguia rumo a Roraima parou para fazer uma escala mais longa em Santarém. Mesma história!

– Menina, dessa vez foi por pouco! Ele teve que pular pra entrar no barco. E era eu prum lado gritando: “Moço, pelo amor de Deus para esse barco, meu marido tá ali, moço, para esse barco...”. E o moço me dizendo: “Arruma outro! Já tu arruma outro” – ela riu alto antes de nos contar sua resposta – “Não, moço, quero esse aí mermo que esse que me engravidou, esse que tem que me sustentar!”

18h. E nada de Joab chegar nem do barco sair! Aline procurou então o capitão da embarcação que a tranquilizou com a notícia de que a viagem atrasaria e que partiríamos somente às 19h. Melhor. Podia adiar um pouco o plano de desembarcar às pressas com as crianças.

18:30h. Já tínhamos ouvido a primeira buzina que anunciava nossa partida próxima. Minutos depois, Joab chegou. Trouxe quentinhas para a mulher e para os filhos e agia como se nada tivesse acontecido. Janta-

ram juntos, cada um sentado em sua rede. Ele não se demorou a subir para o bar.

\*\*\*

Joab tinha 32 anos, era filho de Tocantinenses e natural de Ourilândia do Norte, pequeno município de trinta mil habitantes localizado na região sudeste do Pará. Sua esposa, Aline, não tinha mais que trinta anos e era maranhense. Eles haviam se conhecido em Ourilândia, onze anos atrás e tinham dois filhos, Ana Beatriz, de oito anos e Arthur, que havia acabado de completar um. Os dois já haviam morado em Redenção, no Pará, em Boa Vista, no estado de Roraima e há oito anos estavam morando em Canaã dos Carajás, outro pequeno município da região sudeste do Pará. De lá, eles haviam partido de ônibus com os filhos rumo a Belém para pegar o barco até seu destino final, a cidade de Manaus, no Estado do Amazonas.

Na noite em que partimos subi ao bar para utilizar uma das mesas para escrever em meu caderno de campo e ali encontrei Joab, sentado sozinho, tomando uma latinha de cerveja. Sentei-me à mesa ao seu lado e logo ele puxou conversa perguntando o que era que eu tanto escrevia. Surpresa com a pergunta direta, respondi de maneira um pouco confusa que era antropóloga, estudava no Rio de Janeiro e que estava viajando realizando um trabalho de pesquisa ouvindo a história das pessoas que estavam em viagem. “E você quer ouvir minha história, moça?” – respondeu Joab com a voz já um pouco arrastada pelo excesso de bebida. “Se você quiser contar, vou adorar ouvir” – respondi. “Tenho uma história muito boa da minha vida pra contar!” – e desandou a falar.

Oito meses atrás, as coisas tinham começado a ficar difíceis em Canaã e por isso estava indo com a família tentar a vida em Manaus. “Moça, eu já comi uma moto! Já comi uma casa! Tá muito difícil sustentar a família, moça. Daí meu irmão que mora em Manaus chamou a gente pra lá. Eu vendi tudo! Tudo que eu tenho tá aqui nesse barco. Tô chegando lá com o dinheiro pra um aluguel, uma cama e um rancho”. Joab fazia de tudo um pouco. A cada conversa que tivemos dizia trabalhar em uma função diferente: pintor, vendedor de crediário, operador de máquinas... O irmão havia prometido conseguir um serviço na Petrobras. Aline, por sua vez, trabalhava como manicure em um salão de beleza, informação que ele contou com um evidente desdém, dizendo que aquilo dava só para ela “comprar umas besteirinhas”, a família mesmo quem sustentava era ele. “Se minha mulher não me amasse muito, ela não tava aqui. Eu já fui muito errado nessa vida, moça, mas hoje eu tô com Jesus Cristo, tô melhor. Se eu fosse outro, moça, era fácil sumir. Dizia que tinha conseguido emprego em Manaus e deixava a família pra trás”. Continuou ele: “mas eu trouxe todo mundo, se é pra comer o pão que o diabo amassou, a gente vai comer junto. Eu não abandono filho! Eu sei quando custa um filho, porque eu sustento!”. Sempre com a latinha de cerveja na mão, logo ele começou a se emocionar enquanto falava. “Já passei muita fome

nessa vida, moça. Vários momentos difíceis, Aline tava comigo. Eu sei dar valor na minha esposa! Num troco ela por mulher nenhuma nessa vida. Moça, eu tenho uma história muito boa...”

“E a sua família? Você tem outros irmãos?” – perguntei. “Tenho sete irmãos. Tinha, na verdade. Mataram um irmão meu lá pra Goiânia. Ele era metido com coisa errada. Matava por dinheiro. Você é paraense?” – disse Joab.

– Sim, sim, sou de Santarém.

“Ah, mas então tu não sabe... tu não é de Tucumã, de São Félix do Xingu” – continuou – “Eu já fui muito errado nessa vida, moça, mas depois que meu irmão morreu, eu só vivo pra minha família. Só eu e meu Deus conhecem meu coração, ninguém mais. Mas, olha moça, a vida no Pará aqui pra gente é muito difícil, não dão oportunidade pra gente comprar uma bicicleta, um palmo de terra, sequer! Por isso que eu não culpo meu irmão, ele era corajoso, matava por dinheiro. Não sei como é lá na tua cidade, mas aqui no nosso interior é assim”.

Durante grande parte da conversa que tive com Joab aquela noite, sua filha Ana Beatriz, esteve presente. Ela parecia preocupada com o fato de ele estar bebendo e, brincando, várias vezes tentou tirar a latinha de cerveja das mãos do pai. Era especialmente quando ela se aproximava que Joab repetia o quanto amava a família e dava valor à mulher. Quando ela se afastava, não poucas vezes, Joab se insinuava para mim.

\*\*\*

No dia seguinte, tentei me aproximar mais de Aline, esposa de Joab. Eu, ela e Daily conversamos bastante durante aquela manhã, mas eu ainda não tinha conseguido espaço para falar diretamente sobre a pesquisa. Conforme fizeram em nossa primeira interação, as duas, que haviam acabado de se conhecer no barco, tratavam-se como velhas amigas e me incluíam com naturalidade em suas conversas sobre a viagem, os filhos e seus maridos. Decidi que a conversa sobre a pesquisa não poderia passar da hora do almoço. Obviamente, elas haviam notado minha demora no bar e eu senti que precisava esclarecer as razões de estar conversando tanto tempo com Joab, sobretudo à Aline.

Enquanto comíamos, longe dos filhos e de Joab, finalmente pude explicar a ela. Conteí que era antropóloga, estudava no Rio de Janeiro e que estava ali a trabalho, fazendo pesquisa, e “ouvindo as histórias de viagem das pessoas”.

– Conversei com Joab ontem e ele me contou um pouquinho da história de vocês. Ficaria muito feliz se tu topasse conversar comigo também, pra me contar um pouco mais sobre os planos de vocês lá em Manaus – falei.

Aline pareceu surpresa e até se engasgou. A conversa, que fluía normalmente até ali, não andou mais. Ela se mostrou interessada em entender que trabalho era aquele de “contar história”, mas respondeu pontualmente todas as perguntas que fiz sobre a sua história.

\*\*\*

Naquela mesma noite, conheci “os amigos” com quem Joab havia sumido em Belém. Era um grupo de seis homens que estava a caminho de Boa Vista, Roraima, para “tentar a sorte no garimpo lá”. Para minha surpresa, descobri que na verdade eles haviam se conhecido no barco. Do grupo, conheci melhor Nivaldo, Marlone e Gilvan. Os seis eram da cidade de Santa Luzia no Maranhão, de onde haviam saído de ônibus para Belém para pegar o barco para Manaus, para então seguir por terra até Boa Vista.

A primeira conversa que tivemos não foi tranquila. Conforme avançam as horas, no barco, o bar ia se tornando, pouco a pouco, um espaço hegemonicamente masculino. Após conversar com Joab, retornei ao segundo andar para jantar e retornei um pouco mais tarde. Àquela altura eu era a única mulher presente no espaço e minha disponibilidade e simpatia em conversar com o Joab e o resto do grupo rapidamente levou a insinuações e movimentos para “chechar” se eu estava “a fim de história” ou até mesmo se estava disponível para outro tipo de “programa”. “Sua rede tá onde? Se tu quiser passo ela pro lado da minha!” – me disse um dos homens do grupo. “Podemos procurar um camarote?” – me disse outro. “Passa aqui pra conversar comigo depois!” – ouvi de um dos membros da tripulação que trabalhava no bar. “Essa coisa de quem gosta de ouvir história deve ser porque não tem história pra contar. E você acha boa essa vida de ouvir história? Ou tá nessa vida pra achar marido?” – me disse Joab já na presença dos amigos.

Após algumas aproximações mais grosseiras, lhes disse diretamente que eu estava apenas conversando com eles, que achava que não havia nada demais em conversar e que não era por eu estar viajando sozinha que eles deveriam confundir as coisas e que se continuassem a confundir eu não iria mais conversar com eles. “NÃO! Que é isso? Vai embora não!” – disseram. “Mas eu disse alguma coisa errada?” – perguntou cnicamente um deles. E assim, entre cortes, cervejas, cigarros, gracinhas e algumas grosserias, conversamos bastante nos dias que se seguiram.

\*\*\*

Nivaldo aparentava ter uns quarenta e poucos anos e como todos os outros do grupo era natural de Santa Luzia, um município de aproximadamente 70 mil habitantes do interior do Maranhão. Segundo os outros, ele que era o “experiente” e pelo que pude observar, apesar de “quase todos os meninos terem parente pra aqueles lados”, era ele quem tinha o “contato” mais certo do garimpo em Boa Vista, para onde o grupo estava indo. Segundo me contou, “um parente seu lá tinha o maquinário e eles estavam indo ver se dava certo o serviço”.

Dos homens do grupo, ele era o mais incisivo e grosseiro nas “gracinhas”, por isso estava um pouco apreensiva em como conduzir a conversa. Tinha que ser simpática para conseguir me aproximar, mas não a ponto de dar espaço para algum comentário indelicado. E se eventualmente recebesse uma “cantada” mais grosseira precisava ponderar mi-

nha reação para não acabar com a possibilidade de interlocução com ele e com o grupo. No final da tarde do segundo dia de viagem, foi quando consegui conversar com ele mais tranquilamente. Estávamos todos na área do bar. O sol já estava baixando e com a desculpa de tirar uma fotografia de um melhor ângulo, me aproximei da parte da frente do barco onde estava Nivaldo e Marlone, outro membro do grupo. Logo começamos a conversar. Não demorou muito, Marlone nos deixou sozinhos. Nivaldo falou rapidamente sobre a viagem e não demorou a inverter a conversa, me fazendo várias perguntas buscando saber mais sobre mim. “Você faz o que?” – perguntou.

Essa pergunta me foi feita muitas vezes ao longo da viagem e, sempre na tentativa de deixar o mais claro possível o que eu fazia de fato, a cada pergunta acabava “inventando” uma resposta diferente. A Nivaldo eu disse que estava estudando no Rio de Janeiro para ser professora, que eu era de Santarém, mas que já morava no Rio há alguns anos. Disse também que eu havia retornado a trabalho para ouvir histórias das pessoas na estrada e que por isso estava conversando com Joab na noite anterior. Aproveitando o gancho, perguntei então se ele não gostaria de me contar sua história. “Conta uma primeira então!” – respondeu. “Mas eu acabei de contar! Te falei que sou de Santarém, que estudei lá e que fui morar no Rio de Janeiro pra continuar meus estudos”.

– Verdade! Contou mesmo! Tá bom. Te contar então que tamo em viagem e que o objetivo é chegar em Boa Vista pra ir pro garimpo.

– Primeira vez?

– Não.

– Foi pra qual antes?

– Suriname. E marido a senhora tem? – perguntou, mais uma vez tentando inverter a conversa.

– Tenho não. Tô estudando ainda, quero ter dinheiro primeiro.

– Tá certo. Bom pra mulher estudar, que não vai depender do marido.

– Sim.

– E a senhora viaja sozinha por esse mundão de meu Deus?

– Viajo. Viajo muito sozinha, sim. Se for esperar companhia acaba não indo, né não?

– Verdade.

– Pensei até que fosse dar pra conhecer os municípios, mas só vamos parar rápido.

– A senhora queria conhecer?

– Queria sim!

– Lá em Belém nós saímos, fomos conhecer.

– É mesmo? – fingi surpresa – Foram pra qual parte?

Ele riu de canto antes de responder:

– Vish, até em boate nós fomos. Um ou outro até namorou antes da gente voltar...

Então essa foi a razão de Joab quase ter perdido o barco! – pensei. Nivaldo ficou calado alguns segundos, pensativo, senti que queria me perguntar algo. Não demorou muito ele disse: “Posso lhe fazer uma pergunta?”. “Diga lá!” – respondi. “Huum, a senhora é assim mais masculina ou mais feminina?”. Surpresa, de repente, me vi confrontada com uma questão para a qual não havia definido uma resposta ainda: era seguro ou “estratégico” ser honesta com aqueles que, ao longo do caminho, levantassem questões a respeito de minha sexualidade? Sem tempo para pensar muito, respondi: “Você tá me perguntando se eu me relaciono com homem ou com mulher?” Nivaldo confirmou que sim com a cabeça. Nervosa, acabei decidindo responder honestamente aquela pergunta direta. “Sim, prefiro as mulheres, sou casada com uma mulher!”. Com um ar de “agora sim tá tudo explicado”, Nivaldo me respondeu: “Ah sim, entendi, tá certo, então!”.

Felizmente, nesse momento, Marlone retornou acompanhado de Gilvan e continuamos conversando todos, deixando para trás o clima de constrangimento produzido pela pergunta de Nivaldo. “Ela é engraçada ela” – diz ele para os outros dois, retomando o tom e o olhar de sedução que usara na maioria de nossas interações. “Essa sabe se sair bem!”. “Tenho que saber né? Pra viajar só tem que saber se sair bem.” – respondi. “Mas ela é muito linda, vou tirar uma foto dela pra colocar no meu celular”. “Não pode dar uma conversa pra ele que ele já fica todo engraçadinho né?” – disse, arrancando risos de Gilvan e Marlone. Nivaldo apenas sorri de canto. “Num tô dizendo? Agora ainda tá tirando comigo, essa se sai bem!”.

\*\*\*

Na noite daquele mesmo dia, depois do jantar, sentada em um dos bancos laterais que ficavam na parte do bar, conversei com seu Mário, um cearense de uns quase setenta anos, que retornava de Fortaleza para Santarém, cidade em que vivia “fazia era tempo” trabalhando em “fazenda”. Enquanto partilhávamos informações sobre os bairros de Santarém em que já havíamos vivido e eu lhe contava um pouco sobre minha família, Joab sentou-se ao nosso lado e ficou ali, calado, como se esperasse o momento para entrar na conversa. Com os olhos baixos, ele aparentemente havia bebido bastante. Mais cedo havia acompanhado ele e os “amigos” fazerem uma “vaquinha” para comprar várias garrafas de cachaça em uma das cidades em que paramos ao longo do dia. Atento a nossa conversa, assim que percebeu uma pausa ele começou a “puxar assunto”, falando com uma voz bem arrastada. Depois de algumas perguntas soltas sobre as histórias que havia ouvido até ali e após mais algumas outras insinuações sobre o “verdadeiro motivo” porque estava viajando, talvez um pouco irritado com meus cortes em suas “investidas”, ele falou: “Olha moça, tenho que falar uma coisa! Você, você é uma mulher bonita, não devia tá andando assim. Olha só, essa calça larga, essa roupa feia que tá usando...”. Percebendo que a conversa não



estava indo para um rumo bom, somente balancei a cabeça sorrindo meio sem jeito enquanto tentava retomar a conversa com seu Mário. “Sem marido...”. Entre esse movimento de retomada e a insistência de Joab de continuar falando, entre conversas sobrepostas ao fim o ouvi dizer: “Acho que você não gosta de homem! Você não gosta de homem, não é?”. Ao perceber meu empenho em ignorá-lo e retomar a conversa com seu Mário, ele retornou para junto de seus amigos. Assim que ele nos deixou sozinhos, seu Mário, irritado com o que havia acontecido me fez uma longa fala constrangida sobre o “respeito às pessoas”. “Cada um tem seu jeito, minha filha”.

\*\*\*

Na tarde do terceiro dia, voltei ao bar para tentar continuar conversando com os rapazes. Como ainda era cedo, diferentemente dos outros dias, havia outra mulher além de mim por ali. Alta, loura, branquíssima e de olhos claros, logo supus se tratar de uma “turista gringa”. Ela estava sentada em dos bancos laterais observando o rio e possuía uma grande máquina fotográfica. O encontro ocasional com aquela outra mulher, uma “gringa” marcada por signos tão expressivos de brancura, me fez observar com mais atenção as marcas de cor que atravessavam minhas interações com aqueles homens. Marlone era um homem preto retinto e, na interação com ele, minha pele clara, menos branca que a daquela outra mulher, se via em contraste. Nivaldo, Joab e Gilvan, por sua vez, eram mais como eu. O contraste de nossas peles se dava com a pele da “turista gringa”. Nem lá, nem cá, alguma coisa no meio do caminho. Outras marcas, no entanto, me “branqueavam” naquela interação. Nossas trajetórias de classe também se viam presentes em nossas peles. Ainda que semelhantes no tom da pele, alguns deles, não muito mais velhos do que eu, carregavam as manchas do trabalho pesado sob o sol quente.

Gilvan e Marlone estavam nos bancos de frente para o bar. Cheguei sem lhes dar muita atenção e segui para comprar uma cerveja. Com a latinha na mão lhes perguntei sorrindo se já haviam parado por aquele dia. Marlone, tímido, apenas sorriu e Gilvan respondeu que sim. Sempre preocupada em conduzir da melhor forma possível uma estratégia tanto de aproximação quanto de distanciamento, decidi sentar-me ao lado da “gringa” e fiquei ali observando o rio, tomando cerveja e fumando um cigarro. Ela também estava sozinha, nem por isso foi abordada por eles da forma como fui naqueles dias.

Ao longo da viagem, beber e fumar com eles foi essencial para construir a interação. No barco, os itens de consumo possuem um preço maior do que a média local. Cerveja e cigarro custam caro. Não foi difícil perceber que alguns dos homens do grupo, na maioria das vezes acompanhados por Joab, passavam o dia bebendo. Entre eles, pagar a bebida para si e para os outros era uma maneira de mostrar recursos e se exibir. Por isso, grande parte de minha interação com o grupo foi atravessada por uma espécie de disputa e desafio sobre quem pagaria

minha bebida. Minha recusa em aceitar a “gentileza” me permitia reforçar meu distanciamento em relação às expectativas que eles elaboravam a respeito de mulheres “viajando sozinha” e compor minha posição de “pesquisadora do Rio de Janeiro”. Afinal, se eu tinha dinheiro e não tinha marido, devia ter trabalho. Então realmente podia ser verdade que estava sendo paga para estar ali “viajando ouvindo história”. E cigarro na roda acaba rápido! Os mais “desprevenidos”, não sem constrangimento, logo começaram a fumar de meu maço. Assim, quando terminava de fumar o primeiro cigarro, Gilvan veio se sentar ao meu lado. “Tem cigarro aí ainda?” – perguntou. Coloquei o maço no banco à sua disposição e começamos a conversar.

Com 29 anos, não era a primeira vez que Gilvan seguia a caminho de um garimpo. Uns anos antes, ele trabalhou na “França” (Guiana Francesa), mas teve que voltar porque as coisas ficaram difíceis por lá. “Muita polícia!”. Em Santa Luzia, as coisas também não estavam boas. “Pra lá era mais roça, fazenda...” e, segundo contou, quando estava na cidade era desse serviço que tirava o sustento. Toda sua família era de lá, tinha oito irmãos, quatro homens e quatro mulheres. Tinha também dois filhos sobre os quais não quis falar muito. Mas as coisas não estavam boas em Santa Luzia e “muitos conhecidos estavam pra essas bandas de Roraima tentando a sorte no garimpo”.

– Um conhecido meu foi pra lá e fez setenta mil em um mês! Setenta mil, tá bom né? – me disse empolgado.

Mas seu plano inicial não era ir para Roraima. Antes, estava tudo certo para ele ir de avião para a “França” (Guiana Francesa), “um contato ia pagar a passagem adiantado”. Mas “o cara sumiu, não atendeu mais telefone, aí eu desisti e resolvi ir pra Roraima com os meninos”.

– E quem é que tem o contato pra lá? É o Nivaldo? – perguntei buscando entender melhor qual era o acordo com o “parente de Nivaldo que tinha o maquinário”.

– Os meninos quase todos têm parente pra lá, não sei direito. Mas se não der certo lá, vou para o Suriname.

Ele pediu meu telefone. Prevenida, peguei um cartão de visitas na bolsa com minha identificação institucional e meu telefone. Ele olhou admirado e colocou o cartão na carteira. Ficou combinado que ele me escreveria “se fizesse dinheiro em Roraima”. Mais tarde, naquele dia, os outros membros do grupo vieram me questionar por que só Gilvan havia “ganhado” meu telefone. Ao fim, dei o cartão de visita da minha “firma” com meus dados de contato para todos eles.

## “CULTURAS VIAJANTES” MASCULINAS? OS DESAFIOS DE HABITAR O “MUNDO” DESDE O ENTRE-LUGAR

Comecei a pensar: Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas

isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa *mestizaje* que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra. Comecei a pensar em termos de consciência *mestiza*. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias da diferença? (ANZALDÚA 2000, p. 215, tradução minha)<sup>7</sup>.

Temos, na antropologia, um costume arraigado de delimitar nossas análises espacialmente. Conforme nos lembra Clifford (2000), no processo de construção de nossos problemas de pesquisa, acabamos por recorrer a unidades de análise circunscritas (sociedades, tradições, comunidades, identidades), que não raras vezes se sobrepõem ao espaço de um território delimitado. Pelas marcas de nossas “tradições” territorializadas, muitas vezes irrefletidamente, acabamos por transformar o espaço/tempo de nossos trânsitos e viagens em uma espécie de não-lugar (AUGÉ, 1999): espaço por onde simplesmente passamos no ato de nos deslocarmos de um lugar a outro, em um momento provisório de desconexão do universo de relações sociais onde estamos inseridos, às quais pretendemos retomar tão logo chegemos a nossos destinos. E assim, nos vemos pensando a pesquisa como algo que se inicia apenas quando “chegamos lá”.

Aproximando-me de Clifford (2000) e Ingold (2015), busquei borrar as fronteiras territorializadas de meu campo, levando a sério as relações, os conhecimentos e a vida que se fazem no espaço das viagens e dos caminhos. Mover-se no mundo é mais do que se deslocar de um ponto a outro. Aqui, o movimento, a viagem e o “trecho” constituíam profundamente a trajetória dos sujeitos com quem interagi (RUMSTAIN, 2012; GUEDES, 2013) e também a minha, como antropóloga no “mundo”. E em minha visibilidade corpórea (NASCIMENTO, 2019), pude perceber que, se a vida se faz no movimento, nem todos podemos nos mover da mesma maneira.

No barco, deparei-me com diversos tipos de relatos e experiências que, tal como destacou Guedes (2013), indicavam a existência de uma espécie de “tradição” masculina em deslocar-se, em “andar, rodar, estar no mundo”, ou para citar Joab, em “caçar melhoria por aí”. Penso que ao longo daqueles dias, essa “tradição” largamente associada a classes populares, como às que pertenciam Joab, Nivaldo e os outros homens que conheci, viu-se em choque com outra “cultura viajante”, a minha, de mulher antropóloga. Inspirada pelas considerações de Clifford (2000), penso que tratar todas as experiências descritas – a minha e de meus interlocutores – como experiências de “viagem” seja um ponto de partida interessante para a realização de uma “comparação contingente e estratégica” capaz de evidenciar a forma como interstícios e imbricamentos entre gênero, sexualidade, classe, raça e pertencimento regional delimitam movimentos e experiências de mobilidade<sup>8</sup>.

Em diferentes contextos, diversos pesquisadores têm pontuado como o “mundo” e a experiência da “viagem” são imaginados como espaços privilegiados do trânsito masculino, demonstrando que “cair na estrada” e “sair pelo mundo” em busca de “aventuras” são experiências profundamente marcadas por gramáticas de gênero e sexo (CLIFFORD, 2000; GUEDES, 2013; PISCITELLI, 2017; OYHANTCABAL, 2018; KAMINSKI; VIEIRA, 2020). Quando reivindicado pelas mulheres, o ato de “viajar sozinha” muitas vezes é percebido como uma decisão deliberada de colocar-se em vulnerabilidade (PISCITELLI, 2017; OYHANTCABAL, 2018).

“A senhora anda por aí sozinha nesse mundão de meu Deus?” – me perguntou Nivaldo. A surpresa presente no tom de voz de seu questionamento fazia movimentar uma série de expectativas genderizadas em torno das viagens, dos movimentos e dos corpos mais autorizados que outros a “andarem por aí”. As perguntas insistentes sobre meu status civil tensionavam o lugar “errado” em que estava me metendo, a “mulher certa” a que se “sabe dar valor” é aquela que fica ao lado do marido, que cuida dos filhos e da “casa”, “mesmo quando esse é muito errado na vida”, conforme me disse Joab. No “mundo” tem mulher sim, mulher do mundo. “A minha mulher mesmo tá em casa com as crianças”. Ao longo de todo o período de trabalho de campo, seja qual fosse a resposta que decidisse apresentar às perguntas sobre meu status civil, o que dizia nunca parecia “satisfazer” completamente meu interlocutor do momento. Se dizia ser solteira entendiam como um convite a localizar-me na referência que tinham sobre as “mulheres do mundo”, se dizia ser casada com um homem, “tinha casado errado”. “Que homem era esse que deixava a mulher sair por aí sozinha desse jeito?”

Minha presença e o lugar hierarquicamente superior que dizia ocupar ao dar-lhes meu “cartão da firma” em que “trabalhava” no Rio de Janeiro – essa terra ao Sul imaginada como um espaço de beleza, perigos e sucesso – para onde havia migrado e aparentemente tido “sucesso” em meu “trabalho” tensionavam as referências que tinham sobre mulher/casa, homem/mundo, mulher/mundo. Não à toa minhas interações foram constantemente atravessadas por “confusões” e questionamentos acerca do meu lugar e do “trabalho” que dizia estar fazendo. “E tão te pagando pra você sair por aí ouvindo história?”. Essa tensão em torno da ideia de “trabalho” também é reveladora dos imaginários que circundam a experiência da “viagem” e da frequente oposição mobilizada entre essas duas experiências que eu insistia em querer apresentar juntas.

Viagem-aventura. Um par frequentemente acionado em fusão nas reações preocupadas daqueles que ouviram pela primeira vez meus planos de “trabalho” para aquele período. Fusão sedimentada que parecia perpassar a dificuldade de meus interlocutores homens em lerem (e até mesmo acreditar) (n)a posição que eu – uma mulher do norte – dizia ocupar. Mulher, paraense, jovem, pesquisadora, antropóloga, moradora

do Rio de Janeiro, a cidade da novela. Paraense? Pesquisadora? “Mas eu nunca conheci uma mulher paraense pesquisadora”, “mas você é casada?”. “Antropóloga? Não sei nem o que é isso”. “É solteira, tá sozinha, tá a fim de história, tá procurando homem”. Mas se eu era de “aventura” como poderia ser pesquisadora, “importante”, “séria”, ter “trabalho” na cidade da novela? Devia ser mentira! Trabalho que nada! Só uma desculpa pra sair por aí por esse “mundo de meu Deus”. Mas se eu não tinha marido e tinha dinheiro para “colocar cerveja e cigarro na roda” devia ser verdade. Ou será que não?

A partir de 2015, quando me mudei para o Rio de Janeiro, minhas experiências de pesquisa passaram a ser marcadas por meu ir-e-vir. Desde então, representações relacionadas a essa oposição Norte/Sul têm aparecido como um ponto estruturante nas relações que tenho buscado estabelecer em campo. As reações ao lugar que eu dizia ocupar também me pareceram reveladoras dos diferentes referentes que aqueles homens possuíam acerca das mulheres presentes em suas vidas e essas outras mulheres vindas do centro-sul. As experiências vividas no barco tensionaram meus trânsitos de modo desafiador. Afinal, como deveriam reagir os homens que conheci a uma mulher que reivindicava estar no “entre” as imagens que eles indicavam possuir sobre mulheres, o “mundo” e sobre o Norte/Sul? Por um lado, se os lembrava de que viajava também para reencontrar minha família em Santarém, afirmava meu lugar ao Norte mais próximo de sua realidade e criava um terreno produtivo para uma aproximação um pouco menos hierárquica, que me rendeu elogios por, apesar de ser “estudada”, conversar com eles como igual. No entanto, esse movimento para apaziguar em alguma medida as hierarquias que atravessavam nossa interação, facilmente era lido como um convite a outro tipo de aproximação. Nesse momento, tinha que lembrar-lhes de minha “firma”, puxar um cartão de visitas, falar do Rio de Janeiro, afirmar que era diferente das “mulheres do mundo” que conheciam: eu havia saído do Norte e “vencido na vida” na cidade da novela.

Mas, e essa roupa “errada” que ela está vestindo? Como bem descreveu Abu-Lughod (1988), a partir de sua experiência etnográfica entre as mulheres beduínas, a roupa que escolhemos usar ou que nos demandam usar em nossas experiências de pesquisa está longe de ser uma trivialidade. A forma como nos apresentamos em campo é determinante na leitura sobre o “grupo” a que fazemos parte e atravessa de maneira ainda mais premente a experiência das mulheres. Vestir uma “calça larga e feia” foi uma escolha pensada para não chamar atenção a meu corpo “padrão”, mas também uma decisão tomada com receio de que esta performance feminina “equivocada”, somada a minhas outras gestualidades, denunciasse minha sexualidade. Fui descoberta. O ar de Nivaldo de “agora sim tudo faz sentido” sinalizou como esse deslizamento para o “masculino” reafirmou seu imaginário sobre a quem o

“mundo” estava reservado. A reação irritada de Joab, por sua vez, sinalizou como estar no “interstício” e ocupar todos esses “entres” (BHABHA, 1998; ANZALDUA, 2000) não raramente pode representar a possibilidade de ser confrontada a fincar os pés em um lugar só, em uma posição clara que esclarecesse minhas ações, meus “cortes”, o meu não-encaixar em seu esquema de interpretação sobre as “mulheres” no “mundo”. Não perco de vista que essas “sobreposições e deslocamentos entre domínios da diferença” (BHABHA, 1998) podem representar um risco potencial de violência.

Reverberando de minhas interações com os homens, as desconfianças passaram também a delimitar minha interação com outras mulheres, sobretudo com Aline, esposa de Joab. A figura de uma mulher jovem, viajando sozinha, e sem filhos parecia irradiar uma diversidade de desconfianças sexualizadas – suavizadas, talvez, pelo meu jeito ambíguo de me portar e de me vestir –, mas sempre presentes. A interação com Joab no bar, em nossa noite de partida, acabou por definir o recorte das relações estabelecidas naqueles dias. Minha interação com as mulheres não foi impossibilitada, mas esteve limitada pela necessidade de manter no horizonte um cuidado contínuo com os possíveis mal-entendidos que poderiam surgir de minha disponibilidade em passar tanto tempo no terceiro andar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma etnografia feminista encarnada e situada inclui silenciamentos, marcas, ruídos que não caminham necessariamente num único sentido e não produzem uma visão unilateral e sim caleidoscópica. Criam-se entendimentos, desentendimentos, rupturas e aproximações, que não necessariamente fazem parte das primeiras camadas de escrita apresentadas em artigos, relatórios, publicações; estão nas entrelinhas subliminares, borradas e apagadas, sempre presentes na trajetória da pesquisadora. Assim, assumir o posicionamento de uma antropologia a partir da borda é possibilitar que estas entrelinhas, que marcam as trajetórias etnográficas, façam parte da escrita, como um trabalho artesanal (MARIZA PEIRANO, 1995), sempre incompleto, parcial e fronteiro (NASCIMENTO, 2019, p. 469)

Se é no “estar lá”, no campo, que se configura o momento máximo no qual nós, antropólogas, sentimos pressionar constrangimentos e medos que definem limites ao nosso movimento de inserir nossos corpos no mundo, é no momento da escrita que nos deparamos com o desconforto de decidir ou não narrar as tensões envolvidas em certas interações, na medida em que muitas vezes somos instadas a “limpar” nossa narrativa em nome da produção de um trabalho acadêmico “padrão”, palatável, sem as marcas das inseguranças e medos que, ao final das contas, delimitam profundamente nossas produções. Nesse ensaio, ao explorar



a evidência de meu próprio corpo, busquei construir uma escrita encarnada, atenta às potências e aos riscos de transitar pelo mundo negociando marcas e fronteiras da diferença.

Assim, busquei demonstrar como habitar o próprio espaço da viagem pode ser uma experiência produtiva para compreender os quadros simbólicos que perpassam experiências de mobilidade. A partir da descrição do encontro entre diferentes “culturas viajantes” (CLIFFORD, 2000), pude demonstrar como interações estabelecidas no marco da experiência compartilhada da “viagem” podem ser reveladoras de representações generificadas/sexualizadas sobre a “casa”, o “mundo”, o “trabalho” e a “aventura”. Nesse sentido, busquei argumentar como os encontros e desencontros nas leituras sobre minhas “intenções” de “viagem” se tornaram um ponto de partida interessante para descrever como marcadores sociais da diferença são enquadrados em experiências de mobilidade.

Os confrontos, deslizos e tensionamentos marcados pelo gênero/sexualidade vividos ao longo de meu trabalho de campo não me permitiram tratar como um “tabu” as leituras sobre meu corpo e as investidas que exacerbavam meu lugar enquanto um “sujeito sexual” (KULICK, 1995). Viajando sozinha, apesar de todos os meus esforços em deixar claros os objetivos que orientavam meu trânsito, me vi enredada em uma dinâmica de aproximação necessariamente mediada pela sedução, pelo desejo e pelos desafios e perigos que este tipo de enredo pode representar. Ao longo do texto, busquei transformar essas zonas de tensão em um dado de pesquisa sobre os imaginários e esquemas de interpretação masculinos sobre as viagens e as estradas (CLIFFORD, 2000; GUEDES, 2013), mobilizando-as para acessar elementos do que me parece constituir uma teoria etnográfica genderizada/sexualizada dos movimentos pela fronteira em expansão. Nesse quadro, meus deslizamentos pela dimensão fronteira da diferença delimitaram o campo de negociação para meus trânsitos possíveis, abrindo caminhos, por um lado, criando limitações, por outro, demandando-me criar estratégias para lidar com a visibilidade de meu próprio corpo e de minhas gestualidades, buscando administrar os medos delimitados pela presença de uma certa tensão da possibilidade da violência.

## NOTAS

1. O texto apresentado é fruto de trabalho de investigação realizados sobre/a partir da Amazônia brasileira no âmbito do projeto de pesquisa de doutorado “Nas estradas da “fronteira amazônica”: sobre colonialismos duráveis e a dimensão racializada-generificada-sexualizada do Estado-nação brasileiro”, que segue em andamento no Programa de pós-graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação da professora Adriana Vianna. A pesquisa de campo contou com recursos

de diferentes editais de auxílio à pesquisa promovidos pelo programa (2017, 2018, 2019). Na atual etapa de finalização da pesquisa e escrita da tese, conto com financiamento da IJUUR Foundation ao projeto “Frames of a civilizational road project: colonial durability, racialization and urbanization at the Brazilian Amazon”, contemplado no âmbito do edital “Writing up grant”, 2020.

2. Nesse ponto, utilizarei aspas quando me referir a Amazônia para marcar que o termo não é somente uma referência à localização geográfica dessa região, mas também uma referência às imagens e invenções que recaem sobre esse lugar.

3. Sobre a importância, abrangência e consolidação do campo de estudos sobre gênero e sexualidade no Brasil, ver “Dossiê Antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: Balanço e Perspectivas”, publicado em 2014, nos Cadernos Pagu.

4. Em setembro de 2017, foi realizado pelo Núcleo de Estudos de Gênero PAGU o Seminário Internacional “Gênero e territórios de fronteira”, na Universidade Estadual de Campinas. O principal objetivo do evento foi a divulgação dos resultados das pesquisas realizadas no âmbito do projeto “Gênero em territórios de fronteira e transfronteiriços na Amazônia brasileira”, coordenado por José Miguel Nieto Olivar, entre 2015 e 2017. Ao longo do evento, divulgou-se que um dos resultados do projeto foi a constatação da inexistência de um campo de pesquisas no Brasil em que se cruzem os estudos de fronteira e os estudos de gênero. Desde então, diversos pesquisadores têm buscado adensar esse debate no contexto brasileiro e em contextos amazônicos, mais especificamente (Melo, 2018 e 2019; Oliveira e Nascimento, 2017; Nascimento, 2019), articulando-se em grupos de trabalho e atuando na organização de dossiês (Albuquerque e Olivar, 2015; Olivar e Passamani, 2019). A comunicação oral dos resultados do projeto de pesquisa mencionado foi feita por Olivar na abertura do evento e está disponível para consulta no link: <[http://cameraweb.ccuec.unicamp.br/watch\\_video.php?v=G6N2XSRRMN44](http://cameraweb.ccuec.unicamp.br/watch_video.php?v=G6N2XSRRMN44)>.

5. Nesse texto, apresento apenas uma pequena parte de meu material de campo. No decorrer de meu percurso de pesquisa, também foram realizadas atividades de pesquisa nas/entre as cidades de Santarém (PA), Rurópolis (PA), Novo Progresso (PA) e Sinop (MT).

6. Nesse ensaio, selecionei situações etnográficas que me permitissem tratar mais diretamente sobre os desafios vividos ao longo das interações estabelecidas com os homens que conheci. As dificuldades impostas por minha posicionalidade particular ao longo de minhas interações com outras mulheres “viajantes” serão mencionadas pontualmente e se aproximam em alguma medida das reflexões apresentadas aqui, mas também as ultrapassam em vários sentidos e deverão receber tratamento analítico específico mais aprofundado em outro momento.

7. Aproximando-me da leitura que Melo (2019) e Nascimento (2019) constroem com a proposta de Anzaldúa, esclareço que opto por manter a grafia de mestizaje e mestiza em castelhano como um modo de demarcar que, no pensamento da autora, essas categorias assumem um sentido que extrapola a forma particular como o debate sobre mestiçagem foi colocado no Brasil. O diálogo que proponho com a obra de Anzaldúa e sua discussão sobre o “entre-lugar” é motivado pela forma como o pensamento da autora permitiu adensar o debate sobre a intersecção situacional e movediça entre marcadores sociais, através de uma perspectiva não dualista e não essencialista da diferença.

8. Não desconsidero a indiscutível dimensão de classe delimitada pelo termo “viagem” em função de seu uso corrente na identificação de trânsitos associados ao universo do turismo (Clifford, 2000). Não trato aqui de afirmar que nossas “viagens” carregavam as mesmas marcas. Recorro a esse termo em comum, apropriando-me de seu sentido genérico, justamente para expor as diferenças entre os modos particulares como os movimentos constituíam nossas trajetórias.

## REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled Sentiments: honor and poetry in a Bedouin Society*. London: University of California Press, 1988.
- ALBUQUERQUE, José Lindomar; OLIVAR, José Miguel. Apresentação Dossiê Fronteiras. *Revista Ambivalências*, v. 3, n. 5, p. 3-27, 2015.
- ANZALDUA, Gloria. *Interviews/Entrevistas*. New York: Routledge, 2000.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Rio de Janeiro: Editora Papirus, 1992
- BARTH, Frederick. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BEMERGUY, Telma de Sousa. (Novas) fronteiras e ideários coloniais de longa duração: uma análise a partir da disputa pela reconfiguração territorial da Amazônia brasileira. *Antropolítica*, Niterói, n. 46, 1º sem. 2019a.
- BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia em qual cidade? Ou porque a “Amazônia” não é lugar de “antropologia urbana”. *Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 24, 2019b.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato. (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ed. Ática, 1983. p. 22-155.
- BUTLER, Judith. *Undoing gender*. New York: Routledge, 2004.
- CLIFFORD, James. Culturas viajantes. In: Arantes, Antônio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000. p. 50-79.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Trad. Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Pa-peis Selvagens, EdUFRJ, 2016.
- FABIAN, Johannes. Ethnographic Misunderstanding and the Perils of Context. *American Anthropologist*. New Series, v. 97, n. 1, p. 41-50, mar. 1995.
- FACUNDO, Ângela. *Êxodos e refúgios: colombianos refugiados no sul e sudeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- FASSIN, Didier. Policing borders, producing boundaries: the governmentality of immigration in dark times. *Annual Review of Anthropology*, v. 40, p. 213-226, 2011.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015.

GUEDES, André Dumans. *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. São Paulo: Garamond, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os cyborgs: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-288

HARDING, Sandra. Introduction: Standpoint theory as a site of political, philosophic, and scientific debate. In: HARDING, Sandra (Org.). *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. New York: Routledge, 2004.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Editora Vozes Limitada, 2015.

KAMINSKI, Leon; VIEIRA, Danusa. Rosa dos ventos no peito: mulheres, viagens e contracultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 7, n. 12, p. 1-29, 2020.

KULICK, Don. Introduction. The Sexual Life of Anthropologists: Erotic Subjectivity and Ethnographic Work. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret (Orgs.). *Taboo*. New York: Routledge, 1995. p. 13-33.

LONDOÑO, Jaime E. La frontera: un concepto en construcción. In: Garcia, Clara (ed). *Fronteras. Territorios y Metáforas*. Medellín: INER, Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores, 2003. p 61-86.

MELO, Flávia. Pena e perigo no governo da fronteira: considerações para uma análise generificada da fronteira amazônica de Brasil, Peru e Colômbia. *Revista de Ciências Sociais: RCS*, v. 49, n. 3, p. 201-242, 2018.

MELO, Flávia. Mover-se nas fronteiras: percursos, políticas e saberes transfronteiriços. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 11, n. 1, p. 599-622, 2019.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. O corpo da antropóloga e os desafios da experiência próxima. *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 2, p. 459-484, 2019.

OLIVAR, José Miguel Nieto; PASSAMANI, Guilherme R. Corpos, fronteiras, gênero e sexualidade. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 11, n. 1, p. 599-622, 2019.

- OLIVEIRA, Thiago de Lima; NASCIMENTO, Silvana de Souza. O (ou-tro) lugar do desejo notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na tríplice fronteira amazônica. *Amazônica – revista de antropologia*, v. 8, n. 1, p. 118-141, 2017.
- OYHANTCABAL, Laura Mercedes. Cuando el viaje se siente en el cuerpo: algunas reflexiones sobre viajes, nomadismo y género. *Encuentros Latinoamericanos*, v. 2, n. 2, p. 86-109, 2018.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. A fronteira e seus cenários: narrativas e imagens sobre a Amazônia. In: NORONHA, Nelson de Matos; ATHIAS, Renato (Orgs.). *Ciência e Saberes na Amazônia*: indivíduos, coletividades, gênero e etnias. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.
- PEIRANO, Mariza. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. *Annual review of anthropology*, v. 27, n. 1, p. 105-128, 1998.
- PEIRANO, Mariza. Antropologia no Brasil: alteridade contextualizada. In: MICELI, Sergio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, v. 1, p. 225-266, 1999.
- PISCITELLI, Adriana. “#Queroviajarsozinhasemmedo”: novos registros das articulações entre gênero, sexualidade e violência no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017.
- RICARDO, Cassiano. *Marcha Para Oeste*: a influência da “Bandeira” na formação social e política do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970.
- RUMSTAIN, Ariana. *Peões no trecho*: trajetórias e estratégias de mobilidade no Mato Grosso. Rio de Janeiro: Editora E-papers, 2012.
- SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional: Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 32, 1979.
- SERJE, Margarita. *El revés de la nación*: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- STAUDT, Kathleen. *Border politics in a global era*: comparative perspectives. Lanham: Rowman & Littlefield, 2018.
- STOCKING JR, George W. The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JR, George W. (ed). *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, 1983. p. 70-120.
- STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51, 2017.

VIDAL E SOUZA, Candice. Fronteira no pensamento social brasileiro: o sertão nacionalizado. *Sociedade e Cultura*, v. 1, n. 1, p. 55-61, jan./jun. 1998.

URIBE, Simón. *Frontier Road: Power, History, and the Everyday State in the Colombian Amazon*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2017.



# DO CAMPO DO VISÍVEL E INVISÍVEL À PERFORMANCE DE CURA ESPIRITUAL: UM ENSAIO ANALÍTICO SOBRE ATENDIMENTOS DE UMA PAJÉ CABOCLO EM SANTARÉM/PA

*FROM THE FIELD OF THE VISIBLE AND INVISIBLE TO THE PERFORMANCE OF SPIRITUAL HEALING: AN ANALYTICAL ASSAY ON THE SERVICE OF A CABOCLO PAJE IN SANTARÉM/PA*

**Dárnisson Viana Silva**

*darnissonviana@yahoo.com.br*

Doutor em Ciências Sociais Universidade Federal de Campina Grande/PB

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3395-5279>

## RESUMO

Este artigo resulta da preocupação de abordar o tema da *performance* em práticas de interação social, pensado inicialmente para uma disciplina de curso de doutorado intitulada “Antropologia e Performance” no ano de 2016. Posteriormente, a partir de dados de campo na região do Baixo Amazonas, no final do mesmo ano, houve o interesse de produzir alguns *insights* sobre as intersecções do conceito com outras dimensões do vivido nas interações sociais produzidas em contextos de práticas de “cura espiritual”. Para tanto, analisamos o caso de uma *pajé caboclo* num sítio urbano do município de Santarém, no oeste do Estado do Pará, através de abordagem etnográfica, descrição de relatos e consultas pessoais. No transcorrer da análise foram elaboradas reflexões com contribuições da fenomenologia de Merleau-Ponty (1908-1961) e dos estudos em *performance* focando os aspectos ritualísticos da ação. Assim, buscou-se identificar alguns operadores performativos no atendimento de pessoas que recorrem a esses conhecimentos tradicionais de cura, bem como avaliar em que medida se estabelece conexões com a eficácia terapêutica ali investida. Em uma consideração ensaística foi possível verificar modelos de persuasão próprios da cultura da pajelança cabocla onde o que identificamos como *performance de cura* cumpre papel fundamental nos processos de cura espiritual.

Palavras-chave: performance de cura; visível e invisível; pajelança cabocla.

## ABSTRACT

This article is the result of a concern to address the theme of *performance* in practices of social interaction, initially thought for a doctoral course discipline entitled “Anthropology and Performance” in 2016. Subsequently, from field data collected in the region of Baixo Amazonas, at the end of the same year, there was interest in producing some *insights* into the intersections of the concept with other dimensions of the lived in social interactions produced in contexts of “spiritual healing” practices. To this end, we analyzed the case of a *caboclo shaman* in an urban site in the municipality of Santarém, in the west of the State of Pará, through ethnographic approach, description of reports and

personal consultations. During the analysis, reflections were elaborated with contributions from the phenomenology of Merleau-Ponty (1908-1961) and from studies in performance focusing on the ritualistic aspects of action. Thus, we sought to identify some performative operators in the care of people who resort to this traditional knowledge of healing, as well as assessing the extent to which connections are established with the therapeutic efficacy invested there. In an essayistic consideration, it was possible to verify models of persuasion typical of the culture of caboclo shamanism where what we identified as healing performance plays a fundamental role in the processes of spiritual healing.

Keywords: healing performance; visible and invisible; caboclo shamanism.

## INTRODUÇÃO

Estudos antropológicos sobre a temática *performance*, nas últimas duas décadas, têm apontado para um quadro diverso de abordagens que extrapolam a própria disciplina acadêmica. Existem diferentes maneiras pelas quais a vida social e o comportamento humano individual e coletivo podem ser vistos “como” e “enquanto” performances (BAUMAN, 1975; SCHECHNER, 2006, 1985; GOFFMAN, 1959, 2011). Dentro de um amplo espectro de objetos de análise, o campo da religiosidade e do mágico-religioso tem se colocado como registro fecundo de observação para as ciências sociais com estas preocupações e, em especial, para a própria Antropologia.

Uma das questões que sugeriu um olhar mais atento de nossa parte, dentro desse movimento, foi a vinculação do que se entende atualmente por *estudos de performance*, mais notadamente a performance cultural ou ritual e sua possível correlação com a eficácia terapêutica produzida em pessoas que recorrem aos conhecimentos tradicionais de cura, através de especialistas conhecidos como *xamãs*, *curandeiros* ou *pajés* (*sacacas*), quer seja na cidade, quer seja em comunidades rurais mais afastadas.

É sabido que vasta literatura tem se debruçado sob os aspectos da eficácia “simbólica” no tratamento de enfermidades que acometem indivíduos de sociedades indígenas, comunidades tradicionais e pessoas comuns em diversas partes do mundo. Alguns destes estudos focalizam a desenvoltura das *autoridades de cura* de cada grupo analisado, tentando produzir, cada vez mais, esclarecimentos sobre as relações sociopolíticas, cosmológicas e intercambiais aí implicadas (ANDRADE, 2019; DE LIMA, 2019) ou até mesmo hibridizações impulsionadas por novas configurações históricas vivenciadas no campo do religioso e no campo das crenças.

Cada vez mais, cresce o número de pesquisas que privilegiam a análise da transnacionalização de igrejas ou de apropriações locais de práticas espirituais oriundas de diversas partes do mundo e que se prestam a hibridizações ou rearranjos criativos. Essas pesquisas apontam para

aquilo que Otávio Velho (1997) diz ser “os efeitos do desaparecimento de fronteiras simbólicas rígidas entre diferentes campos religiosos, entre campo religioso e campo mágico e esotérico, entre religião e novas crenças (SILVA; GRÜNEWALD, 2019, p. 200).

No que diz respeito ao *modo de vida* na cidade e paralelamente a *legitimidade* da medicina moderna ocidental, as práticas de cura de origem indígena, ou em nosso caso mais específico “caboclo amazônico”, ainda operam formas significativas de se relacionar com a saúde e a doença daqueles que, acometidos por alguma aflição (física ou espiritual), buscam formas alternativas de atendimento. Ainda hoje, é de costume entre as pessoas mais idosas no vale do Amazonas e em várias outras partes do Brasil recorrerem às *rezadeiras* e *benzedadeiras* para resolver infortúnios de natureza física (dor de cabeça, dor no corpo, febres, dores estomacais, picadas de cobras, abertura do útero, dentre outros) ou de ordem espiritual (mau-olhado, inveja, atrair sorte, dinheiro e desfazer-se de feitiços ou judiarias).

Sem dúvida, há uma dimensão visível nos conhecimentos corporificados ou como sugere Diana Taylor (2013) nas *embodied practices* de representantes destas práticas culturais, como as “mestras de ofícios tradicionais”, assim designada por Ferreira (1996), que sinalizam para espaços de *performance* nos seus atos de cura. Desse modo, Cunha e Assunção (2013) destacam que,

não existe benzedeira que execute seu ofício em silêncio. O ato de proferir a reza se faz presente e se *performatiza* no instante, sendo estas conhecedoras e executoras, em que visível e invisível irão compor a força das palavras das benzedadeiras no ato de cura. Poder tão grande, que em sua humildade, é atribuído por elas à fé naquelas palavras em forma de preces, aliada a ramos e outros itens envolvidos utilizados para curar enfermidades diversas (CUNHA; ASSUNÇÃO, 2013, p. 3, grifo nosso).

Podemos, assim, observar diversas técnicas utilizadas por um corpo de especialistas populares (*erveiras*, *raizeiros*, *benzedadeiras*, *parteiras*) envolvidos com práticas curativas na região delimitada para o estudo. Saberes estes que vão desde a manipulação de plantas medicinais, animais medicinais, rezas, técnicas de massagens (para “desmentiduras”), defumações e receitas de banhos prescritas com procedimentos específicos e minuciosos, pois, para cada suplicante um “passo a passo” é indicado.

Em várias regiões do estado do Pará, observamos a incidência de outro especialista de cura denominado por muitos (nativos e não nativos) de “pajé” ou de “xamã”. Geralmente, são senhores ou senhoras que segundo os relatos adquirem o “dom divino” desde criança e que com o decorrer do tempo vão sendo iniciados por outros curandeiros<sup>1</sup> mais experientes e, assim, se aprofundam no conjunto de saberes voltados a prática de cura e aconselhamentos. Como bem lembra Maués (1990, 2002b, 2014), a expressão “pajé” (há quem faça a designação de

pajoa para mulheres que possuem estes dons) tem origem na língua tupi e consideramos apropriado usar aqui o termo *pajé caboclo* por se fazer referência aos pajés que realizam seus “trabalhos” ou *sessões xamânicas* incorporados de entidades caboclos em seus respectivos sítios (tendas/malocas/casas) de atendimento. Para levar adiante estas considerações é preciso estar a par, através das palavras do eminente antropólogo paraense, de informações e alguns elementos introdutórios deste universo denominado de pajelança.

Os primeiros estudos sobre aquilo que denomino de pajelança cabocla foram feitos por folcloristas, do final do século XIX. A dissertação de mestrado, mais tarde publicada em livro, do historiador Aldrin de Moura Figueiredo, conta-nos esta história: buscando investigar e analisar a constituição do campo de estudos sobre pajelança cabocla na Amazônia, Figueiredo vai buscar as notas e a bibliografia utilizada por Eduardo Galvão em seu livro *Santos e Visagens* (Galvão, 1955). Esses folcloristas são os pioneiros em que se inspirou Galvão para traçar o mapa da pajelança como parte da “religião do caboclo amazônico”. Há todo um mapa cognitivo construído por esses personagens, que constitui um conjunto de crenças e práticas em que estão mescladas antigas tradições de origem tupi, com elementos fundamentais do catolicismo de fontes ibéricas e medievais trazido pelos portugueses e, também, alguns traços de concepções e práticas de raiz africanas, bem como traços nos quais se pode notar em anos mais recentes uma leve ou mais acentuada influência Kardecista. Não se trata, evidentemente, de uma igreja ou seita: é um culto xamânico que possui, sobretudo, finalidades terapêuticas (MAUÉS, 2014, p. 200).

Segundo Boyer (1999), em relação a pajelança cabocla e dependendo da região do culto de possessão, os espíritos caboclos podem fundir diversas categorias de entidades (femininos ou masculinos), como no caso da cidade de Belém (PA) ou, por exemplo, no município de Autazes (Amazonas) estudado por Scopel (2007). Porém, não é nosso propósito aprofundar a compreensão destas relações no âmbito da mediunidade, mas nos interessa os operadores *performáticos* emoldurados nas práticas dos *pajés caboclos*, que ao atenderem os seus consulentes tendem a “amarrar indivíduos a uma economia de olhares e do olhar” (TAYLOR, 1997), bem como os desdobramentos terapêuticos ali expressos. Pois, afinal, “toda sessão realmente xamânica acaba por ser um espetáculo sem igual no mundo da experiência cotidiana” (ELIADE, 1998, p. 554).

A hipótese a ser analisada sugere que há uma vinculação direta, aparentemente contraditória, entre o visível (o mundo ordinário) e o invisível (o mundo oculto), e que na maioria dos casos o sucesso do tratamento espiritual depende da interdependência dessas duas categorias, uma vez que se acredita que o mundo invisível pode interferir no mundo visível. Muitos outros pesquisadores, índios e não índios, chamam atenção para as dimensões do visível e do invisível como centralidade para compreender os procedimentos (cosmológicos)

xamânicos em muitas partes das américas (BOYER, 1999; KOPENAWA; ALBERT, 2016; LANGDON, 2001; 2016; MAUÉS, 2014). O nosso caso abordado, neste sentido mais amplo, não difere.

Por outro lado, entendemos que na discussão das qualidades multivocais do conceito/termo *performance* (que é basicamente do campo do visível-expressivo) há um vasto campo de linhas interpretativas e metodologias de investigação que diferem de acordo com cada propósito, mas que ainda assim comungam de objetivos comuns. Nesta *encruzilhada* de buscas, como prescrevem Langdon e Hartmann (2020), as análises de performance têm ganhado importante peso na produção antropológica brasileira<sup>2</sup> nas últimas décadas e postulam um certo *status* de “programa de pesquisa” na produção recente do país.

Atualmente, a antropologia da performance no Brasil pode ser considerada um campo consolidado, apesar de sua diversidade interna, e é melhor abordada como um “programa de pesquisa”. Conceito desenvolvido pelo filósofo da ciência Imre Lakatos (1970), o programa de pesquisa pressupõe que uma comunidade científica partilhe de um conjunto comum de teorias, métodos e técnica (HARTMANN; LANGDON, 2020, p. 2).

As autoras levantam ainda a conjectura de uma “virada performativa” (CONQUERGOOD, 1989; DAWSEY, 2016) nas preocupações e nas transformações do campo da disciplina no Brasil entendendo que,

na encruzilhada (lugar de cruzamentos, influências, divergências, cições, fusões, rupturas, multiplicidades) entre Antropologia e formas expressivas em performance, danças, cantos, músicas, narrativas, jogos, brincadeiras, procissões, dramatizações, festas e festivais, manifestações sociais e políticas, rituais de vida e de morte *recebem especial atenção, não apenas pelas interpretações ou pelas leituras do social que possibilitam, mas, sobretudo, pelos aspectos simbólicos, expressivos, poéticos, estéticos, políticos e reflexivos que evocam e que produzem* (HARTMANN; LANGDON, 2020, p. 2, grifo nosso).

Buscando acompanhar a relevância do número crescente de estudos neste âmbito de preocupação, no presente artigo optamos por chamar de *performance* a partir das concepções de Richard Schechner (2006), do qual *performances* marcam identidades, dobram o tempo, remodulam o corpo, adornam o corpo e contam estórias. Segundo essa visão as performances (de arte, rituais, da vida cotidiana) são “comportamentos restaurados”, ou seja, comportamentos duas vezes experienciados e que, portanto, para realizá-los as pessoas treinam, ensaiam, se preparam. Nas palavras do autor,

O comportamento restaurado é o processo principal de todos os tipos de performance, seja na vida cotidiana, *na cura*, nos ritos, em ações, e nas artes. O comportamento restaurado está “lá fora”, aparte do “eu”. Colocando em palavras próprias, o comportamento restaurado “sou eu me comportando como se fosse outra pessoa”, ou “como me foi dito

para fazer”, ou “como aprendi”. Mesmo se me sentisse completamente como sou, atuando independentemente, apenas um pouco de investigação revelaria que as unidades de comportamento que contém meu “eu” não foram por “mim” inventadas. Ou, bastante ao contrário, posso experimentar ser “além do que sou”, “não eu mesmo” ou “dominado” em transe” (SCHECHNER, 2006, p. 34, grifo nosso).

Portanto, o que pretendemos chamar de *performance de cura* no caso aqui expresso são as ações restauradas/reiteradas<sup>3</sup> – ações que moldam comportamentos marcados, enquadrados ou elevados, à parte do só “viver a vida” (SCHECHNER, 2006) – de “autoridades de cura” em diferentes situações de consulta e enfatizamos, como tal, a receptividade e legitimidade construídas perante comunidades e plateias (em geral os consulentes). Adotada esta perspectiva analítica, nos alinhamos aos pressupostos deste autor, um expoente da *antropologia da performance*, dentre outros, para pensar como a *experiência em relevo* e outros elementos essenciais da performance, neste caso a performance de cura, podem contribuir na eficácia *sui generis* da ação social em tela. De modo que discutiremos estes aspectos nos seus pormenores mais adiante.

As ideias aqui suscitadas são desenvolvidas a partir de experiência vivenciada *in loco* e baseadas em consultas pessoais com uma “pajé” no perímetro de um bairro de periferia da cidade em foco, alternando relatos de consulentes atendidos, análise dos dados descritivos e literatura existente sobre outras regiões. O estudo abrange algumas experiências de atendimento em Santarém/PA, mas traz implicitamente em seu bojo outras experiências vivenciadas a partir de estudo de doutorado recente do autor, no qual foram analisadas categorias de visão de mundo de pescadores ribeirinhos que residem numa zona periurbana da mesma cidade. Tais categorias de visão de mundo fazem parte de uma herança histórico-cultural de índios e caboclos da Amazônia como defendido na tese<sup>4</sup> e que ensejam um rico universo de práticas, crenças e aspectos cosmológicos prenes de significação.

## ITINERÁRIOS E PALCOS

Em uma conferência realizada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, no ano de 2011, o antropólogo britânico Tim Ingold destacou uma reflexão a respeito de como a maior parte das ciências da mente e da cultura, tais como a psicologia e a antropologia, tem seguido as tendências de um pensamento herdado do filósofo Francis Bacon (1561-1626), que a todo custo tenta separar a “realidade” (o mundo “em si”, a natureza que pode ser descoberta somente por meio da investigação científica) da “imaginação” (ignorância da ciência e de seus métodos) em dois domínios totalmente exclusivos.

O problema suscitado pelo autor de modo provocativo foi, justamente, como alcançar um ponto de acomodação para os dois



domínios uma vez que “não se trata de *como reconciliar os sonhos da nossa imaginação com os padrões do mundo*, mas de como separá-los, antes de qualquer coisa” (INGOLD, 2012, p. 17, grifo nosso). Do ponto de vista filosófico, evidentemente, muito antes de Ingold, o filósofo Merleau-Ponty (1908-1961) escreveu uma série de ensaios na década de 1950, com o objetivo de realizar uma crítica a “filosofia do entendimento” sob a qual erige uma nova ontologia da natureza, que não mais condiz com “as ontologias do algo”, mas que está envolvida com um conhecimento introdutório ao que ele chamou de uma *autêntica ontologia* (MERLEAU-PONTY, 2000). Sua preocupação central estava em dissolver a antinomia realismo/idealismo fundada na ideia do ser como “plenitude absoluta” ou “infinita positividade” e que, segundo a qual, o ser ou bem *comporta tudo* ou então *não é nada*. Dessa forma, o pensador procede com a intenção de “radicalizar a crítica às categorias com as quais a ciência e a filosofia haviam se acostumado a pensar a natureza: a identidade, a causalidade, a sucessão e o espaço homogêneo” (MARTINS, 2010, p. 472).

Refletindo sobre essa discussão da condição de espessura e profundidade dos seres, segundo Merleau-Ponty (1984), com o propósito de devolver à natureza as “gradações” e “pluralidade de planos”, é que podemos adentrar o espaço do invisível e do visível e buscamos compreender alguns operadores nos processos de “cura espiritual”, através de sessões com uma pajé caboclo. Procedemos, todavia, a partir de uma postura entrecruzada que vai desde um posicionamento intelectualivo a sensorial corpóreo, de *observação-participante a participação-observante* (DURHAM, 1988), de etnógrafo/antropólogo a consulente/paciente.

Assim, analisando um contexto cultural específico, buscamos refletir criticamente a despeito da “tendência cultural ocidental de compartimentar a experiência e reificar categorias como religião e medicina” (CSORDAS, 2008 p. 30), espiritualidade e ciência. “Cada categoria difunde sua própria ciência, a qual pretende, pois, assumir que o seu campo de conhecimento é analiticamente distinto de todos os outros” (CSORDAS, 2008 p. 30). Nesse sentido, nosso itinerário se deve, nesta empreitada singular, a múltiplos agenciamentos e situações concretas de busca como necessidades acadêmicas, inquietações pessoais, mudanças de planos e *insights* teóricos.

Uma primeira aproximação com o objeto de reflexão deste artigo remete a curiosidades despertadas durante pesquisa de mestrado voltado ao tema da espetacularização de festas religiosas em comunidades rurais amazônicas, que resultou em uma dissertação e um artigo publicado na Revista Amazônica da Universidade Federal do Pará. Em trabalho dissertativo, chamamos atenção para o fato de como pode ser promissor, em termos de interpretação socioantropológica, apreender o universo mítico que opera significações simbólicas e materiais na



vida de boa parte das pessoas que ali se encontram, implicando num ordenamento do sistema de crenças e condutas que tem peso valorativo na compreensão do seu mundo social.

Uma das situações descritas na dissertação tem a ver com uma “mãe-avó” que levava costumeiramente seu “filho-neto” (na época a criança tinha apenas sete anos de idade) a uma pajé na cidade de Santarém para benzer e tratar de doenças recorrentes. O prestígio que a senhora pajé adquiriu perante a mãe, em detrimento do atendimento médico na unidade de saúde da comunidade, representou o primeiro passo para investigações que, hoje, desejamos compreender mais a fundo.

Ao retornar a Vila/Distrito do município abordado, no ano de 2016, nossos interesses pela mística de cura que circundava a atmosfera cultural local se intensificou e caminhos foram sendo trilhados em direção às práticas de curas xamânicas.

O relato de cura de “Dona Braba”<sup>5</sup> (mãe-avó e moradora do Distrito) é ilustrativo de como os eventos e trocas de informações foram formando os fios condutores da busca do antropólogo pela “cura espiritual” enquanto objeto científico e experiência vivenciada.

O menino, “Seu D”, sofria de uma canseira! Era uma tosse, era uma tosse, era uma tosse com uma falta de ar que dava medo, quando via... ele tava hãã... puxando o ar... aquilo vinha de noite nele... ele ficava com isso aqui curvado [apontando para a costela] o avô dele puxava o peito... puxava as costas... e nada! O menino dizia vovó eu não quero morrer! Vovó eu não quero morrer! Eu ficando desesperada disse para o avô dele: – Bóra levar esse menino pra tratar! Bóra levar que esse menino pode morrer por nós e vai fazer uma falta danada, pelo amor de Deus! Quando foi no outro dia fumo batê lá na “Dona Belezura”, tomemo o ônibus às oito horas quando foi às nove e meia nós já estávamos lá... Chegemos lá ela pediu para aguardar que ela ia chamar, quando foi nossa vez eu cheguei e expliquei tudinho o que estava acontecendo, disse tudinho a ela, Tintim por tintim...ela olhou, fez umas perguntas, e disse: - Olhe “Dona Braba”! Seu neto está doente, mas não se preocupe...a senhora tem fé? Se a senhora tiver fé em Deus ele vai ficar bom...vamos ver aqui o que aparece pra nós pra cuidar desse menino. Ela pegou aquele copinho dela mexeu pra lá mexeu pra cá, anotou o nome dele num papelzinho...tudo bonitinho, acendeu aquele cigarrinho dela, que eles tem um cigarro, assim “Seu D”, sabe? Que solta aquela fumaça forte... [imitando o trago do cigarro] aí ela assoprou assim dentro do copo... Quando ela assoprou “Seu D” não demorou muito boiou aquilo dentro do copo...um negócio branco no meio...um pedaço de alguma coisa... aí “Dona Belezura” disse assim: – Olha seu neto tem cura! O problema dele é simplesmente um *resto de parto*. Está vendo isso aqui no copo? É isso aqui o problema dele. A senhora vai fazer o seguinte! Do mesmo jeitinho que eu vou dizer..., mas eu vou anotar para a senhora não esquecer. Vai comprar uma vela “sebo de Holanda”, vai amassar a cera deixar ela bem amassadinha, depois vai comprar uma Buchinha- do-norte<sup>6</sup> (*luffa operculata*), essa buchinha a senhora vai cortar em cruz,

quatro pedacinho miudinho, porque ela é forte! Tem que ser miudinho e vai ferver numa vasilha pequena até a água pegar cor... quando a água pegar cor ... coloque num frasquinho desses conta-gotas... a cera a senhora misture um pouquinho com o chá da buchinha e passe nessa parte do rosto dele fazendo este movimento [no dorso do nariz até a testa, de cima para baixo] quando for de noite quando ele estiver dormindo a senhora pinga duas gotinhas dentro do nariz dele, pronto! Toda noite a senhora vai fazer a mesma coisa até sair de dentro dele este resto de parto, é isso aqui que vai sair [apontando para o copo], veja bem! E ele vai ficar curado em nome de Jesus...Tá! E depois retorne aqui... [uma pausa na fala e um olhar expressivo] Quando foi no outro dia “Seu D”! Me alembro direitinho como se fosse hoje, o menino ia saindo com a mochilinha dele nas costas pra escola, que ele botou assim a mochila nas costas, ele deu aquele espirro, que parecia quando a gente assopra uma bola de chiclete, “flup”! E saiu aquela coisa branca junto com o catarro que ele gritou vovó me acuda! Eu rápido tirei aquele negócio, Juro por Deus “Seu D”! Do mesmo jeitinho que ela falou, que eu vi boiando no copo dela [“Dona Belezura”] aquela coisa branca igual quando a gente assopra uma bola de chiclete, “flup”! Foi assim que ele foi curado... É por isso “Seu D” que eu acho ela muito Boa! Eu já tinha levado ele no “Seu Conhecido”, levei no “Seu Pedroca”... “Seu Conhecido” disse que ele era acompanhado de um espírito já que num deixava ele ficar bom, “Seu Pedroca” disse que era uma asma que não curava, mas “Dona Belezura” disse simplesmente que era um resto de parto, por isso que eu confio nela, ta aí ó curado, cadê? Nunca mais teve nada! Ela já curou tanta gente! Foi minha sobrinha... foi comadre que tava com uns problema no casamento dela, Foi aquela fulana que vem aqui em casa que também uns tempo não tava boa ...foi assim...eu tenho até que voltar lá pra levar uma garrafa de mel que ela me pediu...ó.....não posso nem me esquecer (Dona Braba, agosto de 2014).

O relato acima pode incitar diferentes interpretações, mas mais do que isso ele é importante porque informa o antropólogo que revisitar o caderno de campo torna-se fundamental para compreender onde mais ou menos tudo começou. Os itinerários, portanto, a partir daí foram sendo definidos e os palcos, pouco a pouco, revisitados ou reencenados, bem como as primeiras *teias de empatia* (DAWSEY, 2013) sendo tecidas.

O processo de aproximação com familiares de “Dona Braba” nesse retorno ao distrito de Alter do Chão veio a calhar para saber mais sobre tratamentos espirituais e obter mais informações sobre a pajé (“Dona Belezura”), uma vez que o antropólogo numa postura de cumplicidade relatou seus próprios “dramas” pessoais.

Sendo necessário adentrar ao palco escuro de “Dona Belezura”, obtivemos nossa primeira consulta. Segue abaixo algumas anotações descritivas deste primeiro contato.

Acordei ansioso no dia 23 de julho, havia combinado com “Dona Braba” de irmos pela manhã após agendamento por telefone. No ônibus para a cidade encontrei, para minha surpresa, uma amiga cujos pro-

jetos destinavam-se a arquitetura e modos de vida sustentável naquela vila, me acompanhou até certo ponto do trajeto. Chegamos às 09:40h no bairro onde mora “Dona Belezura”, ao entrar numa casa de muro alto (no final de um beco) de alvenaria com uma varanda pequena e portão de ferro. “Dona Belezura” pareceu estar arrumando a casa, limpando cômodos e interrompeu para nos receber. Fomos apresentados, ela perguntou quem iria se consultar e “Dona Braba” me apontou. Primeiro “Dona Belezura” disse que eu iria ser atendido por outra pessoa que estava por vir e era para eu esperar, mas logo depois olhou para mim de forma desconfiada e decidiu me atender. Entrou num quarto de porta fechada e após quinze minutos pediu que entrasse. O ambiente era meio caótico, muitas imagens de santos, velas, apetrechos, búzios, altares, quadros grandes com uma imagem de São Sebastião e outro de Iara (metade mulher outra metade peixe), até a imagem de um pequeno Buda consegui observar de relance, eram tantos objetos ao longo de uma mesa coberta de um pano branco que era impossível de memorizá-los sem o artifício de um equipamento fotográfico. O curioso que o quarto parecia improvisado, nele se misturavam ao canto uma penteadeira, um armário com uma pilha de trecos e livros, mas no geral o cômodo com pouca luz dava um tom forte de espaço sagrado ou simbolicamente carregado. “Dona Belezura” acendeu uma vela e começou a fazer perguntas: primeiro meu nome completo, escreveu num pedaço de papel e colocou debaixo de um copo que ficava entre nós dois, no centro da mesa. Um copo transparente de água turva ao lado de uma vela vermelha e ao fundo do recipiente alguns búzios brancos, um cubo de dados e pedras não identificadas. Ao lado um cigarro grosso [charuto de *tauari*7] que ela logo acendeu e expelia uma fumaça densa com cheiro razoavelmente forte, assoprando a fumaça dentro do copo ela repicava com dois dedos na lateral do copo para produzir um som e sussurrava baixinho algumas palavras e frases em ritmo acelerado, algo do que pude entender como: - *Peça pra Deus, peça pra Deus, peça pra Deus!* Depois destes procedimentos voltou a fazer perguntas sobre minha vida amorosa e onde eu residia. Alertou-me de sentimentos de inveja que me cercavam, fez uma pausa e perguntou-me se eu estudava, voltou a me alertar que no ambiente onde eu estudava haviam pessoas que me invejam por um tipo de conhecimento que eu tinha. Disse-me para tomar muito cuidado com as amizades de que havia amizades boas, mas que havia amizades falsas e quando eu virava as costas estas pessoas não queriam meu bem e era para tomar cuidado para não emprestar roupas e objetos a ninguém. Enxergava que eu era uma pessoa de muita luz que tinha bons pensamentos e que minha vida financeira iria ficar muito boa. Perguntou-me se estava trabalhando e eu disse que não, mas ela afirmou que eu iria conseguir um emprego bom em pouco tempo. Não enxergava relacionamentos amorosos duradouros e afirmou que ainda não era hora para isso. Voltou a afirmar que eu tinha um futuro muito bom pela frente, mas algo podia atrapalhar, parece que havia algumas “judiarias” [feitiços] contra minha pessoa e enxergava também doenças dos rins, coração, fígado, mas que se eu cuidasse não me afligiria, pois, eram coisas passageiras. Voltou a perguntar com quem eu morava, eu

respondi que estava numa pousada, mas estava só, e por fim disse que alguém não gostava de mim, que era um homem moreno, era o que enxergava através do copo. No final prescreveu banhos e disse-me onde comprá-los e da forma como deveria ser feito, após estes procedimentos de *banhos* eu deveria voltar lá com ela e realizar uma sessão de defumação no meu corpo. E por enquanto era isso. Ao fim fui me levantando e agradecendo, fiquei esperando que ela me cobrasse algum dinheiro, mas ela não disse nada, como “Dona Braba” havia me dito antes o valor da consulta, eu fui perguntando antes de sair do ambiente quanto custava, foi então que ela me disse o valor da *vidência* [foi como ela definiu aquela consulta], retirei o dinheiro do bolso e ela o pôs numa gavetinha em baixo da mesa e eu agradei novamente (Caderno de campo, 23 de julho de 2016).

Aqui, chamamos atenção para alguns elementos subjetivos produzidos durante o ritual da *vidência* que não estão no relato por causa da dificuldade em descrevê-los. E também quanto ao cenário e os efeitos multissensoriais neste primeiro encontro. Quando entramos no quarto havia implícita a decisão (consciente de nossa parte) de interferir o mínimo possível no ato comunicativo da pajé, estávamos absolutamente interessados no que “Dona Belezura” tinha para dizer, qual era a tal mensagem que dali seria proferida e, mais do que isso, *como e de que maneira* seria feito.

Se reportarmos aos escritos de Mauss (1981), encontramos que o enunciado é o mecanismo operatório da eficácia em muitos dos rituais de povos primitivos e o ato de enunciar conectado a condições sociais particulares tem em si uma função extática<sup>8</sup>.

O fato é que o ambiente simbolicamente carregado que nos deparamos (imagens, ornamentos e objetos de todo tipo) ativou rapidamente nossa sensibilidade estética, por assim dizer, antes de qualquer outra coisa, como se um portal (diferente) tivesse sido aberto naquele instante, acabávamos de adentrar em território alheio, como “intrusos” de uma determinada cultura, talvez seja isso que quase todos antropólogos sentem ao final de cada trabalho desenvolvido, como afirma Fonseca (2014).

No transcorrer da sessão, houveram alguns poucos diálogos mobilizados em momentos adequados já que se tornava difícil “quebrar o gelo” do momento. Nossa atenção estava toda voltada às ações práticas e aos enunciados que as acompanhavam. Aqui, concordamos com Schechner (2012, p. 84) quando diz que “os rituais mudam à medida que as circunstâncias sociais também o fazem”. Como nossa preocupação era a *performance* com ênfase na interação ritual, no final da sessão em que a pajé disse ter enxergado a imagem de um homem moreno no fundo do copo não sentimos a necessidade de interpelar o fato da visualização, ao contrário refletindo junto a Schieffelin (1985) e Bauman (1975) sobre as diversas poéticas verbais possíveis com suas implicações cognitivas em diferentes dimensões, pensamos na eficácia do rito também com

receptividades distintas. Neste ponto, nossa memória logo é remetida ao inteligente conselho de Evans-Pritchard (2005) ao sugerir que:

Não podemos ter uma conversa produtiva ou sequer inteligível com as pessoas sobre algo que elas têm por auto-evidente, se damos a impressão de considerarmos tal crença como ilusão ou delírio. Se fizéssemos isso, logo cessaria qualquer entendimento mútuo e, junto com ele, toda simpatia (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 246),

Ainda, importante frisar que “Dona Belezura” não estava incorporada de nenhuma entidade<sup>9</sup> ou pelo menos não demonstrou gestos em nenhum momento, isso fez com que buscássemos aportes no que Goffman (1959, 2011) examinou sobre as representações e interações face a face dos indivíduos no palco da vida. No sentido, de que “Dona Belezura” sabia exatamente o papel que representava naquele instante, dentro daquele contexto específico, atributo do reconhecimento social que adquiriu perante outros indivíduos. Seu proceder, portanto, tornara-se inquestionável ou sob qualquer suspeita no âmbito de suas práticas de cura e sua “clientela”.

## DO VISÍVEL AO INVISÍVEL, DO CAMPO DO POSSÍVEL À PERFORMANCE DE CURA

*O ser é túrgido de não-ser e de possível; não é apenas aquilo que é.*  
Merleau-Ponty

Temos que a *visão* em geral não consistiria, em última instância, numa espécie de delírio? Este questionamento sugere, como apontou Merleau-Ponty (1999), uma “crise de racionalidade” nas relações das ciências naturais com seu objeto de estudo.

A interpretação matemática da natureza como planaridade inerte sem fissura ou antagonismo e a ideia euclidiana de um ser-objeto independente de todo ponto de vista ou envolvimento causam enormes dificuldades para uma evolução do conhecimento ontológico das coisas e dos seres (MARTINS, 2010). Nesta perspectiva, o filósofo Merleau-Ponty (1984, 2004), em última fase de sua vida, debruçou-se sob o tema do ser (visível) e o nada (invisível) com o afã de deixar um legado de uma propedêutica a cerca de uma autêntica ontologia da natureza.

Desse modo, o pensador abandonara não só seus próprios escritos anteriores (*Phénoménologie de la perception*, 1945) como também o pensamento francês de sua época, principalmente as contribuições de Jean-Paul Sartre. Inspirado na experiência pictórica, o filósofo destina-se a tarefa de superar a oposição entre *ser* e *não-ser* e busca trazer uma nova maneira de explorar e pensar a realidade visível.

Para começar, a experiência pictórica é a prova por excelência de que a visibilidade “comporta” a invisibilidade – não como outra visibilidade possível, ou como um possível visível para outro, quer dizer, não como

um objeto não visto, positividade situada alhures, mas como outra dimensão, em uma palavra, negatividade. Não a negatividade lógica ou contraditória, bem entendido, mas a negatividade como verticalidade e profundidade do visível: meio que as coisas possuem de permanecer nítidas para, “embora não como aquilo que olho atualmente”, fazerem-se coisas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 203 apud MARTINS, 2010, p. 479).

Ora, se a visão não é um determinado modo do pensamento ou “presença de si” do sujeito vidente como afirmou o filósofo, mas sim o meio que lhe é dado de “ausentar de si” mesmo a fim de assistir “por dentro” as fissões ou segregações do ser (MERLEAU-PONTY, 1984 apud MARTINS, 2010). Procuramos “ajustar” a visão da pajé não a visão filosófica, capaz de enxergar para além das aparências, mas a capacidade (performática?) de “frequentar” o invisível para assim recompor o visível, através dos recursos que lhe são próprios, por exemplo, as incursões à morada dos *encantados* para obter saberes específicos.

A performanceritualística nesse sentido constitui, fundamentalmente, o campo do visível expresso e como tal aciona os operadores da mística de cura em diversas práticas de “cura espiritual”. Quanto mais sofisticada ou elaborada a *performance* maior é o engajamento das pessoas aflitas no seu processo terapêutico, aquele conjunto de expectativas ou *participação expectativa* de que fala Langdon (2007) com base em Schieffelin (1985).

O que difere os estudos de performance dos estudos clássicos do rito não são os eventos a ser analisados, mas uma alteração no direcionamento do olhar. Enquanto as análises mais clássicas do rito resultaram principalmente em interpretações do conteúdo semântico dos símbolos, as de performance chamam atenção para o temporário, o emergente, a poética, a negociação de expectativas e a sensação de estranhamento do cotidiano (SCHIEFFELIN, 1985 apud LANGDON, 2007, p. 9).

Avançando em termos comparativos, temos que, analisando cirurgias espirituais em uma Instituição Espírita Kardecista na cidade de Florianópolis (SC), Aureliano (2008) constatou quão importante são, na integração de domínios simbólicos, os elementos estéticos envolvidos para o alcance de resultados positivos na recuperação dos pacientes.

Fiquei bastante impressionada com o aparato simbólico altamente relacionado à prática biomédica naquela instituição. Sendo um centro de tratamento para pacientes com câncer e outras doenças degenerativas vinculado a um núcleo Espírita Kardecista, esperava ver ali práticas mais ligadas ao universo religioso em contraposição ao modelo biomédico alopático. Contudo, embora o elemento religioso esteja permeando fortemente os serviços de atenção à saúde ali desenvolvidos, uma forte conexão com os pressupostos biomédicos e científicos pode ser claramente observada na forma como o Centro está organizado, na sua disposição física (divisão em enfermaria, farmácia, sala de cirurgia e

sala de espera), no modo de vestir dos terapeutas e médiuns da casa (roupa branca, jaleco, máscaras e touca), na hierarquização das funções (médiuns operadores, médiuns doadores, instrumentadores cirúrgicos, auxiliares técnicos, leitor/a de prontuários, etc.) e na forma como as cirurgias espirituais são realizadas (em macas, com uso de iodo, gases, falsos bisturis, curativos, emissão de atestados e orientações pós-cirúrgicas) (AURELIANO, 2008, p. 3).

A dramaticidade e o caráter comunicativo das práticas ali realizadas despertaram o interesse da pesquisadora no uso do conceito de *performance* para analisar este campo. Enfatizamos, aqui, o aspecto visual proporcionado pela Instituição de atendimento que a autora analisou, no que tange a experiência multissensorial buscada pelos profissionais ao passo que erigiam/simulavam procedimentos cirúrgicos “invisíveis” nos seus pacientes/consulentes. Ou seja, o que estava em jogo nesta ocasião está para além da *retórica de transformação* (CSORDAS, 2008) que iremos discutir mais adiante, mas uma conexão direta do visível com o invisível, o espaço enigmático que liga as coisas e um relacionamento com o mundo que exige, antes de qualquer outra ideia, uma abertura de *entendimento* de que *espírito* e *coisa* se interpenetram e de que, como quer Merleau-Ponty (1984), o ser é túrgido de não-ser e de possível; não é apenas aquilo que é.

Semelhante questão é percebida nos processos de incorporação de caboclo em determinadas regiões do Estado do Pará. Registro realizado por Silva (2016) na região de Abaetetuba/PA referencia aspectos do modo de vida, de trabalho, de falar e de agir de uma “simples mulher” (Dona Neca) que se tornou pajé a beira do rio Urubuéua Fátima, sobre a qual a própria entidade (caboclo Tupiaçú) dá seu depoimento no trabalho de cura atuando através do corpo da pajé Dona Neca.

A minha filha (a pajé dona Neca) precisa das energias da mata, quando ela amanhece braba e não quer falar com ninguém ela vai por meio da capoeira, lá no meio dessa ilha, (rindo ele disse: é pra muito que longe essa mulher anda), lá os pássaros, os bichos e as árvores vão dando o auxílio que ela precisa. Eles falam com ela, dizem para ela o que tem que fazer e como eu vivo lá é claro que eu protejo ela lá. Vou te dizer ela volta outra pessoa, mais calma, tranquila. Isso acontece porque quando a pessoa tá na matéria de humano ele às vezes esquece que ele é uma pessoa que foi feita da mesma mão que fez as árvores, os bichos tudo quanto. Então carece de ter essa ida pro mato ficar por lá, e receber a ajuda que a mata tem pra dá. Essa ajuda faz com que ela refaça as energias de sua vida (Caboco Tupiaçú, linha de Pajelança, 24 de agosto de 2015, apud SILVA, 2016).

Nessa fala, notamos uma preocupação da entidade (caboclo tupiaçú), se assim podemos dizer, de justificar certas “idas” da pajé ao campo do invisível (morada dos *encantes*) para recompor energias no campo do visível (sua vida cotidiana).



A narrativa contada, por sua vez, corrobora a tese nativa de que *seres do fundo das águas, seres do mato, espíritos do ar* existem e os pajés são aqueles que através de um dom especial divino conseguem realizar essas incursões para buscar auxílio em seus tratamentos de cura e, assim, poder proteger a comunidade. Tais elementos, expressam sistemas coerentes de interpretação da relação entre o homem e sua noção de saúde e doença, e como bem apontou Scopel (2007, p. 90), “o mundo da pajelança encerra uma complexidade de um campo discursivo cuja visão de mundo é centrada nas relações entre humanos, bichos encantados do fundo e espíritos do ar”. Constituem, portanto, uma cosmologia em que as categorias do visível e do invisível mantêm um campo vigoroso do possível e do real “negociado”.

Desta forma, retomando nosso caso, é compreensível que “Dona Braba” tenha a convicção de que “Dona Belezura” seja capaz de curar qualquer tipo de enfermidade e malefício, uma vez que seus operadores performativos criaram a *poética da experiência em relevo*, suas ações foram cuidadosamente observadas pela consulente, suas prescrições sistematicamente cumpridas, suas orações e benzimentos intimamente incorporados na prática de cuidados.

Dentro deste contexto, o importante foi que a cura deu certo, obtive êxito - “*ai ó curado, cadê? Nunca mais teve nada!*” - como explicitou “Dona Braba” em conversa informal, e que o que ela viu no copo da pajé *parecia* ser ou era “igual” o que saiu do nariz do menino, disto ela não tinha a menor dúvida. Todavia, durante minha estadia, “Dona Braba” não se eximiu de narrar muitos outros episódios de infortúnios que perturbaram seu filho mais velho durante muitos anos e que foi necessário um itinerário custoso em visitas a muitos pajés da região.

## RETÓRICA E MANIPULAÇÃO DE PROCESSOS ENDÓGENOS NA “CURA ESPIRITUAL”

Partimos do pressuposto de que “nada se compara à força nômade da voz” (ZUMTHOR *apud* FERREIRA, 1997, p. 302). Embora, a sentença da citação diga respeito à *performance* da comunicação poética oral, neste tópico analisaremos o recurso da fala e o poder de convencimento daquele que opera esta fala quando o objetivo é curar, bem como não deixando de levar em consideração a presença-corpo.

Analisando a cura pentecostal católica a partir de dados etnográficos, Thomas J. Csordas (2008) dedica atenção cuidadosa à mobilização retórica em processos terapêuticos com pessoas espiritualmente aflitas. Um dos principais argumentos do autor explicita que os *lôcus* da eficácia terapêutica estão nas formas e nos significados particulares - isto é, o discurso - através dos quais os processos endógenos são ativados e exprimidos” (CSORDAS, 2008, p. 49). A este recurso no tratamento espiritual, Csordas chama de *Retórica de transformação*.

Trata-se de um “discurso significativo e convincente que transforma as condições fenomenológicas sob as quais o paciente existe e experiencia sofrimento ou aflição” (CSORDAS, 2008, p. 50). A retórica de transformação é constituída segundo uma formulação preliminar do autor de três tarefas anteriores e intimamente relacionadas. São elas: *Retórica de Predisposição* (o suplicante deve ser persuadido de que a cura é possível), *Retórica de Empoderamento* (o suplicante deve ser persuadido de que a terapia é eficaz) e *Retórica de Transformação* (o suplicante deve ser persuadido a mudar, ou seja, ele deve aceitar a mudança comportamental cognitiva/afetiva que constitui a cura dentro do sistema religioso). Assim, encadeadas essas etapas retóricas com seus respectivos graus de sofisticação e conectadas às dimensões psicossomáticas subjacentes ao sofrimento da pessoa, a transformação ocasionada pela “cura espiritual” opera em múltiplos níveis e em muitos casos sua ocorrência é entendida em termos de reintegração da pessoa curada à sua sociedade ou comunidade.

Quanto aos processos endógenos, são utilizadas técnicas semelhantes a tratamentos comuns na psicoterapia secular convencional nos quais são identificados conflitos de personalidade, de autoconfiança, sexualidade, memórias suprimidas e que neste caso são subordinadas ao significado religioso. Estes processos endógenos também podem ser estimulados por processos exógenos (acontecimentos factuais que vão exigir outras leituras) que, por sua vez, vão reorganizar a orientação de vida da pessoa suplicante, às vezes espontaneamente, às vezes inconscientemente.

No episódio relatado por “Dona Braba” é possível compreender alguns desses elementos em suas interpretações e intuições a respeito das enfermidades que acometeram não só o seu neto, mas familiares e conhecidos. Muito do que já se passou aos seus olhos, ou seja, muito do que já viu – portanto, fenômenos visíveis que vivenciou ao longo de sua vida no “sítio”<sup>10</sup> e na cidade, e aí reside o modo como busca resolver seus problemas de natureza física e espiritual – tem, sem dúvida, a ver com um sistema de crenças que constitui um universo de discurso coerente com a “paisagem cultural” ou “sistema cultural” (caboclo amazônico) de que faz parte. Neste caso, os processos de mobilização retórica, pode-se ousar dizer, diferentemente da cura pentecostal carismática, são “quase” desnecessários, pois, a predisposição de “Dona Braba” segue seus preceitos e valores culturais intrínsecos.

A partir destas considerações entendemos que discursos radicalmente diferentes instauram, talvez, um modo criativo/produtivo de inteligência e ruptura com certos enquadramentos comuns da vida cotidiana. No caso da vida religiosa pode-se dizer que,

A vivência religiosa também está num processo contínuo de negociação. O que quero dizer é que *a experiência molda a forma como interpretamos o mundo, num processo dialético no qual a interpretação também molda nossa experiência*, numa relação de retromodelagem (SILVA, Raoni, 2016, p. 15, grifo nosso).

Como observou Maués (2002b, 2014), todo pajé considera-se um “bom católico”<sup>11</sup> e reconhecemos a força da premissa colocada acima sobre a retromodelagem, pois, somente quem viveu ou vive plenamente seus dramas e sofrimentos é levado a experimentar as tecnologias mentais até seus limites e produzir, contudo, revitalizações a partir do caos ora vivenciado.

Evidentemente, este posicionamento não se restringe a lugares específicos únicos, culturas específicas ou crédulos específicos. São encontrados em diversas partes do mundo e de formas e dinâmicas diferentes, mas que podem também apresentar uma espécie de eixo comum onde transformações são seguramente observáveis. Todavia, em nosso caso analisado não descartamos a possibilidade do caráter incremental, por vezes simbiótico, como sugere Csordas (2008), dos significados religioso, espiritual e clínico em alguns casos de cura observáveis.

## DELIMITANDO OU ENSEJANDO A “PERFORMANCE DE CURA”

Afim de sublinhar o que define como *performance*, Richard Schechner (2006) trata de recuperar a perspectiva de Ervin Goffman (1959) em um de seus escritos clássicos sobre a representação do “eu” na vida cotidiana. Para o teórico, cujos estudos têm grande aceitação nas ciências sociais produzidas no Brasil, “uma performance pode ser definida como toda e qualquer atividade de um determinado participante em uma certa ocasião e que serve para influenciar de qualquer maneira qualquer dos participantes” (GOFFMAN, 1959, p. 15). Adensando a esta perspectiva teórica, Bauman (2014) chama atenção que:

Na medida em que a abordagem adotada por Goffman, em relação à moldagem situada da identidade na interação, influenciou a forma da análise da interação social de modo geral, ele é reconhecido como pessoa chave no desenvolvimento de múltiplas linhas de pesquisa da linguagem na interação social seja na antropologia e na sociologia, seja na linguística. *No entanto, é apropriado reconhecer, a partir dessa perspectiva, que o enquadramento orientado para performance estabelecido por Goffman não deriva de qualquer uma das disciplinas relativas à linguagem, e sim da metáfora-raiz venerável e difundida da vida como teatro* (BAUMAN, 2014, p. 735, grifo nosso).

Essa abordagem dramaturgica influenciou e influencia, até hoje, muitas das pesquisas empreendidas em certos eixos analíticos de autores brasileiros e estrangeiros, como exposto por Hartmann e Langdon (2020) e, de outro modo, Richard Bauman (2014) explora em seus argumentos os limites e alcances da obra de Goffman para a sociolinguística e para a antropologia linguística, sobretudo, a partir de algumas categorizações, tais como o enquadramento (*framing*), o evento de plataforma (palco) e

a avaliação da (in)competência. Mais energeticamente, Bauman vê nas contribuições de Dell Hymes (1977) alguns referentes importantes para traçar corretivos do que estava sendo produzido anteriormente neste campo intelectual e ressaltar as dimensões criativas da interação, da poética verbal e do que viria chamar de *performance enquanto exibição virtuosística*.

Com sua ênfase na performance enquanto realização criativa, a proposta de Hymes pressagia um segundo e mais marcado sentido de performance que começou a coalescer na antropologia linguística concomitantemente com a noção ampla da performance como prática [...] Para aqueles folcloristas motivados de longa data pela poética verbal em seu campo, seja sob o rótulo “literatura oral”, “arte verbal”, “literatura folclórica” ou outro parecido, parte da atração da performance como conceito estava em sua implicação como astúcia, virtuosidade, afetação de poder, bem como a intensificação e o aprimoramento da experiência (BAUMAN, 2014, p. 732).

Em meio à diversidade de abordagens possíveis e confusões por ora, muitas das vezes, realizadas por pesquisadores precipitados ensejam a complexidade dos eventos observados (LANGDON, 2007; HARTMANN; LANGDON, 2020; BAUMAN, 2014). Nossa escolha de se alinhar às reflexões de Schechner (2006) tem um caráter simples. Para este último, “existem muitas maneiras de entender a performance. Qualquer evento, ação e comportamento podem ser examinados “enquanto” performances” (SCHECHNER, 2006, p. 49). Embora, advertindo para as diferenças no que pode ser dito que “é” performance e “enquanto” performance, o autor aponta para o fato de que,

Utilizar a categoria do “enquanto” performance tem suas vantagens. Pode-se considerar as coisas provisoriamente, em processo, enquanto elas mudam através do tempo. Em qualquer atividade humana existem normalmente muitos atores, com pontos de vista, objetivos e sentimentos diferentes e até mesmo opostos. Utilizar “enquanto” performance como uma ferramenta, pode-se olhar para as coisas que, de outra maneira, estariam fechadas para investigação. Faz-se perguntas sobre eventos da performance: *como um evento se desenvolve no espaço e se manifesta no tempo? Quais as roupas ou objetos especiais que são utilizados? Quais os papéis que são desenvolvidos e como eles são diferentes, se é que são, daqueles que os atores normalmente fazem? Como os eventos são controlados, distribuídos, recebidos e analisados?* (SCHECHNER, 2006, p. 49, grifo nosso).

Contudo, ainda assim o autor, já nesta época, ressalta atenção para uma questão curiosa e ao mesmo tempo importante. Se o que for considerado “é performance” tem a ver com *eventos mais definidos e ligados, marcados por um contexto, por uma convenção, por um uso e por uma tradição*, as distinções claras desta problemática estão se extinguindo em pleno século XXI. A avaliação de Schechner, desse

modo, é de que se trata de uma corrente geral que direciona para a dissolução das fronteiras como alertamos no começo deste ensaio.

A internet, a globalização, e a sempre crescente presença dos meios de comunicação saturam o comportamento humano em todos os níveis. Cada vez mais as pessoas experienciam suas vidas como uma série de performances conectadas que quase sempre se sobrepõem (SCHECHNER, 2006, p. 49).

Como temos vivenciado, a circulação da informação, proporcionada por um *novo regime informacional* e dispositivos técnicos de todos os tipos, se intensificou de tal modo nunca antes experimentado na história da humanidade e este sentimento de “performances” ou “modos performáticos” perpassa uma miríade de ambientes sociais e interações (tensionamentos políticos e de mercado) onde as identidades são construídas, modificadas e reinventadas/revitalizadas em diversos contextos da cena global, seja sob invólucro da tradição, seja pelos dimensionamentos entrelaçados da pós-modernidade. Com ressalvas ao que os autores apreendem pelas noções de performance e performatividade, respectivamente os trabalhos desenvolvidos por Langdon (2016) e Grünewald (2017) atentam a estas últimas colocações. O primeiro refletindo como o xamanismo pode ser pensado como modo performático na manutenção da identidade dos índios Siona, no Sul da Colômbia. O segundo explorando o potencial multivocal e de afirmação étnica dos índios Pataxó, através da celebração performática de um rito de batismo, onde índios e turistas (re)criam significados.

Além disso, retomando a influência de Schechner (1985, 2006, 2012) em nossa performance de escrita e atento aos diversos gêneros de performance, o autor supracitado busca estipular algumas funções para o que a literatura tem chamado de performance de modo geral. Assim, em seu registro podemos alavancar as seguintes ideias pontuadas: as performances servem para 1) entreter, 2) construir algo belo, 3) formar ou modificar uma identidade, 4) construir ou educar uma comunidade, 5) curar, 6) ensinar, persuadir e/ou convencer, 7) lidar com o sagrado e/ou profano.

Suas ideias discutem sobre a possibilidade de algumas performances contemplarem bem mais de uma destas funções e a ordem de importância delas irá depender do contexto e sua variação igualmente dependerá de cultura para cultura. Rituais, cerimônias, teatro, procedimentos médicos (tradicionais ou científicos), musicais, cinema, propaganda política, militância e até revoluções podem, segundo o autor, ser moldados a partir do prisma destas funções se encarados enquanto performance. De todo modo, dentro destas sete funções Schechner (2006) ressalta que a melhor maneira de representar suas configurações seria através de esferas numa ampla rede onde se sobrepõem e interagem.

Evidentemente que nossa chave analítica é a função da cura e, neste sentido, o que opera como performático em nossos esforços de

entender as práticas de cura tradicionais abrange os elementos *estéticos, narrativos, simbólicos, psíquicos, materiais e persuasivos* como os que levantados anteriormente nos relatos. Um exemplo frutífero e muito bem documentado dos entrelaçamentos possíveis, reiteramos, pode ser visto nos trabalhos de Langdon (2010, 2013, 2016), que centralizada em pesquisas que acompanharam, nos últimos 45 anos, as transformações do xamanismo siona em modos performáticos de resiliência e sobrevivência perante contextos violentos de colonialidade, sinalizando também para efeitos de dialogicidade.

Diante do aparato globalizante do mundo moderno contemporâneo, os sistemas de trocas culturais das autoridades de cura (pajés, xamãs, curandeiros) tendem a se fortalecer ou quem sabe abrir mais espaços para aproveitadores (charlatões), talvez seria pertinente, no que cabe a antropologia, atentar para estes espaços emergentes e performáticos das expressões curativas.

## CONSIDERAÇÕES OU “PERTURBAÇÕES” FINAIS

Como vimos, o modelo de persuasão evocado na *práxis* dos(as) *pajés caboclos* aliado ao aspecto visual de posseção do corpo, alteração da voz, postura, cantos, preces e gestos são acionados para criar a atmosfera espetacular de comunicação com o mundo oculto dos *encantados/bichos do fundo* ou do invisível. Tal atmosfera, bem como a economia dos olhares ali, por assim dizer, administrados pelos guias espirituais é que dão sentido às “performances de cura” da pajelança cabocla e o reconhecimento e respeito social diante das comunidades e audiências. Neste sentido, a *performance* especificada cumpre também muitos papéis como extensão de um processo maior, como assinalou Schechner (2006):

Xamãs curam, mas eles também entretêm, educam e criam uma comunidade, e lidam com o sagrado e/ou profano. Um médico quando atende em domicílio realiza performances de encorajamento, de ensinamento e de cura. Uma missa de igreja Cristã carismática fornece cura, entretêm, mantêm a solidariedade da comunidade, invoca tanto o sagrado quanto o profano e se o sermão surtir efeito, ensina (SCHECHNER, 2006, p. 46).

Os rituais de pajelança, assim como as diversas práticas de cura espirituais, são *memórias em ação* (SCHECHNER, 2012). Memórias que, por sua vez, não são apenas restauradoras de valores culturais e de identidades, mas são em certa medida inventivas e adaptativas que ajudam pessoas a lidar com situações difíceis de transição que vão desde perturbações físico-emocionais a desagregações de laços sociais considerados importantes e vitais. Os tratamentos espirituais em contextos específicos podem ser vistos, paradoxalmente, como sugere Csordas (2008, p. 99), “ao mesmo tempo como formas de etnopsiquiatria e como ritos de passagem”. Ou mais do que isto, como examina



Langdon (2001), a natureza da relação doença e saúde em determinados contextos faz parte de uma construção cultural e suas representações dependem das interpretações de eventos ocorridos dentro de sistemas simbólicos específicos. As doenças, em certas ocasiões, não são vistas como processos puramente biológicos/corporais, mas como resultado do contexto cultural e da experiência subjetiva de aflição.

A doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo experiencial; suas manifestações dependem dos fatores culturais, sociais e psicológicos que operam em conjunto com os processos psico-biológicos” (GOOD, 1994; ALVES, 1993 apud LANGDON, 2001, p. 241)

Desse modo, o processo terapêutico se caracteriza como uma negociação contínua sobre a interpretação dos sinais da doença a partir de pessoas com conhecimentos e posições de poder diferenciados (LANGDON, 2001). Visto assim, podemos sugerir que este processo não está exageradamente distante da ordem de interação social, como analisados por Goffman (1959, 2011), do qual os atores realizam um processo dramático em que seu desempenho de papéis e persuasão são avaliados.

Entretanto, a performance de cura enquanto comportamento restaurado é simbólico e reflexivo, suas ações e significações precisam ser decodificadas por aqueles com o conhecimento especificado, por isso Schechner adverte para o cuidado com as generalizações, uma vez que enquanto práticas concretas cada e toda performance é específica e diferente da anterior. As diferenças encenam as convenções e as tradições de um gênero, as escolhas pessoais feitas pelos sujeitos condutores, os múltiplos padrões culturais, as circunstâncias históricas e as particularidades da recepção (SCHECHNER, 2006). Todos esses elementos conjugados, nos lembra o autor, criam as realidades sociais que encerram.

Quanto aos caminhos etnográficos percorridos neste ensaio, temos afinidade com as proposições de Dawsey (2013) e Turner (2015) no que diz respeito às máscaras e palcos estranhados na própria pesquisa de campo. De um lado, o “efeito brechtiano” *desdramatizante* que, por final, se torna um “abalo sísmico” na cultura e na interação social. De outro, as “novas” descobertas sobre o gênero de nossos textos que não se encontram numa posição privilegiada a despeito de outros. Nas palavras de Victor Turner (2015),

Tal gênero não está numa posição privilegiada, sobretudo agora que sabemos que, na vida social, elementos cognitivos, afetivos e volitivos relacionam-se intrinsecamente e são igualmente importantes, raramente encontrados em sua forma pura, muitas vezes misturados e apenas compreensíveis pelo investigador como uma experiência vivida, uma experiência tão *dele* quanto das pessoas que está estudando e construída em relação à experiência *destes* (TURNER, 2015, p. 127, grifos do autor).



Portanto, no teatro da vida cotidiana, o antropólogo não está isento de sua própria *performance* de ator social e de pesquisador que comenta a vida de outros. Dito isso, o estranhamento entre culturas é colocado em todo seu vigor nos moldes apontados por DaMatta (1978), mas não temos a certeza de que os(as) antropólogos(as) retornam do campo transfigurados em heróis ou xamãs, muito menos *santos* como ironiza o autor nesse texto considerado clássico.

Apreciamos a ideia de que o pesquisador “apanha” muito no campo, pois o tempo todo é colocado à prova pelos seus próprios pensamentos e atos diante do imponderável (FONSECA, 2014), e se pensarmos o alcance e os limites de suas pegadas no terreno da cultura sempre mutante, somente o *tempo* pode tecer os fios da experiência tão delicada que é viver com o outro, seja qual for o lugar de interesse. E, nesse sentido, a etnografia quando levada a essa abertura tende a ser *a teoria em ação*, como bem defendeu em vida o antropólogo Sérgio Augusto Domingues (1952-2016), o “Xaj” entre os índios que estudava. Este texto é também uma homenagem a este último, a quem dedicou uma vida à antropologia e sempre instigou e estimulou o pensamento crítico a partir do fazer etnográfico.

## NOTAS

1. Vale lembrar que o(a) pajé ou xamã não costuma se assumir por esses rótulos e prefere intitular-se de curador(a) ou pela expressão, mais rara, de “surjão da terra” (MAUÉS, 2014).
2. Para uma apreciação mais aprofundada do panorama da antropologia da *performance* no Brasil e sua produção nas últimas décadas ver: (HARTMANN; LANGDON, 2020).
3. Muito embora aceitamos a ideia de que cada *performance* é única, ou seja, a cada situação há mecanismos emergentes e imediatos que diferem os atos performativos uns dos outros mediante ações imprevistas.
4. Ver: (SILVA, 2020).
5. Optamos por utilizar nomes e apelidos fictícios como forma de preservar a identidade das pessoas referidas na pesquisa.
6. “A *Luffa operculata*, popularmente conhecida como “buchinha-do-norte” ou “cabacinha”, é uma planta medicinal muito usada no tratamento das rinites e rinossinusites. Na Europa está em medicamentos homeopáticos. Na América Latina, o fruto seco de *Luffa operculata* é utilizado comumente para o preparo de uma infusão que pode ser inalada ou instilada na cavidade do nariz, liberando grande quantidade de muco assim aliviando os sintomas nasossinusais” (MENON-MIYAKE, 2004, resumo).
7. (*Couratari spp.*, *Lecythidaceae*)
8. Ver: (LEWIS, 1977).
9. Em documentário sobre pajelança cabocla na ilha do Marajó (PA), realizado em 1998 pela rede manchete de televisão, Zeneide Lima, reconhecida pajé e

muito prestigiada na localidade, enfatiza que na pajelança cabocla não tem incorporação, ela afirma que é uma *vibração*, em suas próprias palavras: “não tem incorporação na pajelança Cabocla... tem uma *vibração*... é uma *vibração*... depois que o pajé se concentra... depois que ele começa a entrar nesse mundo... [dos encantados] é uma *vibração* que não tem explicação!”. Outros depoimentos de pajés caboclos na região de Autazes (AM) fazem referência aos caboclos como guias espirituais, como conselheiros que lhe acompanham em todos os trabalhos [sessões] e em diversas situações do cotidiano.

10. “Dona Braba” nasceu numa comunidade que está situada na área de proteção da Floresta Nacional do Tapajós. Geralmente quando menciona o lugar onde nasceu ela denomina-o de sítio com referências ao roçado e suas plantações.

11. “[...] embora os padres e autoridades eclesiais nem sempre encarem com simpatia essas crenças e práticas xamânicas; alguns, porém, numa atitude mais “moderna”, chegam a demonstrar certa tolerância em relação aos pajés, cujas curas podem ser por eles pensadas como resultantes de efeitos “psicossomáticos” (Maués, 2002b, p. 53). O autor considera ainda que a pajelança cabocla seja mesmo parte do catolicismo popular e tradicional de uma parcela importante das populações rurais amazônicas.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Paulo César. A Experiência da Enfermidade: Considerações Teóricas, *Cadernos de Saúde Pública*, v. 9, n. 3, p. 263-271, 1993.

ANDRADE, Ugo Maia. Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro. *Vivência*, v. 1, n. 54, p. 84-100, 14 maio 2019.

AURELIANO, Waleska de Araújo. *Experiência da doença e performance: uma análise preliminar sobre o uso do paradigma de performance nos estudos das curas espirituais*. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, 2008. Porto Seguro, Bahia, Brasil. Disponível em: < [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/foruns\\_de\\_pesquisa/trabalhos/FP%2004/waleska%20ara%C3%BAjo.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/foruns_de_pesquisa/trabalhos/FP%2004/waleska%20ara%C3%BAjo.pdf)>. Acesso em 10 mai. 2016.

BAUMAN, Richard. Verbal Arts as Performance. *American Anthropologist*, v. 77, n. 2, 1975.

BAUMAN, Richard. Fundamentos da performance. *Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, p. 727-746, 2014.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

CONQUERGOOD, D. Poetics, play, process, and power: the performative turn in anthropology. *Text and Performance Quarterly*, v. 9, n. 1, p. 82-88, 1989.

- CUNHA, Lidiane Alves; ASSUNÇÃO, Luiz de Carvalho. Benzedeiros, saberes e oralidade: a cura através do dom e da palavra. *Anais... ABANNE*. Fortaleza: UFC, v. 1, p. 1, 2013.
- CSORDAS, Thomas J. A Retórica da Transformação no Ritual de Cura. In: CSORDAS, Thomas J. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.
- DAMATTA, Roberto. O ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- DAWSEY, John C. Sismologia da performance: palcos, tempos, f(r)icções. *Cultures-Kairós*, v. 7, p. 1-20, 2016.
- DAWSEY, John C. *De que riem os boias-frias?* – Diários de antropologia e teatro. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- DE LIMA, Leandro Mahalem. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. *Revista Ciências da Sociedade (RCS)*, v. 3, n. 5, p. 61-91, jan./jun. 2019.
- DURHAM. Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth. (Org.) *A aventura antropológica*. 2. ed. Rio: Paz e terra, 1988.
- ELIADE, Mircea. *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2005.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Os ofícios tradicionais. *Revista USP*, São Paulo, n. 29, p. 102-106, mar./maio 1996.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Posfácio. In: ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 301-308.
- FONSECA, Claudia. Entrevista com a antropóloga Claudia Fonseca. 29º RBA – Natal/RN, ago. 2014. Entrevistadora: Cristhian Cajé. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=L46-mYw4wRE>>. Acesso em: 02 abr. 2016.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GOOD, Byron J. *Medicine, Rationality and Experience: An Anthropological Perspective*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1994.
- GOFFMAN, Erving. *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday, 1959.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: Ensaio sobre o comportamento face a face*. Vozes: Petrópolis, 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. The Pataxó Baptism Rite at Aragwaksã. *Vibrant*, v. 14, n. 1, 2017.
- HARTMANN, Luciana; LANGDON, Esther. J. Tem um corpo nessa alma: encruzilhadas da antropologia da performance no Brasil. *BIB*, São Paulo, n. 91, p. 1-31, 2020.

- HYMES, Dell. Breakthrough into performance. In: BEN-AMOS, Dan; GOLDSTEIN, Kenneth S. (Eds.). *Folklore: performance and communication*. The Hague, The Netherlands: Mouton, 1977. p. 11-74.
- INGOLD, Tim. Caminhando com Dragões: em direção ao lado selvagem. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, M. (Orgs.). *Cultura, Percepção e Ambiente*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, v. 94, n. 1, p. 1-34, 2007.
- LANGDON, Esther Jean. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, Lisboa, v. 2, p. 241-260, 2001.
- LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *Revista Ilha*, v. 11, n.2, p. 161-191, 2010.
- LANGDON, Esther Jean. Perspectiva xamânica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica. In: SEVERI, Carlo; LAGROU, Els. *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013. p. 111-137.
- LANGDON, Esther Jean. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. *GIS — Gesto, Imagem e Som*, v. 1, n. 1, p. 9-40, 2016.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. (Orgs.). *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, London, 1965. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. p. 91-196.
- LEWIS, Ioan M. *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- LIGIÉRO, Z. (Org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2012.
- MARTINS, Paula Mousinho. Entre visível e invisível, para além do entendimento: o tema da natureza no último Merleau-Ponty. *Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 469-482, jul./dez. 2010.
- MAUSS, Marcel. A Prece. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: UFPA, 1990.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. *Ilha*, Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 51-77, 2002b.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. *Debates do NER*, v. 15, p. 193-227, 2014.
- MENON-MIYAKE, Mônica Aidar. *Efeitos da Luffa operculata sobre o epitélio do palato isolado de rã*. 2004. Tese (Doutorado) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- SCOPEL, Daniel. *Saúde e Doença entre os Índios Mura de Autazes (Amazonas): processos socioculturais e a práxis da auto-atenção*. 2007. 146 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.
- SCHECHNER, Richard. O que é performance? In: SCHECHNER, Richard. *Performance studies: an introduction*. New York & London: Routledge, 2006. p. 28-51.
- SCHECHNER, Richard. *Between Theater and anthropology*. Filadélfia: Pennsylvania University Press, 1985.
- SCHIEFFELIN, Edward. Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Ethnologist*, v. 12, n. 4, 1985.
- SILVA, Dárnisson Viana; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Velhas e Novas Crenças: sobre o encontro de religiosidades em uma vila amazônica. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 1, p. 198-223, 2019.
- SILVA, Lucielma Lobato. De simples mulher a Pajé: A constituição da pessoa a luz do ritual de preparo da pajé de Cura em Abaetetuba-PA. 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2016, João Pessoa/PB. *Políticas da Antropologia: Ética, Diversidade e Conflito*, v. 1, p. 1-20, 2016.
- SILVA, Dárnisson Viana. *Socioantropologia da pesca artesanal no rio Tapajós: regime de informação enquanto regime de vida em uma vila de pescadores no Lago do Juá, Santarém-PA*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Humanidades, PPGCS - Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2020.
- SILVA, Raoni. *Corpo, Cura e Emoções: Modos de cuidado e a Experiência da doença num terreiro de Candomblé/Jurema*. Apresentado no 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em João Pessoa/PB, entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016.

TAYLOR, Diana. Traduzindo Performance [prefácio]. DAWSEY et al. (Orgs.). Antropologia e Performance. *Ensaio NAPEDRA*. São Paulo: Terceiro Nome, p. 9-16, 2013.

TAYLOR, Diana. *Disappearing Acts*. Durham: Duke University Press, 1997.

TURNER, Victor. *Do Ritual ao Teatro: a seriedade humana de brincar*. Trad. Michele Markowitz e Juliana Monteiro. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2015.

SUBMETIDO EM: 16/04/2019  
APROVADO EM: 13/10/2020

# O REGENTE SEM ORQUESTRA: NOTAS DE UMA ETNOGRAFIA DA AUDIÇÃO

THE CONDUCTOR WITHOUT AN ORCHESTRA: NOTES OF AN ETHNOGRAPHY OF HEARING

**Tamara de Souza Campos**

*tamara.campos86@gmail.com*

Doutora em Memória Social (UNIRIO),

Professora de Comunicação Social da UNESA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7662-1143>

## RESUMO

O artigo apresenta uma prática de etnografia *da audição ou sonora*, que pode embasar trabalhos que investiguem mundos sonoros propondo uma conjugação do ver e ouvir, em vez de uma hierarquia entre ambos, do que resultaria pensar em termos de paisagens sonoras ou dos sons enquanto imagens simbólicas. O campo teve duração de quase dois anos e foi realizado em uma escola de Música, onde acompanhei o processo de formação profissional de um maestro de orquestra. No auge de uma sociedade imagética, o campo é um reduto de pessoas que primam por uma relação diferenciada com a vida e no contato com seus pares. Reflito sobre as faculdades do ver e do ouvir, intensamente discutidas pela Antropologia, e comparo às peculiaridades observadas *in loco*. A conclusão é de que audição e visão estão imbricadas o tempo todo no campo, compondo imagens sonoras que são interpretadas pelos nativos e mobilizadas na *performance*, auxiliando de modo mais efetivo tanto o convívio entre os músicos quanto a execução musical.

Palavras-chave: etnografia; audição; visão; música.

## ABSTRACT

The article presents a practice of hearing or sound ethnography, which can support works that investigate sound worlds proposing a combination of seeing and hearing, instead of a hierarchy between both, of what would result thinking in terms of soundscapes or sounds as images symbolic. The field lasted for almost two years and was held in a music school, where I followed the professional training process of an orchestra conductor. At the height of an imaginary society, the countryside is a stronghold of people who excel in a differentiated relationship with life and in contact with their peers. I reflect on the faculties of seeing and hearing, intensively discussed by Anthropology and comparing them to the peculiarities observed *in loco*. The conclusion is that hearing and vision are interwoven all the time in the field, composing sound images that are interpreted by the natives and mobilized in the performance, helping in a more effective way both the interaction between the musicians and the musical performance.

Keywords: ethnography; hearing; vision; music.



## INTRODUÇÃO: UM POUCO SOBRE O CAMPO

O objetivo do presente artigo é analisar as categorias “ouvir” e “ver” no campo da Antropologia, especialmente, em conformidade com a natureza do campo de pesquisa – no caso, uma escola de Música de uma universidade federal no Rio de Janeiro. Vale lembrar que a música tem natureza ambivalente, ao mesmo tempo sendo universal, posto que está presente em todas as sociedades, mas deve ser vista a partir de um prisma contextual, pois é “singular e de difícil tradução, quando apresentada fora de seu contexto ou de seu meio cultural” (PINTO, 2001, p. 223).

A peculiaridade da escola de Música residia no fato de os nativos viverem em um universo no qual se dedicavam a um “objeto diferenciado entre os objetos concretos que povoam o nosso imaginário”, [...] pois, por mais que percebamos o som, ele é “invisível e impalpável. O senso comum identifica a materialidade dos corpos físicos pela visão e pelo tato. Estamos acostumados a basear a realidade nesses sentidos” (WISNIK, 2011, p. 28). Isso torna investigações cujo enfoque residem nos sentidos culturais do som bastante desafiadoras, pois está em jogo os sons ou acústica, além dos sons organizados culturalmente ou sonoridades (BASTOS, 1995). Essa prevalência da visão também marcou vários estudos da Antropologia (STOLLER, 1989; SEEGER, 1979; GELL, 1995), como veremos adiante, mas são relativizados neste trabalho à luz do observado em campo, em consonância com Ingold (2008), que defende uma indissociabilidade entre os sentidos, compreendendo que as percepções visuais e auditivas estão em simbiose, seja com um “olho que ouve” ou um “ouvido que vê” (INGOLD, 2008, p. 26).

O objetivo geral da pesquisa, a partir da qual esse artigo se erige, era investigar o processo de formação de um regente de orquestra e compreender a construção do *ethos* desse profissional por meio de uma visão êmica dos atores implicados nessa formação (estudante/músico e maestro/professor). O *corpus*, portanto, advém das observações em campo, tendo sido registrado em arquivos de áudio gravados no celular, além das anotações no diário de campo.

O campo foi desenvolvido de setembro de 2013 a abril de 2015, como parte da pesquisa de doutoramento da autora. De forma a preservar as identidades dos colaboradores de pesquisa, em atendimento a Resolução CNS 196/96, sempre que me referir ao maestro será pelo pseudônimo Samuel. Nomeio o aluno de regência de Rodrigo.

Como não podia acompanhar toda a rotina do aluno em formação, optei por assistir às aulas de Prática de Orquestra, na qual Samuel regia a orquestra composta por todos os alunos de bacharelados em instrumentos musicais da universidade. Rodrigo era um espectador desses ensaios, nos quais tinha oportunidade de conversar com ele. As práticas de orquestra de alunos, sempre conduzidas por Samuel, funcionavam como laboratório para Rodrigo, pois, o maestro, geralmente exigia do discente a regência das mesmas peças nas aulas de Regência I, II e III,

que ocorriam logo após os ensaios, e que também observei. As aulas de regência eram integradas apenas pelo professor, Rodrigo e eu, sendo o principal objetivo o estudo corporal das técnicas de regência, a partir da leitura de partituras previamente estudadas pelo aluno. Samuel, durante as aulas, dava um *feedback* constante da performance do discente. Durante essas aulas de regência, algumas situações ocorridas no ensaio da orquestra de alunos eram tematizadas por discente, docente e pela pesquisadora, o que tornou o campo frutífero e pôde contribuir na reflexão sobre os atos de ver e ouvir, com especificidades que os diferenciam do tradicionalmente enfatizado por teorias antropológicas.

## **SOBRE O VER E O OUVIR ETNOGRÁFICOS**

Um pressuposto básico da pesquisa etnográfica é o de que o pesquisador deve ocupar uma posição no campo que estuda, que o mesmo precisa situar-se. O aspirante a antropólogo aprende desde cedo que o uso dos cinco sentidos durante a investigação é fundamental. Visão, olfato, paladar, tato, audição são ativados e convocados ao longo do trabalho, e o etnógrafo deve ter a sensibilidade para perceber esse chamado dos sentidos e exercê-los para compreender a realidade estudada, pois “observação é o ato de perceber as atividades e os inter-relacionamentos das pessoas no cenário de campo através dos cinco sentidos do pesquisador”, embora saibamos que “a objetividade de nossos cinco sentidos não é absoluta” (ANGROSINO, 2009, p. 56).

A subjetividade está sempre presente no trabalho de campo, por mais que o pesquisador se esforce para apresentar uma realidade “objetiva”; portanto, a “interpretação está sendo constantemente testada, revista e confrontada, especialmente em pesquisas urbanas, que se diferenciam de estudos em comunidades distantes ou exóticas, pois, as últimas, dificilmente permitem diferentes pontos de vista (VELHO, 1978). As considerações que pesquisadores das humanidades estabelecem, especialmente em etnografia urbana, são uma versão dos fatos, uma interpretação, uma memória acerca do objeto que o pesquisador ajuda a construir. O trabalho de Silva (2005), por exemplo, também oferece uma determinada mirada acerca dos estudantes de música da mesma universidade na qual se desenrolara meu campo.

Como o exercício é entender o mundo do outro e os sujeitos que povoam o *lócus* pesquisado, o etnógrafo deve recorrer a todos esses sentidos – uns mais, outros menos, dependendo do caráter do local. É uma tentativa de entender a vida do outro que, para viver, utiliza obviamente os cinco sentidos, razão pela qual o antropólogo busca operar com todas as ferramentas sensoriais possíveis. Vale aqui marcar uma distinção, pois uma coisa é entender a visão e a audição como faculdades do indivíduo, outra é pensar o ver e o ouvir como ferramentas usadas pelo pesquisador, o que exigiria uma sensibilização e treinamento

dessas capacidades. Isso acaba se tornando um desafio na medida em que “raras são as pesquisas que experimentam e expressam informações antropológicas a partir de sons, temperaturas, cheiros, gostos, emoções e incorporações (GAMA, 2016, p. 118). Sons e música mobilizam muito a questão dos afetos e da emoção, sugerindo uma subjetividade ainda mais potente.

Há, ainda, o entendimento do ver e do ouvir enquanto etapas do método do etnógrafo. Roberto Cardoso de Oliveira pensa o “ver, o ouvir e o escrever” como constituintes da pesquisa antropológica, pois “estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, [...] estão desde sempre sintonizados com o sistema de ideias e valores que são próprios da disciplina” (OLIVEIRA, 2000, p. 32). Ele pensa o método etnográfico, a partir de Geertz, em duas etapas distintas: o “estando lá” (no sítio da pesquisa) e o “estando aqui” (OLIVEIRA, 2000, p. 25) (no local de origem do antropólogo, retomando a vida normal e contato com pares). Na etapa do “estando lá”, incluindo a preparação, o ver e o ouvir estão fortemente presentes. Importante ressaltar que ouvir e ver estão constantemente imbricados, tanto quando o pesquisador lê e levanta documentos, vídeos e monografias que forneçam elementos para aprimorar os conhecimentos sobre o campo que será pesquisado, bem como quando o exercício da observação participante, respaldado pela preparação para o campo, que ajudou a “conformar” um determinado olhar, e da conjugação com teorias que ajudem a ancorar esse olhar, possibilitando um maior grau de objetividade para os fenômenos observados.

A mesma lógica se aplica ao ouvir, faculdade bastante estimulada durante meu trabalho de campo, devido à natureza do local, mas trabalhada por mim também na fase de preparação para imersão. Posso citar tanto a escuta de mais obras sinfônicas e vídeos que ensinavam a reger na internet quanto a entrevista piloto, realizada com um maestro, com duração aproximada de sessenta minutos, na qual eu procurei compreender melhor a área da regência, para sanar algumas dúvidas antes do ingressar no campo. Nesses exemplos, ocorre a conjugação do binômio visão-audição.

Todos, normalmente, acionamos os cinco sentidos, mas o etnógrafo precisa discipliná-los, pois, por mais que não queiramos olhar com lentes etnocêntricas, ao termos contato com o objeto lembramos de autores que já lemos e que exploraram e descreveram a temática, e de várias outras referências que ajudam a orientar o nosso olhar, ou seja, é um olhar que deve ser “devidamente sensibilizado pela teoria disponível (OLIVEIRA, 2000, p. 19). Isso não é propriamente ruim e, na verdade, é necessário, caso contrário não teríamos condições de perceber e refletir mais profundamente, apenas olharíamos por olhar. É notória a distinção entre olhar e ver, pois, “ver, sendo diferente de olhar pura e simplesmente, implica uma organização do que foi olhado, espiado, es-

pionado, entrevisto, reparado, notado, percebido ao longo do percurso etnográfico” (SILVA, 2009, p. 181). Em termos práticos, fazer pesquisa com informações prévias sobre o objeto ajuda nessa organização do olhar, como relata Roberto Cardoso de Oliveira, ao propor que imaginemos que um jovem antropólogo comece uma pesquisa com os índios Tükúna, no Alto do Rio Solimões, no Amazonas, tendo o pesquisador lido relatos antigos sobre esse grupamento. O antropólogo não olharia para o objeto de maneira ingênua, e se daria conta de que as malocas observadas por ele “diferenciavam-se radicalmente daquelas descritas pelos cronistas ou viajantes [...]” (OLIVEIRA, 2000, p. 20).

Na observação participante, de modo geral, é possível notar uma certa prevalência da visão, o que pode ser parcialmente explicado pelo fato de a antropologia física e a filosofia, desde pelo menos o século XIX, primarem pela visão, sentido esse geralmente valorizado em atividades intelectuais (LE BRETON, 2016). A expressão “olhar etnográfico”, de certa forma, já sinaliza essa predileção, bem como “observação participante”, já que observação, apesar de não excluir os outros sentidos, imediatamente remete à questão do olhar. Outro exemplo é a construção “livros de andar e ver” (SILVA, 2009). O teórico entende a atividade do antropólogo como um percurso, como um profissional que faz “um registro de andanças e coisas vistas” (SILVA, 2009, p. 175).

Há uma preferência pela visão nos métodos antropológicos, até porque a disciplina foi validada enquanto ciência que olha e retrata o outro. Mas Ingold (2008) analisa que o modo como alguns teóricos interpretaram a cultura do outro pode ter sido influenciado pela nossa própria cultura ocidental. Ocorre que Paul Stoller (1989), ao analisar os Songhay do Níger, na África Ocidental, conclui que o som seria o sentido mais fundamental na experiência desses nativos, nas cerimônias de possessão e poesias de louvor, os espíritos adentrariam os indivíduos por meio do som, que invade, ao passo que o olhar distancia. A conclusão de Stoller (1989) é que o som cria pontes, vem do exterior ao encontro dos nativos, enquanto a visão estabeleceria uma divisão entre observador e objeto observado.

Conclusão parecida é tomada por Seeger (1979), ao dizer que a audição e a fala são supervalorizados, seja através dos lóbulos da orelha estendidos dos suyá, ou inserção de discos de madeiras nos lábios inferiores. A própria palavra *kum-ba*, na língua local, significa conhecer, entender, bem ouvir. Ou seja, conhecer é um fenômeno que ocorreria por meio da audição. Seeger (1987) avança e diz que o sentido aguçado da audição é encarado como uma virtude entre os sunyá, em contrapartida ao da visão, que seria indesejado, tido como bruxaria e com conotações de desvio, no sentido da delinquência.

Por fim, os Umeda, povo nativo de Papua Nova Guiné, ao habitarem uma densa floresta precisam reorganizar suas sensibilidades, pois a visão não seria o melhor guia. Gell (1995) conclui que tais indivíduos,

então, primam pela audição e olfato, em detrimento da visão. Há uma imersão em um ambiente sonoro, o que, para Geel (1995) resultaria, inclusive, em uma maior solidariedade, em comparação com as culturas ditas visuais.

Ingold (2008) analisa esses três estudos e descobriu essa primária aural, percebendo que a visão também seria importante e utilizada pelos povos, em diálogo com a própria audição. Ele chama a atenção para o contraste entre audição e visão, nos três trabalhos, que estariam alinhados com uma visão tradicional no Ocidente de que enquanto o som penetra, a visão isola. O som seria dinâmico, ao passo que a visão seria estática, o som seria coletivo e a visão um ato individual. De um modo mais geral, ouvir seria participar, e ver seria observar à distância.

Uma das ironias da crítica contemporânea do visualismo é que ao clamar pela restauração da audição a seu devido lugar na proporção dos sentidos, ela, na verdade, reproduz essa oposição entre a audição e a visão e, com ela, um conceito de visão muito limitado e empobrecido para o qual seu alistamento no projeto da modernidade nos trouxe (INGOLD, 2008, p. 12).

Os trabalhos de Verdana (2010) e Gama (2016) também transcendem essa dicotomia visão/audição, percebendo um panorama mais holístico e com menos binarismos. Teóricos que se dedicam à Antropologia da Música reconhecem, no entanto, que essa valorização do olhar ainda é muito presente, como é o caso de Pinto (2001):

A sensação de ouvir foi, durante séculos, dominada pela percepção visual. Mesmo que pesquisas científicas mais recentes tenham recuperado este sentido enquanto seus aspectos físico, cultural e mesmo social, discursos analíticos no campo da antropologia permanecem centrados no imagético e são poucos aqueles que contrapõem a discussão sobre o som à predominância da visualidade nas ciências humanas e sociais (p. 222).

O etnomusicólogo analisa como “a música espelha a cultura ou – logo criticada esta formulação – como a música produz e reproduz valores, identidades e grupos sociais” (TRAVASSOS, 2003, p. 78). Mas não podemos cair na armadilha de partimos do pressuposto do olho como o órgão responsável pela razão, compreendendo, melancolicamente, a capacidade audível como algo que fora perdido pelo Ocidente.

Importante marcar que as investigações de universos musicais evoluíram muito desde o início do século XX. Se, em um primeiro momento, a chamada Musicologia lidava com as estruturas dos sons, apartando a dimensão antropológica, avança-se para o entendimento do estudo da música enquanto cultura, das pessoas “fazendo música”, independentemente de “origem de lugar geográfico e da relação do produto sonoro com a cultura do pesquisador” (PINTO, 2011, p. 226).

Durante muitos séculos a realidade social dos grupamentos orais privilegiou a audição, mas, pouco a pouco, especialmente a partir da

tipografia e da prensa, o ocidente dotou “a visão de uma superioridade que vai se impondo no mundo contemporâneo (LE BRETON, 2016, p. 39). Para além do livro e da prensa, a supervalorização da visão tem relação com um processo de urbanização e uma cultura de mídia de massa, que promovem uma superexposição às imagens.

Por isso, o pesquisador que lide com etnografia deve fazer um esforço para acionar e interpretar o mundo do outro a partir dos cinco sentidos, estando atento para os regimes de sensorialidade que vigoram, a dinâmica da partilha do sensível:

A matéria do escrever, isto é, o que a escrita modela, é a matéria da visão, da audição, do olfato, do tato, do paladar, mas sobretudo as sensações compósitas, as percepções produzidas por múltiplos canais, pelos cruzamentos áudio-táteis, palato-visuais, as sensações produzidas pela mistura “daquela música” com àquele cheiro (SILVA, 2009, p. 183).

Silva ressalta não só a importância dos sentidos no trabalho antropológico, mas na articulação entre os mesmos, já que não vivenciamos um momento nos despindo de algum de nossos sentidos. Oliveira também reconhece os sentidos presentes no ato da escrita, embora o foco de sua análise gire em torno da visão e da audição, justamente por ele perceber que elas são constituintes do “estar lá”. Para ele, “o escrever etnografia é uma continuação do confronto intercultural [...] uma continuidade do olhar e do ouvir no escrever [...]” (OLIVEIRA, 2000, p. 33).

Importante marcar também que apresentei, até o momento, uma perspectiva mais consolidada do “ver” e “ouvir” na antropologia. A perspectiva de Verdana (2010), sobre as “etnografias sonoras”, percebe o ver e o ouvir como imbricados, indissociáveis. A premissa levada a cabo por Verdana (2010) e os demais membros do Núcleo de Pesquisas sobre Culturas Contemporâneas, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, a partir do Banco de Imagens e Efeitos Visuais (BIEV), é compreender como etnografias sonoras trabalhos nos quais sonoridades, ritmos e ruídos ajudem a formar ambiências e paisagens sonoras. Mas, ao considerarem o som uma “imagem simbólica”, influenciados por Durand (2001), visão e audição se associam, configurando um objeto imagético-sonoro.

Para Maffesoli (1996, p. 112), pensar o território sonoro é se valer de imagens sonoras que percebemos e escutamos, os gestos, práticas e simbolismos inerentes. É nesse sentido que a postura de investigação se volta para uma imaginação criadora, o que romperia a suposta objetividade científica. Ingold (2008) pensa parecido, ao postular, a partir de Merleau-Ponty (1964), que não há um espectador imóvel que contempla sem engajamento, mas um sujeito vidente que ao olhar se aproxima. Nesse sentido, há um espaço visual habitado por nós, o que ajudaria a dissolver a fronteira exterior/interior.



## ESCUITA ATIVA MUSICAL E IMAGINAÇÃO MUSICAL

Minhas experiências na escola de música costumavam instigar intensamente o ouvido e a visão, pois a escola de música envolvia distintas ambiências sonoras e performances, que envolvem um forte componente visual. Nessa perspectiva de sons como imagens simbólicas e de performance, todos os sentidos eram convocados, pois o que ocorria no campo era uma performance, ou seja, comportamento e modos de viver experiências em consonância com a noção de performance de Turner (1985), que não restringe a mesma a rituais, cerimônias ou apresentações, mas também a muitos domínios da vida ordinária, seja na realidade tribal ou urbana atual. Assim, todos os cinco sentidos estavam presentes – estes apenas não dialogaram tanto com a natureza do campo, pois não eram tão manifestos quanto o ouvir e o ver.

Com relação ao olfato, é possível citar um cheiro de mofo que em algumas ocasiões exalava da sala-auditório, excepcionalmente forte quando o ar-condicionado não funcionava a contento, o que ocorreu algumas vezes, ou o cheiro do cachorro quente que ficava em uma das entradas da universidade e que era lanche usual meu e do aluno de regência. Aliás, normalmente não seria minha escolha de lanche, mas era uma oportunidade para conversar mais com Rodrigo, sem ficar constrangida em fazer barulho durante a prática de orquestra.

A dimensão tátil esteve presente quando segurei, pela primeira vez, a batuta e instrumentos, como fagote, clarineta e violino; quando brinquei de reger durante as aulas e, presente também em alguns gestos, como quando fechava o punho e fazia “o corte” junto com Rodrigo ou Samuel, e sentia o contato dos dedos na palma das mãos e um certo poder que o gesto inspira, pois é um sinal de comando para que os músicos parem de tocar. Tal dimensão tátil era importante na vida dos nativos, especialmente o regente.

Muitas situações no campo demonstram a importância da capacidade auditiva/visual para os nativos, tanto para Samuel, quanto para Rodrigo e os alunos da orquestra. Normalmente, fora as áreas de convivência, como cantinas e pátio, a universidade costuma ser marcada pelo silêncio, especialmente se adentrarmos os prédios no momento das aulas. A realidade da faculdade de música era bem diversa, com diferentes sonoridades povoando, as imediações do prédio, o pátio, os corredores e as salas de aula. Escutava distintas melodias, muitas vezes se sobrepondo umas às outras, o tempo todo. Alguns alunos tocavam para serem vistos, o que nos remete ao som como imagem simbólica e à performance, como era o caso de um violinista que parceria sempre se posicionava em alguma passagem estratégica, fazendo até parcerias performáticas com alguns alunos de teatro. Em certa ocasião, bem no meio do pátio principal, alguns alunos de teatro iam se retorcendo e se expressando a partir da música vinda do violino. As conversas eram embaladas por esse som que emanava de um músico ensaiando de um canto ou de uma



sala de aula. Os músicos, ao conversarem, muitas vezes cantarolavam trechos, já que boa parte das conversas girava em torno da música, de instrumentos, obras, músicos famosos, apresentações e, obviamente, da rotina na universidade.

Esse cantarolar era uma ferramenta legítima não só em conversas informais, mas dentro de sala de aula, no contato entre docente e alunos da orquestra e na aula de regência. Em vez de se valer de uma explicação verbal, ou verbal associada à escrita no quadro negro, típica de uma sala de aula, o maestro recorria ao solfejo como estratégia elucidativa. Tais práticas de alunos e do maestro nos remetem novamente à questão da performance, devido ao drama social envolvido. Os nativos, nesse sentido, não fazem apenas as coisas, mas tentam ‘mostrar’ o que fazem. As ações são performatizadas para os pares, numa relação de reciprocidade, deixando claro o domínio de um saber-fazer e saber-ser que são valorizados pelo grupo em questão (TURNER, 1988).

Associado ao solfejo, em algumas ocasiões, ele também estalava os dedos para marcar o tempo. É como se as estaladas funcionassem como um metrônomo, enfatizando a questão rítmica, e o solfejo correspondesse à parte harmônica, ressaltando a melodia. Músicos, a fim de tirarem dúvidas, também cantarolam para o maestro checar se está correto, o que deixa claro o aprendizado corpóreo envolvido na performatização. No entanto, nunca vivenciei uma situação em que os músicos solfejassem e estalassem os dedos ao mesmo tempo. Um dia, no campo, por meio de uma explicação do maestro, consegui compreender esse fato, pois o regente afirmou que “músico não estuda com metrônomo”. Lembrou, inclusive, de sua experiência durante o Mestrado na Alemanha, em que seus colegas o chamavam de “o latino”, por estudar sem o metrônomo, já que na Europa e nos EUA os músicos de orquestra costumam adotar o aparelho na rotina de estudo individual. Teria sido a partir desse momento que o maestro, na época um flautista, começara a usar o equipamento em seus estudos. O próprio aluno de regência, quando era apenas trombonista, confessou que não usava metrônomo e que havia começado a adotá-lo após as recomendações do maestro na aula de regência, alegando estar “muito mais preocupado agora com a questão rítmica” (Rodrigo. Notas de campo. Abril de 2014).

O problema da questão rítmica não estava relacionado apenas ao fato dos músicos não utilizarem o metrônomo, mas também em decorrência de não se escutarem e não ouvirem uns aos outros, queixa constante de Samuel:

A leitura que os músicos da orquestra de alunos fazem é errada, mesmo eles tendo experiência. Eles não entendem a importância de se ouvir e de enxergar o maestro. Não existe música fácil. A chave é o tempo, mas eles não se ouvem. Porque eles ficam grudados na parte dele e o que o outro está tocando ele não liga. Eles precisam aprender a ouvir. O cara chega com a parte dele, não abre o ouvido. Aí não vai ficar 100% integrado, né? (Nota de campo. Abril de 2014).

Para o músico garantir uma execução correta, não basta que ele apenas domine a sua parte e/ou se valha de uma boa leitura da partitura (visão), que funciona como um suporte de memória. Fazer parte de uma orquestra envolve um trabalho interacional intenso, uma performatização que é individual e coletiva, acionando o tato, a visão e a audição. Pressupõe o monitoramento do contexto, de si e dos outros, incluindo o maestro e os demais colegas instrumentistas, a fim de ficar 100% integrado, como sugere a fala de Samuel. Ou seja, a performance de um músico e maestro no campo pesquisado envolve um saber ler e se posicionar num plano sensorial complexo. O monitoramento do outro pode ser exemplificado pelo fato de que muitas vezes a voz de um instrumento é a deixa para que o outro assuma o turno de fala ou quando o músico precisa tocar em uníssono com o colega de instrumento. Enfim, são muitas as situações que envolvem diferentes posicionamentos, ou “alinhamentos” (GOFFMAN, 2002), categorias estas da Sociolinguística Interacional.

Há, portanto, um esquema de expectativas e obrigações que incidem sobre os músicos do universo orquestral, tais como: “estou soando conforme meus colegas de naipe?”; “toco no tempo indicado na partitura?”; “estou atendendo às indicações do maestro?”; “as notas estão soando bonitas?”; “atendo àquilo que o compositor idealizou ao criar a peça musical?”; “meu corpo expressa o sentimento que busco passar?”. No momento da apresentação não há espaço para o discurso verbal, pois, obviamente, este rivalizaria com a própria música, objetivo fim de um ensaio ou apresentação. As preocupações dos músicos evocam uma certa paisagem sonora típica do meio orquestral.

Devido a esse uso muito restrito do registro verbal, já que oralidade rivalizaria com o som dos instrumentos, na orquestra é valorizada também a linguagem corporal, sendo “o ideal é passar tudo pelo corpo e não falar muito. A batuta é aliada nesse processo” (Samuel. Notas de campo, julho de 2015).

O conceito de “recepção tátil” de Benjamin (1993, p. 192-194) pode nos auxiliar a compreender essa dimensão tátil da regência e da Música. Benjamin diferencia dois tipos de recepção, a tátil, que se daria pelo hábito, pelo uso, e a recepção ótica, relacionada à atenção, à percepção. O autor utiliza a arquitetura como exemplo para pensar nessa dupla forma de percepção, pois além de percebermos o prédio em seus aspectos estéticos também o usamos, o habitamos. O autor diz, ainda, que a recepção ótica pode ser uma etapa da recepção tátil, já que a nossa resposta, nosso uso e ação estão relacionados à nossa capacidade de perceber, pois “as tarefas impostas ao aparelho perceptivo do homem [...] são insolúveis na perspectiva puramente ótica: pela contemplação. Elas se tornam realizáveis, gradualmente, pela recepção tátil, através do hábito” (BENJAMIN, 1993, p. 193). A música teria um forte componente tátil, por envolver o ouvinte ou o músico enquanto ouvinte de sua própria

performance. Sob o ponto de vista do músico, ela seria tátil por exigir o próprio corpo do artista em sua totalidade, tanto para execução como expressão. O mesmo vale para o maestro, que precisa escutar todos os instrumentos e, ao mesmo tempo, dar comandos para fazer a música acontecer. Interessante perceber ainda o diálogo entre a noção de som como imagem simbólica (DURAND, 2001), de um território sonoro repleto de imagens sonoras (MAFFESOLI, 1996), ou como Ingold (2008), que entende o ver totalmente conjugado ao ouvir, como um espaço sensorio que deve ser habitado.

A música é uma linguagem, que envolve códigos específicos e uma gramática própria, dominada por músicos profissionais e maestros de orquestra. Tal linguagem é lida, interpretada, convertida em som e subtendendo não apenas os símbolos/sons grafados na partitura, mas toda uma dinâmica corpórea-gestual e de respiração, inclusive. Há um trabalho interacional intenso, tanto nos ensaios quanto no *hic et nunc* dos espetáculos, nos quais os atores se reposicionam de modo constante, a partir de um trabalho de monitoramento intenso do contexto e uma performance que leva em conta o que ouvem e observam de seus colegas, interpretando e re-interpretando a partitura e percebendo a intenção do maestro – tudo isso em tempo real, no momento que o músico executa a obra. Fica claro então que as práticas musicais devem ser compreendidas “a partir de perspectivas contextuais, como evento e como processo, englobando dimensões sonoras, comportamentais, simbólicas e interativas” (RIBEIRO, 2017, p. 336). Por tais razões, por meio da performance podemos compreender a comunidade cultural dos músicos, a partir de suas formas de viver e expressar experiências.

Os próprios instrumentos representam vozes, que devem ser emitidos nos momentos apropriados (de acordo com o que está escrito na partitura e no tempo da música) e da maneira apropriada (conforme os comandos do maestro, com o colorido que a obra exige, respeitando as dinâmicas). O músico se alinha tomando por base o contexto que a obra fornece (os conhecimentos sobre o autor da peça, contexto sócio histórico em que a mesma foi produzida, intenção do autor, movimento artístico ao qual pertencia), a partir de como percebe que seus colegas de orquestra e de naipe estão executando e interpretando a obra e baseado nas indicações do maestro. Todos esses elementos fornecem, para o ensaio e/ou apresentação, um enquadre e tal monitoramento é da ordem tátil (habilidade ao segurar e tocar o instrumento no músico e com a batuta, para o maestro), visual (olhar para os músicos, no caso do maestro e olhar para o maestro e mesmo a expressão facial dos colegas, pois isso também ajuda a passar o caráter da obra), além da própria questão auditiva (escutar o que você e os colegas tocam). Novamente fica nítida aqui a questão do som como uma imagem simbólica (DURAND, 2001) ou, nos termos de Ingold (2008) a dissociabilidade entre som e visão.

Caso perceba que sua projeção não é das melhores, o músico tem a oportunidade de se realinhar, ou seja, alterar sua performance, seja mudando a maneira como toca, o “andamento”, sua expressão facial e corporal, sua intenção. Cabe explicar brevemente a ideia de andamento, que representa um jargão. O andamento implica manter a orquestra tocando no tempo. Já o piano seria uma das categorias do que chamamos de dinâmica musical, que está relacionada com o modo de tocar, com a intensidade, a energia dispendida. Vai do quase inaudível (pianíssimo, representado na partitura como “ppp”) ao máximo de som que poderia se obter de um instrumento, sem danificá-lo (o fortíssimo, representado por “fff”). Há ainda, em ordem crescente, o pianíssimo (pp), piano (p), mezzo-piano (mp), mezzo-forte (mf), forte (f) e fortíssimo (ff), além dos dois extremos citados anteriormente.

O maestro, ao dar as entradas, convoca as vozes musicais a falar, “desfruta, assim, do poder sobre a vida e a morte dessas vozes” (CANNETTI, 1995, p. 395). Na condição de líder, a falha muitas vezes acaba ficando associada ao regente, que não teria conduzido a contento, pois, como o aluno de regência disse em uma aula, “a orquestra é o reflexo do maestro”.

As entradas são fundamentais para que instrumentistas não entrem adiantados ou atrasados, atrapalhando o bom andamento da obra. E a dinâmica musical significa tocar conforme sinalizado na partitura, ou ainda, de acordo com o que o maestro solicitou, já que não é incomum que os maestros alterem algumas dinâmicas se julgarem necessário para uma melhor apresentação.

A interpretação dos alinhamentos no ensaio, portanto, é tarefa altamente complexa, pois é uma atividade muito dinâmica, exigindo que músicos e maestros alterem suas posições constantemente, sendo o maestro talvez o único capaz de entender cada mudança de posição. Isso resulta em uma performance na qual razão e afeto estão presentes, tanto nos ensaios da orquestra quanto na apresentação. Os conhecimentos musicais são tão valorizados que integram o cotidiano performáticos desses nativos, o que é perceptível, em conversas cantaroladas, conforme já explorado.

Como analista, não possuo o conhecimento musical exigido para entender todas essas sutilezas de (re)posicionamento dos instrumentistas e do maestro, que ocorrem a partir da execução musical que projetam. A orquestra envolve muitos componentes, como diferentes famílias de instrumento, que executam diferentes peças ao longo da apresentação, cada qual com um caráter próprio, sendo que muitas músicas apresentam mudança de caráter ao longo, começando mais romântica, por exemplo, sendo seguida por um motivo dramático e retornando ao tema romântico no encerramento – tudo isso apenas para sinalizar o alto grau de complexidade na encenação dramática de uma apresentação musical.

Em um dia de ensaio da orquestra de alunos, os gestos, as expressões faciais e a dinâmica corporal de Samuel não foram suficientes para os músicos compreenderem como deveriam executar um trecho de *Pavane*, de Gabriel Fauré, um compositor francês nascido em 1845. Samuel explicou então que “o segundo violino e a flautista precisam tocar claro, articulado. Precisam brilhar! Vocês são os pássaros, os primeiros violinos representam uma nuvem. O cenário é o paraíso” (Notas de campo. Setembro de 2014). Para o maestro, os instrumentistas não estavam respeitando a natureza da composição, apesar da execução correta das notas e de estarem no tempo certo. Faltava ir ao encontro do que Samuel interpretou ser a vontade do compositor que, no caso, era retratar sonoramente o paraíso, novamente nos remetendo ao som como imagem simbólica (DURAND, 2001). Mas, ao término do ensaio, após o maestro ter se retirado, um músico comenta com o colega: “você percebeu essa coisa do paraíso da regência dele? Porque eu não”, ao que o outro músico ri com certo escárnio. Isso demonstra um sistema de valores no qual a comunicação não verbal deve ser objetiva na performance desses atores, apesar da música, paradoxalmente, ser também emoção.

O monitoramento que o músico faz dos outros instrumentistas é auditivo e visual, especialmente na interação com o maestro, muito pautada no gestual e olhar que devem ser decodificados pelos instrumentistas. Essa representação dramática exige que o músico escute suas notas, analise como está soando, e, muitas vezes, ajuste a emissão no decorrer de um trecho, em tempo real, de acordo com o que julga melhor. Ouvir, para os nativos, é pura ação; é performance, envolvendo tanto as recepções tátil quanto ótica (BENJAMIN, 1993), funcionando esta como uma condição para a realização daquela.

O grau de complexidade das obras musicais faz com que o músico seja um perito do ouvido. Tal escuta é característica dos músicos profissionais, sendo que, “o lugar dessa lógica é a técnica; para aquele que também pensa com o ouvido [...] nas categorias técnicas se revela, essencialmente, a interconexão de sentido” (ADORNO, 2011, p. 61). Vale lembrar a distinção, na língua portuguesa entre ouvir e escutar. Ouvir é aquilo que o ouvido capta, ao passo que escutar significa ouvir com atenção. No caso dos agentes do campo, a escuta a que me refiro e que denominei de escuta ativa musical<sup>1</sup>, se aproxima do sentido de ouvir com atenção, mas vai além, pois envolve uma escuta diferenciada, que pressupõe uma ação e um trabalho mental, um ouvir amparado por teoria e técnica. Acredito que uma situação de campo ajude a entendermos melhor a escuta ativa praticada na Escola de Música. Durante uma aula de regência, o aluno declarou estar inseguro, antes de iniciar a demonstração da regência de *Pavane*, de Fauré, que foi passada como lição de casa. O maestro diz para Rodrigo, antes de ele começar: “Eu quero que você tente ouvir o máximo da orquestra” (Notas de campo. Setembro de 2014).

Por ter sido enunciado durante uma aula de regência, nenhum instrumentista executava nada, já que participavam da aula apenas Rodrigo, Samuel e eu. Em uma partitura específica para o regente, há diversas pautas musicais, cada uma relativa a um instrumento, como flauta, violinos, baixos, oboé, etc. A obra era passada para estudo e cabia ao aluno regê-la para que o professor pudesse avaliá-lo e sugerir melhoras na regência, além de naturalização dos movimentos, automatização das marcações de tempo com a batuta e imaginar em que trechos ele deveria ajudar mais os instrumentistas. É, portanto, um trabalho que envolve análise musical do maestro e antecipação de problemas na interpretação/execução do músico, buscando soluções no gestual para estabelecer uma comunicação com os músicos que permita a manutenção de uma posição ou re(alinhamento), de acordo com os microenquadres que compõem o enquadre maior de ensaio de orquestra ou apresentação. Os músicos estão sempre “presentes” nesse trabalho de imaginação musical do maestro, mas de forma virtualizada. O maestro chegava mesmo a apontar para mim, dizendo que eu seria instrumento tal (como a viola, por exemplo). Indaguei ao aluno se, assim, ele conseguia se situar melhor em como dar as entradas para os diferentes instrumentistas. Ele disse que ficava bem mais fácil, já que a posição dos instrumentos na orquestra é fixa. Ao trabalhar com Turner (1985; 1988) e mesmo Goffman (1995; 2002), conhecidos pela perspectiva ritual de dramaturgica, coloco-me mais em sintonia com os paradigmas discursivos do diálogo, polifonia e negociação entre o etnógrafo e os sujeitos da pesquisa que propriamente o paradigma da “autoridade etnográfica”. Obviamente que interpreto o tempo todo, já que isso é uma prerrogativa de qualquer ator social nos processos interacionais do cotidiano, mas busco trazer para o centro da cena a intersubjetividade de toda fala, juntamente como seu contexto performativo imediato.

Samuel e Rodrigo consultavam a partitura de Pavane e conseguiam “ouvir a orquestra”, por meio de uma dimensão meramente mental, imaginativa. Maestro, aluno e vários músicos me explicaram que, ao lerem a partitura, podiam ouvir a música em suas cabeças. Samuel chegou a confessar que tinha parado de estudar até tarde da noite, pois “a música ficava na cabeça” e ele não conseguia dormir (Notas de campo. Novembro de 2013). Essa escuta imaginativa é ainda mais presente no trabalho do maestro que no do músico, já que aquele não dispõe de instrumentistas que produzam os sons durante as aulas de regência. Durante uma aula de regência, Samuel explicita claramente a impossibilidade do aluno em testar.

Rodrigo: eu tinha ensaiado de uma outra forma. Posso fazer do meu jeito?

Professor: só dá para saber testando com a orquestra, pois tem que ver se os músicos entenderam. Infelizmente você não tem uma orquestra para praticar (Notas de campo. Fevereiro de 2014).



É notório, portanto, como esse *self* profissional, no espaço acadêmico, se constitui de uma maneira quase “especular”, apesar da valorização da prática como componente de suma importância no meio musical. A imaginação sonora, necessária a preparação do regente em formação e também utilizada pelo músico, no caso do maestro é incrivelmente complexa, pois ele precisa “escutar” todos os instrumentos, vários simultaneamente, tudo isso no pulso da música, levando em consideração entradas e dinâmicas. Nessa mesma aula em que trabalhavam a partir de Pavane, o aluno se queixou da dificuldade em reger uma obra, alegando que “sai som de tudo quanto é lugar”, ao errar a regência de uma passagem. O fato de “sair som de tudo o que é lugar” mais uma vez demonstra um trabalho de imaginação sonora que pauta o gestual executado durante a aula, pois o som estava presente na imaginação do professor e do aluno, que, ao consultarem a partitura, conseguiam “escutar os sons” em suas mentes. Outro exemplo de trabalho imaginativo sonoro é a recomendação de Samuel para Rodrigo, ao nos dirigirmos para a saída da universidade, após a aula de regência, de “colocar o metrônomo dentro dele”, para não perder o pulso, já que Rodrigo tinha executado exercícios rítmicos do livro de (RINALDI; DE LUCA; NERY; VAZZOLER, 2008) e tinha apresentado certa dificuldade.

Por conta desse trabalho de imaginação musical, eu ficava muitas vezes aflita e até entediada durante as aulas de regência, pois apesar de perceber que com o avançar do tempo eu entendia algumas questões técnicas, assistir aos exercícios em que o aluno “regia” as notações da partitura me causava a sensação de estar assistindo um filme mudo. Era um alívio quando o maestro decidia cantarolar junto para ajudar o aluno, o que me dava alguma concretude e me ajudava a entender um pouco do gestual e das expressões faciais dos atores. A impressão era de que o filme mudo ganhava legenda.

Os alunos de regência orquestral somente conduzem um concerto no último período, que deve ter, de acordo com a grade de regência, no mínimo 30 minutos de duração, sendo incumbência do formando providenciar também as notas do programa<sup>2</sup>. O estudante de regência pode ensaiar com os alunos da disciplina de Prática de Orquestra, com supervisão do maestro responsável pela cadeira, somente para esse concerto. Ou seja, apesar de terem aulas práticas, como Regência I, II e III, observadas por mim, o contato com uma orquestra só acontece no final da formação<sup>3</sup>, fato que explicava o nome do principal livro da ementa de regência, intitulado *O regente sem orquestra*, organizado pelo maestro Roberto Tibiriçá. É um livro que enfatiza muito a questão rítmica e traz uma série de partituras e propostas de exercícios, fornecendo bases para o estudante de regência treinar, pois, “o regente é também um instrumentista e seu instrumento é a orquestra ou coro, porém não lhe é dado, com a frequência desejada, seu instrumento para o estudo e aprimoramento da técnica” (RINALDI et al., 2008, p. 13). Nesse sentido, a



preparação do regente, assim como dos músicos, é feita individualmente, mas o estudo do regente se difere no sentido de que o maestro não executa um instrumento de fato, pois sua função é a de coordenar todos os instrumentistas.

Cabe ao regente idealizar a música como deseja ouvir e planejar estratégias para que o resultado almejado seja alcançado. Para tanto, deve prever a reação dos músicos aos comandos na partitura e ao gestual empregado, já que durante o ensaio não há muito tempo disponível para erros e testes. O professor de regência atuava como um especialista em treinamento, conforme aponta Goffman:

[...] os indivíduos que desempenham este papel têm a complicada tarefa de ensinar ao ator como construir a impressão desejada, enquanto ao mesmo tempo assumem a função de futura plateia e ilustram, por meio de punições, as consequências das impropriedades. Os pais e professores escolares são talvez o principal exemplo [...] (GOFFMAN, 1985, p. 148).

A dimensão do especialista em treinamento é também visível quando o maestro propunha que determinado gestual não funcionaria para os músicos, gerando incerteza, ou discorria sobre a necessidade do gestual do regente ser econômico, ressaltando que muitos maestros fazem “firula” para a plateia somente, sendo possível adotar uma regência clara e concisa, o que evitaria a confusão na comunicação com os músicos. Essa relação estreita entre gestual (imagem) e som (sonoridades organizadas) nos lembram novamente a ideia de uma paisagem sonora (MAFESSOLI, 1996) ou som como imagem simbólica (DURAND, 2001).

Durante as aulas, além de compreender a partitura e conseguir executá-la por meio de uma linguagem gestual, ocasionalmente eram pensadas soluções e adaptações para evitar confusão com a orquestra, quando, por exemplo, o professor pede para o aluno mudar o jeito que estava batendo a batuta porque se fossem os músicos da orquestra da universidade, eles teriam dificuldade e não entenderiam. A clareza do gestual, portanto, é tida como uma das principais obrigações do maestro e integra as ambiências sonoras da escola de música, já que os gestos envolvem também potencialidades das imagens sonoras e emoções, expressando “a vida coletiva, os simbolismos e as práticas dos grupos que os habitam” (VEDANA, 2010, p. 12).

A clareza dos gestos tem relação com o entendimento do som da obra, que decorre por meio de estudo detalhado da partitura. A escolha de um repertório de gestos se dá pela “natureza do som que também determina a técnica adotada” (Samuel. Novembro de 2014). A solução para os problemas na definição da regência ocorre, primeiro, por meio do ouvido, como na fala de Samuel a Rodrigo, que recomendou ao aluno cantar, fosse mentalmente ou emitindo som. A ideia era amenizar a dificuldade em reger um trecho da partitura. “Está com um problema para reger? Esquece a batuta e canta. Precisa trabalhar mentalmente sempre” (Notas de campo. Novembro de 2014).

O repertório gestual, portanto, seria concebido a partir do estudo da partitura, de acordo com o que “a música pede”, conforme explicou o maestro. Ou seja, é preciso primeiro entender com o ouvido para depois pensar em como irá estabelecer o contato com os músicos no nível visual/gestual.

A necessidade de uma escuta ativa e apurada era tão forte no campo que mesmo eu, atuando como pesquisadora, precisei estar mais atenta em minha escuta, apesar de compreender que nunca teria a escuta ativa musical do perito em música. Buscava, no entanto, ser ao menos uma ouvinte atenta, alguém capaz de tecer juízos minimamente fundamentados. Esse ligeiro aumento de minha capacidade auditiva ficou perceptível um dia em que minha mãe assistiu ao ensaio da orquestra de alunos comigo e com o aluno de regência. Num determinado momento, após o corte do maestro, percebi que sobrou uma nota de um instrumento de sopro. Perguntei ao aluno qual era o instrumento e ele respondeu de pronto: oboé. Minha mãe disse que não notou nada de errado, nem mesmo a nota, quanto mais a família de instrumentos a qual pertenceria o músico responsável pela “nota extra”. No final do ensaio, ela se queixou de dor de cabeça, dizendo que quando eles tocaram foi bonito, mas o barulho que faziam antes do ensaio era incômodo”. Vale ressaltar que antes do maestro chegar e iniciar o ensaio, é usual os músicos afinarem seus instrumentos e, cada qual, executar trechos aleatórios. Apesar de uma etiqueta tácita, que sugere uma execução mais baixa, muitos se exaltam em um momento ou outro, o que demonstra a ambivalência razão/emoção no fazer música. Ademais, mesmo tocando em baixo volume, quarenta instrumentos tocando obras e trechos distintos causam um verdadeiro “caos sonoro”, incômodo para os que não estão acostumados. Isso gerava um incômodo para mim especialmente no início do campo, tendo melhorado cerca de três meses após a primeira observação. Ocorre que é possível pensar em termos de uma antropologia do ruído, pois se “você tem um barulho percutido qualquer e ele começa se repetir e a mostrar certa periodicidade, abre-se um horizonte de expectativa e a virtualidade de uma ordem subjacente ao pulso sonoro em suas regularidades e irregularidades” (WISNIK, 2011, p. 33).

Para os agentes do campo, a necessidade da escuta ativa musical para frequentar o local era tão intensa que Rodrigo e Samuel tinham dificuldade em entender o quão leiga eu era, tentando, recorrentemente, discutir comigo questões mais técnicas. Isso ocorreu principalmente nos dois primeiros meses do trabalho de campo. Com o avançar no campo, eles foram percebendo que eu não tinha condições de fazer as mesmas análises musicais que eles e diminuíram as investidas, mas, ocasionalmente, perguntavam minha opinião em relação à qualidade do som da orquestra em uma determinada peça, ou mesmo sobre a postura de Rodrigo e seu trabalho corpóreo-gestual. Eu geralmente respondia de maneira menos específica, falando que achei bonito o som, apontando

a execução de uma peça que achei melhor, mas nesse ponto, conseguia perceber a objetividade da escuta ativa musical, pois Rodrigo alegava, por exemplo, que o “som do órgão estava baixo”, que “as violas estavam correndo”, “que os cantores não respeitavam o tempo” ou “que tem sempre um maldito que não respeita o corte seco e executa uma nota longa”.

Tais falas remetem a um universo em que o som é referência, configurando-se a escuta, em algo muito ativo, diferentemente de uma noção do senso comum em que o ouvir aparece muitas vezes como gesto que denota passividade. Ouvir, para esses profissionais, significa um tipo de ação que aciona uma vasta bagagem de teoria e técnica, articulado também com as dimensões visuais e táteis. Toda essa bagagem é evocada para o momento do exercício da escuta, tanto a escuta de colegas tocando, que nunca é uma escuta distraída, mas atenta e ativa, e para o ato de tocar, seja sozinho ou em conjunto, em que escutar e ver, compreender a paisagem sonora em questão são fundamentais para a boa execução e reorienta a ação constantemente.

Mas qual o espaço para a emoção face a escuta ativa musical, que pressupõe uma racionalidade amparada pela técnica? Vale lembrar que a emoção também era tematizada por Samuel e Rodrigo, mas o professor explicou que a ênfase seria dominar a técnica, os andamentos e entradas, para depois eles pensarem em questões de ordem emotiva. Como esse foi o momento da formação do regente que acompanhei a ênfase nessas situações técnicas foi mais intensa. No entanto, em algumas ocasiões o professor tecia algum comentário que sublinhava a emoção na música, dizendo, por exemplo, para Rodrigo desenhar mais o movimento e marcar menos, ao reger uma partitura cuja música, segundo Samuel, exigia mais “paixão” – novamente a questão do som como imagem simbólica aparece. Samuel, em um dia após uma apresentação da orquestra de alunos, conversava com um compositor cuja obra foi tocada pelo grupo. Samuel comentou com o colega que um renomado maestro brasileiro estaria num outro grau de relação com a música, e que, por isso, às vezes deixava as coisas um pouco soltas e os músicos ficavam na mão. Disse que os músicos da OSESP sempre reclamavam disso (Notas de campo. Maio de 2014).

De qualquer forma, tanto na dimensão mais racional quanto na mais emotiva da Música, são necessárias o exercício da escuta ativa, condição fulcral para participar do universo orquestral<sup>4</sup>, pois os agentes do campo são questionados de maneira recorrente sobre uma obra ou ária, além de precisar, obviamente, da capacidade auditiva para tocar. O nível de tal escuta implica vasto conhecimento musical, teórico e técnico, que se tornam visíveis na *performatização* empreendida pelos demais agentes, seja no plano verbal, ao fazer alguma consideração sobre uma música, ou durante a execução de uma obra – aspecto que eles consideram mais importante. A escuta ativa é condição para os sujeitos serem capazes de decodificar a linguagem musical, que subentende uma

gramática, composta por signos, como as notações musicais, que auxiliam na interpretação e na leitura da obra e na performance musical.

Integra essa linguagem musical também a visão, que se torna importante no ensaio e em um espetáculo sonoro, pois há uma conjugação do ouvir e ver na fruição musical. O músico e o regente para fazerem “soar bonito”, como os agentes do campo costumam dizer, e que mais uma vez nos remetem à questão de uma “imagem sonora” (VEDANA, 2010), precisam de uma destreza motora ímpar, o que ajuda a compor a aura do espetáculo. Além disso, temos em jogo toda uma dimensão expressiva que transparece para a plateia e surge não só a partir do ouvir e tocar, mas também de expressões faciais, movimentos corporais e o jeito de olhar. Esse conjunto de atributos, nos termos de Goffman, a expressão dada (*information given*), envolvendo símbolos cuja intenção é deliberadamente comunicar algo, e a expressão emitida (*information given off*), por meio da qual algo é comunicado involuntariamente, podem ajudar a entender por que ver um espetáculo sonoro o torna tão mais interessante do que apenas ouvi-lo.

Uma determinada expressão facial tanto pode ser “expressão dada”, quando o músico opta por uma feição que julgue combinar com o caráter da música, como pode ser comunicada involuntariamente, com o instrumentista se deixando envolver pela música e sem perceber que está adotando uma determinada expressão facial. Ou seja, reconheço a grande importância do “ouvir” para os atores, mas o ver também é relevante, especialmente em apresentações, pois, no ensaio, não goza do mesmo grau de relevância, já que não há plateia, tendo em vista que a interação se desenrola apenas com os membros da equipe e orquestra de alunos, numa situação típica de bastidores (GOFFMAN, 1985). Mas mesmo no ensaio a visão se faz presente, pois é necessário olhar de vez em quando para o maestro, consultar a partitura. Além disso, o músico não toca constantemente, atacando e atuando apenas em trechos específicos, o que o obriga a ficar acompanhando a partitura. A destreza do tocar não é checada apenas por meio da audição, mas também, pensando num instrumento de cordas, por exemplo, em como o instrumentista se posiciona, sua técnica com o arco, os golpes de arco que executa, e sua expressividade e colorido, que associa som à performatização (tocar, jeito de tocar, *hélix* corporal adotada, expressão facial e trejeitos). Vimos, portanto, que ouvido e olho são ferramentas de comunicação importante, tanto do regente e dos músicos para com a plateia, durante a execução de um espetáculo, quanto entre regente e músicos no espetáculo e nos ensaios. Isso fica nítido na fala do professor, quando discute o papel do maestro frente a orquestra durante uma aula de regência, trazendo à tona a questão do olhar: “O papel do maestro é o de unificar. Você dá seu olhar. Unifica o grupo através do olhar. Eles acabam saindo um pouco da partitura. O pessoal concentra mais. ‘Tipo: o maestro está olhando para a gente’” (Samuel. Notas de campo, maio de 2014).

Relevante lembrar que o olhar subentende uma questão de vigilância, em uma relação de autoridade, amparada por uma dupla hierarquia – no caso do campo, de professor e maestro, e alunos e instrumentistas. O próprio professor de regência parece reconhecer essa nuance disciplinadora do olhar que “vigia e pune”, para nos valermos do célebre título de Foucault, pois explica para o aluno que “os olhos são uma grande ferramenta de controle da orquestra” e pede, em seguida, para Rodrigo, antes de retomar a execução da partitura, “dar aquele olhar autoritário antes de começar a reger” (Notas de campo, 04 de setembro de 2014). O posicionamento diante da orquestra também é praxe, pois permite não só um monitoramento pelo olhar, mas também é considerado, como vimos a partir do campo, essencial na comunicação com os músicos, inclusive para sinalizar as entradas por meio dos olhos. A ideia é que enquanto aponta a batuta para uns, dirige o olhar para outros. Sendo assim, o regente conseguiria dar as entradas para dois instrumentistas que, porventura, estivessem juntos, cabendo a ele priorizar para quais ele sinalizará.

Mas os olhos vão além, servindo de encorajamento para um músico num trecho difícil, para, associado ao semblante, transmitir o espírito da música, deixar os músicos alertas para uma parte específica que possa ter sido problemática no ensaio, entre outras funções. Com relação aos gestos, apesar de determinados movimentos variarem de acordo com o regente, o uso dos braços e da batuta é algo universal, e, obviamente, também praticado por professor e aluno no campo, apesar de existirem alguns poucos regentes que preferam usar apenas as mãos. Devemos lembrar que no contexto do ensaio e mesmo da apresentação da orquestra, uma dimensão não verbal da comunicação se faz presente, através dos gestos e do olhar, o que possibilita o monitoramento mútuo desses atores.

Samuel explicou, em uma aula de regência, como Rodrigo deveria abrir um ensaio. Nessa ocasião, acredito que essa questão da dimensão não verbal da comunicação maestro/músico tenha ficado mais nítida. O professor brincou dizendo que uma fala comum entre os músicos é a de que “sabemos quem é o regente só pela maneira como ele sobe ao pódio”. Completou explicando que não era bem assim, que existiam certos “macetes” para o maestro construir uma imagem respeitosa. Ponderou que além de demonstrar certa autoconfiança no andar e no falar, no domínio da partitura, que ajudaria nessa imagem confiante, “o regente deve subir ao pódio, dispor a partitura na estante, olhar para os segundos, para as violas, ‘ciellos’ e contrabaixos e se certificar ‘tá todo mundo me olhando’, e começa e deixa fluir”. Concluiu afirmando que o maestro “não marca apenas compassos. Interage também com a orquestra” (Notas de campo. Dezembro de 2014).

A linguagem musical, no âmbito orquestral, recorre mais fortemente ao ouvido e aos olhos, utilizados para monitoramento dos atores envol-

vidos com a orquestra. Boa parte desse monitoramento visual do músico para com o regente ocorre por meio da batuta, que deve estar sempre visível, pois “é um prolongamento do corpo”, como explicou o professor. Tal fala, muito similar a ideia dos “meios de comunicação extensões do homem”, (MCLUHAN, 1996), realmente se aplica a orquestra, pois a batuta funciona como um prolongamento do braço e das mãos do regente.

O objetivo ao usar a batuta, conforme explicou Samuel em uma aula de regência, é fazer a orquestra caminhar no mesmo tempo, “desde o início você impõe a seguinte questão: eu estou longe de você, mas estou no comando” (Notas de campo. Dezembro de 2014). Ou seja, a batuta ajuda na comunicação maestro-músico, ao prolongar a extensão do braço e mãos do maestro e, conseqüentemente, auxilia a manter os músicos sob controle.

Outro exemplo que demonstra a relação entre o olhar e o trabalho de monitoramento maestro/músico pode ser ilustrado a partir de uma situação de campo. Certa vez, durante uma aula de regência, o maestro criticou a maneira como o aluno projetava a batuta ao estender o braço, com a palma da mão virada para cima, em formato de concha e o braço arqueado, alegando que parecia que ele ia “se apresentar para alguém”.

Samuel disse não achar eficiente, explicando que poderia confundir os músicos. O professor alegou ser melhor apontar em direção ao músico, pois “o maestro bom é como um polvo, vai mostrando os tentáculos para a orquestra”. Outra metáfora que ele usou para explicar o movimento que ele esperava do aluno foi pedir para ele fingir que estava tirando uma ponta de cigarro ou ainda pintando um quadro. Mas outros elementos não sinalizados na fala do professor também estavam em jogo, como a expressão facial de Samuel, mais confiante que a de Rodrigo, sendo mais enfática e destacando os músicos que deveriam entrar, pois ele imaginava o posicionamento dos instrumentistas, cuja formação é fixa, com cada família de instrumento divididas, além de existir uma divisão por níveis (primeiros e segundos instrumentistas). O movimento de Rodrigo parecia convidar os músicos, sem direcionar muito bem quem seriam os convidados

Outro exemplo que denota a importância do olhar ocorreu na aula de Prática Orquestral, quando Samuel solicita a um instrumentista que olhe para ele, após o jovem errar o andamento da música: “Olha para mim, Vicente (pseudônimo). Preciso de contato visual com você nessa parte”. (Samuel. Notas de campo, novembro de 2013).

O instrumentista, calouro na universidade, ainda estava muito preso em sua partitura, segundo Rodrigo, que assistiu comigo ao ensaio. Isso dificultava que o instrumentista acertasse o tempo, destoando dos demais colegas. Após o pedido do professor, o instrumentista insistiu em tocar sem olhar para o mestre, possivelmente por insegurança em se perder na partitura. Rodrigo comenta que ele ainda estava atrasado no tempo. O maestro pede para o aluno tocar novamente e, nessa terceira



vez, ele olha para o regente, conseguindo executar a contento. Rodrigo comenta comigo: “Ah! Agora sim, né?!”

Em um dia de ensaio, Samuel pede, em tom de brincadeira, para o coro “exagerar em um trecho, tocar de maneira mais intensa, fazer 3D, porque agora é moda. Vocês devem deixar visível para a plateia”. Essa brincadeira, que arrancou alguns risos de instrumentistas e cantores, inclusive o meu, é uma analogia curiosa se pensarmos que uma realidade em três dimensões envolve mais a visão que qualquer outro sentido. Mas o que o maestro queria era mais força sonora, o que vai ao encontro do som como imagem. No entanto, essa força se faz visível para a plateia não só por meio do ouvido, mas pela própria postura corporal, expressões faciais e gestos, compondo uma paisagem sonora.

## CONCLUSÃO

A expressão “o olho escuta”, cunhada pelo poeta francês Paul Claudel<sup>5</sup>, elucida o caráter interdependente que as faculdades do ouvir e ver desempenham no trabalho interacional do músico e do maestro de orquestra. Lago (2008) utiliza as construções “perceber o som” e “consciência musical” também pensando nessa inter-relação ouvir/ver, afirmando que um músico profissional “apreende a música de um modo comparável ao que nos chega quando estamos num dado ambiente e podemos visualizar, simultaneamente, toda a pluralidade de realidades imediatas que nos cercam” (LAGO, 2008, p. 187), englobando nesse jogo não apenas as mensagens sensoriais sonoras, mas também toda a ordem de mensagens não verbais provenientes dos gestos, do semblante do regente e do olhar.

Portanto, as faculdades do ouvir e do ver, em etnografias que investiguem mundos musicais, não podem ser dissociadas, inclusive dos outros sentidos, pois integram as pistas de contextualização a partir das quais podemos agir no jogo interacional. O que busquei ressaltar foi a importância de audição e visão para os nativos do campo Escola de Música e o fato de etnografias sonoras estarem lidando com imagens sonoras. Apesar da visão ser comumente a capacidade mais valorizada para compreendermos a realidade a nossa volta, esta dialoga intensamente com a audição, e com os demais sentidos em menor escala, na performance dos músicos e maestro.

As pesquisas que enfoquem universos musicais estão lidando com um objeto que é invisível, impalpável, subjetivo, e que se constitui a partir de uma relação som/silêncio, sendo a música dinâmogênica, com capacidade de nos invadir, maravilhar e aterrorizar – não atoa é tida por inúmeras culturas como algo mágico, fetichizado, um talismã e caminho de uma comunicação com deidades.

O nativo, no campo investigado, no qual a música é atividade profissional dos sujeitos, é habitado e experienciado a partir de uma escuta



ativa. Tal escuta, por sua vez, aciona constantemente a visão, em especial no monitoramento maestro/músico. Ouvir, para esses profissionais, significa um tipo de ação que mobiliza uma vasta bagagem teórica e técnica, diferentemente do significado normalmente atribuído no senso comum, que associa ouvir à passividade.

No campo, a escuta nunca é distraída e passiva, mas ativa, sendo exercida quando o músico toca sozinho, em conjunto ou mesmo quando lê a partitura, pois instrumentistas e regente possuem o que chamei de imaginação musical, só possível a partir do domínio da escuta ativa musical. Ao lerem uma partitura, os nativos alegam que efetivamente a “escutam em suas cabeças”, incluindo Samuel e Rodrigo, que acionam intensamente essa dimensão imaginativa da escuta nas aulas de regência, nas quais nenhum músico estava presente e, portanto, nenhum som era efetivamente emitido. Ocasionalmente, cantarolavam uma melodia que regiam, mas durante boa parte da aula Samuel e Rodrigo ficavam mudos, com este demonstrando o estudo que fizera da regência e aquele consultando, esporadicamente, a partitura e checando o desempenho de Rodrigo.

A escuta dos integrantes do mundo orquestral, portanto, é ativa e técnica, envolvendo uma dimensão imaginativa, que só pode ocorrer em função do preparo técnico dos nativos. Ao longo de seu processo de formação, Rodrigo precisava se valer da escuta imaginativa, pois a orquestra e os instrumentistas eram projetados, sendo o foco de seu trabalho não só se apossar dos gestos, automatizando os movimentos o máximo possível, inscrevendo-os em sua memória corpórea, mas também prever como os músicos interpretariam seu gestual, pensar em um repertório de gestos que não causasse confusão, e buscar soluções para trechos possivelmente problemáticos. O discurso verbal, tanto em situações de ensaio como de apresentação, não é valorizado pelos nativos que, inclusive, afirmam que maestro que fala muito “não se fez claro”, ou seja, tem dificuldade de se fazer entender por meio da linguagem musical.

O ouvir/tocar, para o músico, é uma atividade, uma performance. Aquele que pratica a performance se concentra em sua ação, e o público se concentra em assistir. No caso da performance do músico teríamos o instrumentista fazendo as duas coisas, se concentrando em ouvir, apurando a escuta, e se concentrando nos gestos do maestro ao mesmo tempo que se fixa em sua ação. A ação e audição, no maestro, estão ligadas a uma forma de exame que nós costumamos associar à visão; ele escuta com atenção da mesma forma que dizemos para alguém olhar com atenção.

## NOTAS

1. A escuta psicanalítica demonstra que o ato de escutar, em algumas profissões, envolve pura ação, sendo o mecanismo fundamental para organizar determinadas atividades profissionais. É precisamente o que ocorre na profissão de músico e maestro.
2. Ao fazer as notas do programa o regente deve sinalizar nome da obra, autor e ano da composição. As notas também costumam contextualizar a peça, ao trazer informações sobre a vida do autor, movimento artístico no qual se inseria e características técnicas e artísticas da obra.
3. Infelizmente não tive a oportunidade de observar Rodrigo interagindo com os alunos nos ensaios, pois Rodrigo trancara o curso poucos meses após eu deixar o campo.
4. Para fazer parte desse universo orquestral, é necessário conhecimentos e habilidades *a priori*, diferentemente de outros cursos da graduação. Todos os alunos de Música e os aspirantes ao curso de regência passam por um teste de Habilidades Específicas para inferir o nível musical, cuja natureza é eliminatória e classificatória. Os agentes do campo explicavam que a prova mais difícil era justamente a do regente.
5. Paul Claudel foi o nome artístico de Louis Charles Athanaïse Cécile Cerveaux Prosper, um diplomata, dramaturgo e poeta francês, membro da Academia Francesa de Letras, nascido em 1869.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. Regente e orquestra: aspectos sociopsicológicos. In: ADORNO, T. *Introdução à Sociologia da Música*. Trad. Fernando Moraes Bastos. São Paulo: Unesp, 2011.
- ANGROSINO, Michael. Coleta de dados em campo. In: ANGROSINO, M. *Etnografia e observação participante*. Trad. José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Coleção Pesquisa Qualitativa).
- BASTOS, Rafael Menezes. Esboço de uma Teoria da Música: Para Além de uma Antropologia Sem Música e de uma Musicologia Sem Homem. *Anuário Antropológico/1993*, Rio de Janeiro, p. 9-73, 1995.
- BENJAMIN, Walter. A Obra de Arte e a era de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, W. Walter Benjamin. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CANETTI, Elias. O regente. In: CANETTI, E. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 45, p. 116-130, 2016.

- GELL, Alfred. The Language of the Forest Landscape and phonological iconism in Umeda In: HIRSCH, Eric; O'HANLON, Michael (Orgs.). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- GOFFMAN, Erving. Footing. In: RIBEIRO, B. T., GARCEZ, P.M. (Org.). *Sociolinguística Interacional*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Trad. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- INGOLD, Tim. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano, *Ponto Urbe* [On-line], n. 3, p. 1-53, 2008. Disponível em: < <https://journals.openedition.org/pontourbe/1925>>. Acesso em: 25 nov. 2020.
- LAGO, Sylvio. *Arte da regência: história, técnica e maestros*. São Paulo: Algor Editora, 2008.
- LE BRETON, David. *Antropologia dos sentidos*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MAFFESOLI, Michel. *No Fundo das Aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MCLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação como extensões do homem: understanding media*. São Paulo: Cultrix, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible: suite de notes de Travail*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: OLIVEIRA, R.C. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.
- PINTO, Tiago de Oliveira. Som e Música: questões de uma antropologia sonora. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 44, n. 1, p. 221-286, 2001.
- RIBEIRO, Fabio Henrique. Estudos etnomusicólogos brasileiros e a cultura popular contemporânea em performance. In: PRASS, Luciana; VICENZO, Edilberto Fonseca (Org.). *Anais [do] VIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia – VIII ENABET*, Rio de Janeiro, 2017, p. 331-339.
- RINALDI, Arthur; DE LUCA, Beatriz; NERY, Daniel; VAZZOLER, Luciano. *O regente sem orquestra: exercícios básicos, intermediários e avançados para a formação do regente*. Roberto Tibiriçá (Org.). São Paulo: Editora Algor, 2008.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; VEDANA, Viviane. A representação imaginal, os dados sensíveis e os jogos da memória: os desafios do campo de uma etnografia sonora. *VII Congresso de Antropologia do MERCOSUL (VII-RAM)*. *Anais...* Porto Alegre, 2007.
- SEEGER, Anthony. "What can we Learn When They Sing? Vocal Genres of the Suyá Indians of Central Brazil", *Ethnomusicology*, v. 23, p. 373-394, 1979.
- SILVA, Joao. *Construindo a profissão musical: uma etnografia entre estudantes universitários de música*. 2005. 288 f. Tese (Doutorado em Música) – Departamento de Música da UNIRIO, Rio de Janeiro, 2005.

- SILVA, Helio. A situação etnográfica: andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 171-188, 2009.
- STOLLER, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- TRAVASSOS, Elizabeth. Esboço de balanço da etnomusicologia no Brasil. *Opus: Revista da Associação Nacional de pesquisa e Pós-Graduação em Música – ANPPOM*, Campinas, ano 9, n. 9, p. 73-86, 2003.
- TURNER, Victor. “Foreword”. In: SCHECHNER, Richard. *Between theater and anthropology*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, p. xi-xii, 1985.
- TURNER, Victor W. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1988.
- VEDANA, Viviane. Territórios Sonoros e ambiências: etnografia sonora e antropologia urbana. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 11, n. 25, p. 1-15, 2010.
- VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson (Org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- WISNIK, José Miguel. Antropologia do ruído. In: WISNIK, J.M. *Som e sentido*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

SUBMETIDO EM: 19/01/2019  
APROVADO EM: 15/06/2020

# “A BANCA É O MEU PALCO!”: JOGADORES E DEALERS NUM CASINO EM PORTUGAL

“THE TABLE IS MY STAGE”: PLAYERS AND DEALERS IN A PORTUGUESE CASINO

**João Gomes**

*joao.nicolau.gomes@gmail.com*

Doutorando em Antropologia Social e Cultural no Programa de Doutoramento do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa e bolsista de pesquisa da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3954-1977>

## RESUMO

Nos casinos, tal como acontece na grande generalidade do sector dos serviços, produção e consumo decorrem em simultâneo e no mesmo espaço. O processo de trabalho deriva, como tal, do encontro de subjectividades entre trabalhadores e clientes. Este artigo, baseado numa investigação etnográfica, procura analisar o processo laboral dos pagadores de banca (*dealers/croupiers*) num dos principais casinos portugueses, particularmente, as dinâmicas relacionais e interactivas entres estes profissionais e os jogadores. Os pagadores de banca, apesar de estrutural e hierarquicamente subordinados, são agentes activos nestas micro-interacções. Desta forma, rejeitam a subordinação interactiva que, normalmente, acompanha a estrutural, empregando um conjunto de estratégias performativas que visam inverter, simbólica e temporariamente, as hierarquias sociais. Gerindo, selectivamente, as suas ofertas estéticas e emocionais, os pagadores de banca constituem-se como agentes não subordinados, controladores, autoritários e superiores. No entanto, ao criar a dignidade na subordinação, estas estratégias tendem a produzir “consentimento” e não emancipação.

Palavras-chave: casinos; trabalho; pagadores de banca; jogadores.

## ABSTRACT

In casinos, like in the majority of the service economy, production and consumption take place simultaneously and in the same space. As such, the labor process derives from the encounter of workers and customers subjectivities. This article, based on an ethnographic research, seeks to analyze the labor process of dealers in a Portuguese casino, particularly, the interactive dynamics between workers and customers. Dealers, although structurally and hierarchically subordinated, are active agents in these micro-interactions. In this way, they reject the interactive subordination that normally accompanies the structural, employing a set of performative strategies that, symbolically and temporarily, subvert the social hierarchies. Selectively managing their aesthetical and emotional labor, dealers constitute themselves as non-subordinate agents. However, by creating dignity in subordination, these strategies tend to produce “consent” not emancipation.

Keywords: casinos; work; dealers; players.

## INTRODUÇÃO

Durante longas décadas, os casinos portugueses permaneceram universos sociais e laborais hermeticamente fechados. A indústria do jogo, regulamentada pela primeira vez, em 1927 (PORTUGAL, 1927), foi um alvo sistemático das preocupações moralistas do regime (VAQUINHAS, 2006; CRESPO, 2012). Neste sentido, o Estado decidiu isolar o jogo em “guetos de riqueza” (LEFEBVRE, 2011, p. 98) e condicionar o acesso aos casinos. A revisão da lei de jogo, elaborada pelo Estado Novo em 1958, proibia as “mulheres casadas” e os “assalariados” de frequentarem os casinos (PORTUGAL, 1958). Mimetizando o exclusivismo da indústria do jogo e manipulando os instrumentos corporativos do regime, os trabalhadores dos casinos implementaram, sistematicamente, políticas sindicais de *closed shop* que visavam restringir o acesso à categoria profissional de pagador de banca (*dealer/croupier*) (GOMES, no prelo).

Desta forma, este é o primeiro artigo que procura analisar, etnograficamente, o processo laboral nos casinos em Portugal<sup>1</sup>. Entre Junho e Outubro de 2017, utilizando a técnica da observação participante, trabalhei como contínuo (ou auxiliar de banca) num dos principais casinos portugueses. Posteriormente, realizei 46 entrevistas a 40 profissionais de dois casinos pertencentes à mesma empresa concessionária<sup>2</sup>. Por fim, entre Outubro de 2018 e Março de 2019, frequentei o curso de pagador de banca.

Habitualmente, os casinos são conceptualizados como “meios de consumo” (RITZER, 2005). O vasto e complexo universo laboral que suporta estas actividades raramente emerge como potencial campo de investigação (SALLAZ, 2009). No entanto, o processo laboral nos casinos, como na grande generalidade do sector dos serviços, deriva do encontro de subjectividades entre trabalhadores e clientes (SHERMAN, 2007). Produção e consumo decorrem em simultâneo e no mesmo espaço físico, dificultando a sua rígida separação conceptual, ou seja, o trabalhador consome a experiência de jogo que produz e o cliente produz a experiência de jogo que consome (SHERMAN, 2007; MATOS, 2015; KEAT; WHITELEY; ABERCROMBIE, 1994; CASACA, 2012; MACDONALD; KORCZYNSKI, 2009). A “nova morfologia do trabalho” (ANTUNES, 2013), na era da “acumulação flexível” (HARVEY, 1989), é constituída por um “proletariado emocional” (MACDONALD; MERRILL, 2009) e estruturada por um “mercado da personalidade” (MILLS, 1951). As empresas, procurando assegurar vantagens competitivas no mercado, atribuem uma importância crescente à “relação de serviço” entre trabalhador e cliente (CASACA, 2012). Como tal, em detrimento das competências técnicas (ou *hard skills*), começaram a ganhar relevância elementos como a sociabilidade, o relacionamento interpessoal, a amabilidade, a simpatia, a boa apresentação e a deferência, ou seja, as competências sociais (ou *soft skills*) (CASACA, 2012; HOCHSCHILD, 2003; MACDONALD; SIRIANNI, 1996; MACDONALD; KORCZYNS-

KI, 2009; MATOS, 2015; WOLKOWITZ, 2006). Mas não se exige, sempre e em todas as circunstâncias, as mesmas competências (SHERMAN, 2007; SALLAZ, 2009). Assim, os casinos são “regimes de produção de serviços” (SALLAZ, 2009), histórica e socialmente, específicos.

Assim, este artigo procura analisar o processo laboral dos pagadores de banca num dos principais casinos portugueses, em particular, as relações e interações entre estes profissionais e os jogadores. Apesar de estrutural e hierarquicamente subordinados, estes “trabalhadores interactivos” representam, interpretam, agenciam e manipulam o seu contexto de subordinação (SHERMAN, 2007; SALLAZ, 2009; LEIDNER, 1993; PAULES, 1991). Eles são uma “força activa” que rejeita esse estatuto subordinado (PAULES, 1991), impondo as suas próprias “hierarquias simbólicas alternativas” (LAMONT, 2000; SHERMAN, 2007) e as suas escalas de valor próprias. Nas micro-interacções quotidianas com os clientes, os pagadores invertem, temporária e simbolicamente, as hierarquias sociais, empregando um conjunto de estratégias performativas que tendem a desmentir a subordinação interactiva, normalmente decorrente da subordinação estrutural (SHERMAN, 2007; PAULES, 1991). Instrumentalizando o seu processo laboral e os recursos por ele providenciados (SHERMAN, 2007), os pagadores de banca gerem, selectivamente, o seu “trabalho estético e emocional” (CASACA, 2012; HOCHSCHILD, 2003; MACDONALD; SIRIANNI, 1996; MACDONALD; KORCZYNSKI, 2009; WOLKOWITZ, 2006), isto é, distribuem, estratégica e discricionariamente, as suas ofertas estéticas e emocionais aos jogadores (SALLAZ, 2009). O serviço prestado pelos pagadores numa banca de jogo depende, portanto, do fenómeno que Robin Leidner (1993) denominou por “alianças de interesses tripartidas” (*three-way interest alliance*), ou seja, os trabalhadores dos serviços tendem a aliar-se, temporária e circunstancialmente, aos clientes ou à empresa, consoante a estratégia que lhes for mais benéfica no momento. Neste processo, os pagadores apropriam-se dos recursos que o contexto jurídico, organizacional e profissional coloca à sua disposição para se constituírem como “agentes não subordinados”, controladores, autoritários e superiores (SHERMAN, 2007; LAMONT, 2000). Tal significa que os pagadores de banca, enquadrados pela apertada regulamentação do Estado e pelas “estratégias de controlo” (FRIEDMAN, 1977) organizacionais, manipulam e instrumentalizam os recursos que são colocados à sua disposição (SHERMAN, 2007). Em primeiro lugar, a apertada regulamentação do jogo permite-lhes, em determinados casos, refugiarem-se nos seus procedimentos de trabalho, desresponsabilizando-se pelas ocorrências na banca. Em segundo lugar, os casinos em Portugal nunca conseguiram controlar, na plenitude, a sua força de trabalho, porque o mercado laboral, que historicamente era controlado pelo sindicato corporativo e protegido pelo Estado, permaneceu reduzido e dependente de *skills* raras (GOMES, no prelo), favorecendo, desta forma, a implementação



de “estratégias de controlo” “hegemónicas” (BURAWOY, 1985), que garantem uma significativa autonomia dos pagadores nas suas bancas de jogo (SALLAZ, 2009). Por fim, o contexto profissional, altamente masculinizado e elitista, assente em características como a seriedade, formalidade e elegância do serviço prestado, também providencia importantes recursos aos pagadores de banca, permitindo-lhes preservar a sua autoridade, controlo e independência no processo laboral. Desta forma, é inevitável estabelecer a associação entre o serviço prestado pelos pagadores de banca no contexto concreto e interactivo dos casinos e as estruturas sociais que regulam a sua actividade (SALLAZ, 2009). No entanto, apesar de se constituírem como agentes activos no seu processo laboral, através da instrumentalização dos recursos providenciados pelo mesmo contexto que os subordina, os pagadores de banca, ao criarem a dignidade na subordinação, “normalizam” e “consentem” as relações de dominação e exploração que sobre eles incidem (SHERMAN, 2007).

## A RETIRADA E A HIPERBOLIZAÇÃO DA AGÊNCIA

A presença do consumidor no processo de trabalho alterou, significativamente, o paradigma tradicional das relações laborais (SHERMAN, 2007). Transformado numa instância de controlo adicional, o cliente, efectivamente, implica uma dupla subordinação do trabalhador (SHERMAN, 2007; LEIDNER, 1993; SALLAZ, 2009; CASACA, 2012; MACDONALD; KORCZYNSKI, 2009). Esta é a perspectiva adoptada por H. Lee Barnes (2002, p. 4) na sua análise sobre a cultura de trabalho dos *dealers* em Las Vegas: “apanhados entre a esperança dos jogadores e a vantagem da casa está o *dealer*”<sup>3</sup>. Opinião partilhada por Erwin Goffman (2011, p. 174):

[Os] carteadores de cassinos de Nevada podem começar os seus turnos sabendo que são eles que precisam encarar as intenções duras dos jogadores de ganhar, e ficar friamente no caminho deles bloqueando consistentemente a habilidade, a sorte e as trapaças para não perderem a reputação precária que têm com os gerentes.

No entanto, Leidner (1993) assinala que a presença do cliente, mediando as relações entre trabalhadores e gestores, permite o estabelecimento de alianças temporárias que dinamizam as relações laborais. Em claro contraste com H. Lee Barnes (2002) e Erwin Goffman (2011), esta é a perspectiva adoptada por Jeffrey Sallaz (2009), na sua investigação etnográfica sobre os *dealers* em Las Vegas e Joanesburgo:

Os *dealers* não são mediadores passivos entre os jogadores e a casa. Pelo contrário, eles desempenham um papel activo na determinação dos resultados do jogo e na estruturação da experiência do jogo. [...] Os *dealers* agem de acordo com o seu próprio interesse, não se identificando sistematicamente com a casa ou com os jogadores [...], por vezes aliam-se ao casino para levar à falência um jogador que não gratifica;

por outras, aliam-se a um jogador que gratifica desejando que este ganhe (SALLAZ, 2009, p. 4 e 61).

Estas observações não passam despercebidas aos próprios pagadores de banca dos casinos analisados. Em contexto de entrevista, Maria, pagadora de banca com cerca de 15 anos de experiência profissional, assinala: “nós estamos numa posição muito ingrata, porque nós, enquanto trabalhadores da empresa, queremos que eles percam, mas enquanto pessoas que ganham gratificações [gorjetas], queremos que eles ganhem. [...] Temos sempre que jogar com isto”.

Os pagadores de banca, como outras categorias profissionais de outros sectores de actividade, gerem, minuciosa e contextualmente, as suas alianças com os clientes ou com a empresa de acordo com os seus interesses momentâneos (SALLAZ, 2009; LEIDNER, 1993; SHERMAN, 2007; CASACA, 2012). Ao confrontarem clientes que evidenciam o carácter subordinante da “relação de serviço”, os pagadores aliam-se à empresa, refugiando-se nos seus procedimentos de trabalho e nos automatismos adquiridos no decorrer da sua experiência laboral. Desta forma, protegem-se do erro, ao utilizarem os procedimentos de trabalho como “escudos de protecção” (RAFAELI; SUTTON, 1987) que os desresponsabilizam pelas ocorrências do jogo, e protegem-se do jogador, pelo distanciamento emocional criado e preservado. Por outro lado, os pagadores de banca aliam-se aos jogadores contra a *casa* quando estas relações lhes asseguram benefícios materiais e simbólicos, como gratificações ou *status*. Nestes casos, os trabalhadores contornam os procedimentos internos da empresa e a própria regulamentação do Estado, procurando envolver-se, emocionalmente, no jogo. Estas duas alianças circunstanciais correspondem a duas estratégias performativas: a retirada de agência e a hiperbolização da agência. A primeira não equivale à ausência de agência, porque, tal como a segunda, é uma estratégia performativa, ou seja, ela é deliberadamente operacionalizada pelos pagadores de banca. Eles agenciam, ou performatizam, a sua ausência de agência quando se aliam à casa, remetendo-se ao cumprimento rigoroso dos procedimentos de trabalho, ao respeito minucioso da lei de jogo e à execução mecânica das suas rotinas laborais. Neste processo, desresponsabilizam-se pelos resultados do jogo, evitam o seu envolvimento emocional e preservam a distância em relação aos jogadores. As camadas de gestão nos casinos analisados, tal como observara Sallaz (2009) em relação aos casinos de Las Vegas, tendem a activar, selectivamente, o “panóptico” (FOUCAULT, 1999) organizacional. Ou seja, os pagadores, possuindo, na maior parte das circunstâncias, autonomia no seu processo laboral, são alvos de apertada vigilância e controlo quando, ocasionalmente, elevados valores circulam nas bancas, quando os jogadores se apresentam particularmente irascíveis, ou quando o volume de jogo se intensifica. Nestes casos, a autonomia dos pagadores de banca é, efectivamente, reduzida. No entanto, eles não se remetem à condição

de autómatos. Manter a distância, a formalidade e a impessoalidade no trato, reduzir os diálogos e os contactos visuais com os jogadores, conservar uma expressão facial imperturbável permite, aos pagadores, não apenas reduzir as possibilidades de erro, pelo afunilamento do seu foco sobre o pano de jogo, mas, igualmente, disciplinar os comportamentos dos jogadores. Como assinala Sallaz (2009, p. 56 e 72):

Nestas situações, é tentador negar a agência, porque os jogadores podem tornar-se frustrados e abusivos, gritando e chamando todos os nomes ao *dealer* [...]. Eles procuram obscurecer o seu próprio poder nas mesas, para se desembaraçarem da suspeição por parte dos gestores e da raiva por parte dos jogadores.

Esta postura, assumida pelos pagadores, facilita a transmissão de uma mensagem de segurança, confiança, profissionalismo e autoridade sobre as bancas de jogo e, pela impessoalidade e formalidade no trato, disciplina os jogadores, não dando azo ao pleno desenvolvimento das suas emoções, alegrias e frustrações.

Mas a retirada de agência apresenta ainda uma importante variante, correspondente ao que os *dealers* norte-americanos designam por “*dummy up and deal*” (SALLAZ, 2009; BARNES, 2002; SOLKEY, 1980). A preponderância desta performance estética e emocional no universo social e laboral dos casinos não deve ser negligenciada. Lee Solkey (1980), tendo trabalhado como *dealer* na década de 1970 em Las Vegas, assinala que os trabalhadores eram incentivados a não demonstrar qualquer tipo de emoção nas bancas. O seu relato é elucidativo:

Estava um homem sentado na base central da banca que se agarrou ao peito, gemeu, empalideceu, cambaleou e tombou para o chão. Eu saltei, sem saber o que fazer e o chefe de sala gritou-me: «continua a pagar». [...] O homem estava morto, claro, mas eu nunca perdi o ritmo. Continuei a pagar (SOLKEY, 1980, p. 60).

No entanto, esta performance estética e emocional é reservada para as ocasiões excepcionais em que o jogador faz uso da sua “autoridade de reserva” (SHERMAN, 2007), ou quando o grau de “panóptico” a que o trabalhador está sujeito se intensifica, isto é, quando, circunstancialmente, a “estratégia de controlo” transita para o “despotismo” (BURAWOY, 1985). Esta estratégia mantém as características enunciadas anteriormente, mas com uma diferença fundamental: a retirada de agência, neste caso, não é apenas uma performance instrumentalizada pelo pagador com o objectivo de preservar a sua autoridade sobre a banca de jogo, é, única e exclusivamente, um mecanismo de defesa. Não é uma estratégia instrumental, mas necessária. Não salvaguarda a autoridade do pagador sobre a banca, ao invés, é operacionalizada apenas quando o pagador já perdeu essa autoridade. Como a retirada de agência, neste exemplo, não é contrabalançada pela manutenção de autoridade, o pagador transforma-se, efectivamente, num agente subordinado. No entanto, o pagador

conserva ainda um recurso fundamental: o controlo do ritmo de jogo. Mesmo neste caso extremo de restrição e coacção, o pagador não se encontra, totalmente, destituído de agência. Aliando-se à casa, o pagador joga com as probabilidades que a beneficiam. Aumentando o ritmo de jogo, o pagador executa mais golpes. Se, num golpe, as probabilidades encontram-se já a favor da casa, num maior número de golpes, maiores são as probabilidades de derrota do jogador. Assim, ao acelerar o ritmo de jogo, o pagador procura expulsar o jogador da banca, antecipando a sua derrota e levando-o à falência (SALLAZ, 2009). Estas duas variantes da retirada de agência ocupam uma posição privilegiada nos discursos dos pagadores de banca entrevistados. Segundo os seus testemunhos, a imprevisibilidade do público nos casinos é reforçada pelo ambiente de tensão, pelo carácter potencialmente aditivo do jogo, pelas variações súbitas de humor, pelos elevados valores em circulação e pelo consumo de álcool. Por estes motivos, o seu atendimento deve ser impessoal, distante e formal, diferente, portanto, do tipo de atendimento assente no relacionamento interpessoal, sociabilidade, amabilidade e deferência. De facto, esta também havia sido a minha percepção inicial. No entanto, no decorrer do meu trabalho de campo, observei como a importância desta postura havia sido largamente exagerada. Aliás, alguns entrevistados admitem que o seu serviço é, fundamentalmente, circunstancial, isto é, depende da gestão minuciosa e momentânea das suas ofertas estéticas e emocionais. Atenemos em alguns destes relatos:

Devemos gerir o sorriso, porque sorrir para um jogador que está a perder pode ser considerado uma provocação. [...] Não podemos conversar com os clientes, porque depois existem abusos de confiança, nós não somos amigos deles (José, pagador de banca, 13 anos de experiência profissional).

Não olhar directamente para os jogadores, eles podem levar a mal. [...] Temos que ser inertes, amorfos e o mais diplomáticos possíveis. [...] Não nos podemos soltar muito, temos que fazer uma gestão muito dúbia. [...] Não há um limite objectivo, a gente é que tem que sentir a pessoa, se podemos conversar ou não, se podemos sorrir ou não (Raquel, pagadora de banca, sete anos de experiência profissional).

Nós sabemos que quando há um cliente que está muito contente, há outro que está muito triste, temos que gerir da melhor maneira sem mostrar preferências. [...] Há aqui colegas que estão sempre na conversa e depois, por isso, o jogo corre mal, porque se esquecem dos procedimentos, ou porque tiram cartas que não deviam, pronto, não estão com atenção (Susana, pagadora de banca, 16 anos de experiência profissional).

A melhor forma de abordar o cliente é deixá-lo falar e depois respondo, mas não sustento a conversa. [...] A relação depende do momento do cliente, se ele está a ganhar, se está a perder, se está bem-disposto, se não

está bem-disposto [...]. O funcionário tem que gerir esses momentos. [...] A relação entre trabalhador e cliente não se pode estender muito, são coisas muito pontuais (Belchior, fiscal de banca4, 42 anos de experiência profissional).

Tento não me aproximar muito e não dar muita confiança. [...] Temos que estar sisudos, mas depende sempre dos jogadores (Rui, pagador de banca, 15 anos de experiência profissional).

Tanto estou a falar com alguém do bairro numa mesa, como ao lado estou a falar inglês ou italiano e tenho que tratar as pessoas de forma diferente. Tu com pessoas diferentes, lidas de formas diferentes, nem sempre esse balanço é fácil de se fazer, tem que se tentar encontrar ali o meio-termo. [...] Nós conseguimos estar a divertir-nos em determinadas bancas, conseguimos ser mesmo *entertainers*, mas também há mesas em que estamos de cara fechada (Hugo, pagador de banca, 14 anos de experiência profissional).

A melhor forma de resolver os conflitos é o silêncio, porque de outra forma podemos estar a mandar achas para a fogueira [...]. Claro que não é um silêncio com um sorriso palerma nos dentes, não digo que seja como um velório, mas é comungar um bocado da alegria ou dor do cliente (Alexandre, fiscal de banca, 35 anos de experiência profissional).

Portanto, os trabalhadores devem gerir, cuidadosamente, as suas ofertas estéticas e emocionais. Mas, quando a situação imediata permite atenuar ou subverter a retirada de agência, como se caracteriza o serviço destes profissionais? Nestes contextos, os pagadores tendem a mobilizar a segunda estratégia performativa: a hiperbolização da agência. Esta caracteriza-se pela aliança entre pagadores e jogadores contra o seu inimigo comum: a casa. A cooptação dos clientes permite, aos pagadores, ampliar o seu estatuto profissional, o valor das suas gorjetas e atenuar a monotonia e repetitividade do seu trabalho. Neste contexto, os pagadores investem-se emocionalmente no jogo, distribuem conselhos de estratégia pelos jogadores e reivindicam o “crédito” pelos resultados do jogo (SALLAZ, 2009). As regras dos jogos, os procedimentos de trabalho e a própria lei de jogo são, constantemente, contornados. A performance da hiperbolização da agência depende, em grande medida, da preservação de uma significativa autonomia nas bancas de jogo e, como tal, de uma “estratégia de controlo” “hegemónica” (BURAWOY, 1985) e da inactividade, ou, pelo menos, da mitigada actividade, do aparelho “panóptico”. O serviço, nestes casos, tende a ser mais íntimo, personalizado, familiar e informal e o ritmo de jogo, mais baixo. Como podemos observar, os pagadores de banca distribuem, selectiva e discricionariamente, o seu “trabalho estético e emocional”. O que determina a mobilização e aplicação destas diferentes estratégias performativas é a percepção, momentânea, do seu benefício para o profissional. Mas elas não representam duas formas de agência separadas por fronteiras claras e intransponíveis. Da

mesma forma, elas não são homogénea e coerentemente aplicadas. Por vezes, os pagadores mobilizam as duas estratégias na mesma banca de jogo, mas em momentos diferentes. Noutras circunstâncias, aplicam-nas na mesma banca e em simultâneo, mas diferencialmente consoante os jogadores. Como tal, as ofertas estéticas e emocionais dos pagadores de banca são cuidadosamente geridas. Portanto, a sua utilização depende sempre da luta e negociação entre trabalhadores, gestores e clientes pelo controlo da interação (MACDONALD; KORCZYNSKI, 2009). Depende da agência e do grau de autonomia dos pagadores de banca, das “estratégias de controlo” (“hegemónicas” ou “despóticas”) e da activação do “panóptico” operacionalizados pelos órgãos de gestão dos casinos e, por fim, dos comportamentos dos jogadores. Ou seja, estas estratégias performativas dependem do contexto interactivo e momentâneo das bancas de jogo. As bancas, pela sua disposição espacial, pelos seus procedimentos de trabalho, pela sua dinâmica relacional, pelo seu ritmo de jogo, pelo grau de “panóptico” a que estão sujeitas, pelo encontro de determinados agentes e subjectividades e pelas possibilidades que oferecem para a acção estratégica favorecem ou limitam determinadas possibilidades de acção<sup>5</sup>. Cada banca é, portanto, um “pequeno palco” (BARNES, 2002), detentor da sua própria dinâmica de jogo e contexto interpessoal. Elas funcionam como uma espécie de “teatro” dramático (BARNES, 2002), onde se joga, não apenas dinheiro, mas, igualmente, o “carácter” (GOFFMAN, 2011), a “honra” e o “*status*” (GEERTZ, 1973; SALLAZ, 2008).

A “relação de serviço” implica o encontro, no mesmo espaço físico, de indivíduos que ocupam posições estruturalmente assimétricas. O cliente possui, de facto, o “direito” de consumir e de se apropriar do esforço e da atenção dos trabalhadores (SHERMAN, 2007). No entanto, estes tendem a inverter, temporária e simbolicamente, as hierarquias estabelecidas, constituindo-se como “agentes não subordinados” (SHERMAN, 2007; LAMONT, 2000; PAULES, 1991). Eles, apropriando-se dos recursos colocados à sua disposição pelo contexto jurídico, organizacional e profissional, impõem as suas próprias “hierarquias simbólicas alternativas” (LAMONT, 2000), rejeitam o carácter supostamente servil da sua actividade e conceptualizam-se como uma “força activa” (PAULES, 1991), qualificada, controladora, poderosa e superior (SHERMAN, 2007). Os pagadores, ao operacionalizarem estas duas estratégias performativas, manipulam as interações com os clientes e com os gestores, aliando-se a uns e a outros, conforme as circunstâncias. Como referia Dino, um pagador de banca que, numa noite de trabalho, repousava na sala de convívio: “a banca é o meu palco! Aquilo que eu faço é manipulação psicológica, os clientes perdem, saem de lá a rir e ainda gratificam. Nem percebem o que lhes aconteceu”.



## ROLETA AMERICANA

Em meados de Agosto de 2017, dois meses depois de ter iniciado o meu trabalho de campo, eu estava alocado ao turno da noite (21:00-04:00). O concerto no primeiro piso terminara havia alguns instantes e a sala de jogos estava, particularmente, movimentada. Os jogadores aglomeravam-se em torno do bar e das bancas de jogo. O alvoroço tomava conta da sala e o clamor, formando uma totalidade ininteligível, já não permitia distinções entre *slot machines*, fichas, cartas, diálogos e movimentos de pessoas. Os jogadores, sentados ou em pé, perfilavam-se em redor dos *pits*<sup>6</sup>, formando autênticas barreiras que obstaculizavam a visualização dos panos. O fumo do tabaco alastrava-se por toda a sala, ignorando as ingénuas distinções entre zona de fumadores e de não-fumadores. As *barmaids*, com as suas bandejas, aceleravam o passo, zigzagueando por entre os clientes. Os seguranças, não conseguindo movimentar-se livremente pela sala, posicionavam-se estrategicamente junto aos *pits*, procurando um ângulo de visão privilegiado e desimpedido sobre as bancas. Eu aproveitava um esporádico momento de repouso para observar as dinâmicas de jogo na roleta americana, mas não conseguia perscrutar o seu *layout*.

Figura 1 – *Layout* da roleta americana.



Fonte: [www.google.pt](http://www.google.pt).

Os jogadores cercavam as bancas, ombreando pela oportunidade de colocar as suas fichas nos panos. Alguns, mais tímidos, apostavam uma ou outra ficha nas casas exteriores: cores (encarnado ou preto); par-ímpar; dúzias (1-12, 13-24; 25-36); baixo-alto (1-18, 19-36); e colunas. Faziam a sua aposta e recuavam, aguardando o término do golpe. Outros, mais afoitos, distribuíam as suas fichas pelos seus números predilectos, saltando, numa azáfama, de roleta em roleta: “este gajo não dá nada, vou para esta”. Ali chegados, repetiam a rotina anterior: fitavam, ansiosamente, o marcador digital que assinalava os resultados dos golpes precedentes e colocavam algumas fichas no layout. Apenas regressavam à banca para o apuramento do golpe, quando a bola já perdia velocidade e se precipitava sobre o prato giratório. Aproximei-me, com dificuldades, de uma roleta, procurando um ângulo de visão mais desimpedido. Atrás da banca, um jovem pagador, de expressão concentrada e movimentos céleres, isolava, com as mãos, as apostas vencedoras. De seguida, retirava as fichas perdedoras do *layout*.



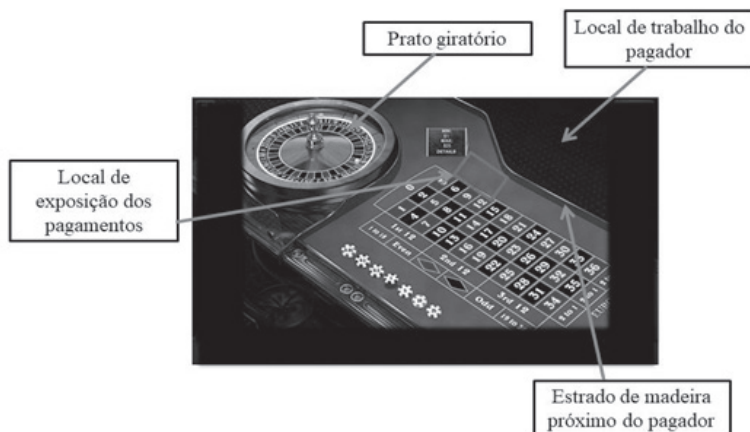
**Figura 2** – Limpeza do pano: isolar a aposta vencedora.



Fonte: [www.youtube.pt](http://www.youtube.pt).

Não sorria, mantinha-se silencioso e afunilava o seu olhar sobre o pano. A sua postura era formal e elegante: costas direitas, pernas ligeiramente afastadas, movimentos seguros e expressões graves. Apenas suspendia a sua visão de túnel sobre o pano quando era abordado por um jogador, momento em que respondia formal e cordialmente. No entanto, não prolongava, desnecessariamente, os diálogos, respondendo sucinta e laconicamente. Recolhidas as fichas e realizados os pagamentos, o pagador deslocava-se, lateralmente, até ao centro da mesa. Neste movimento, não se afastava um milímetro do estrado da banca e mantinham as suas mãos visíveis sobre o pano. Um cliente, forçando a sua passagem pelo aglomerado de jogadores, lançou, rispidamente, uma ficha de 500€ na direcção do pagador. A ficha resvalou contra o estrado da roleta, mas o cliente não ergueu o olhar para o profissional à sua frente. O pagador perscrutou, brevemente, os jogadores, procurando, pela trajectória da ficha, o seu proprietário. O jogador abriu a mão, sinalizando o valor das fichas com que pretendia jogar: 5€. O pagador voltou a afunilar o seu olhar sobre o pano, limpou as mãos<sup>7</sup>, pegou na ficha com a mão de fora<sup>8</sup> e colocou-a no local de exposição dos pagamentos. De seguida, iniciou a conversão dos 500€ em fichas de 5€.

**Figura 3** – Roleta americana.



Fonte: [www.google.pt](http://www.google.pt).

Nesse instante, um novo jogador acercou-se da banca. Quando, finalmente, alcançou o pano, estendeu o braço para o pagador, mas não lhe dirigiu a palavra. Da sua mão, pendia um conjunto de notas de 20€. Quando percebeu a intenção do cliente, o pagador, ainda a converter o troco anterior, balançou ligeiramente a cabeça de um lado para o outro e, com o indicador, apontou para o pano. O jogador, em conversa animada com outros clientes, não se apercebeu da indicação. O pagador fixou, por momentos, o olhar no cliente, mas não se intrometeu no diálogo. Aguardou, serenamente, o contacto visual. Quando, finalmente, o cliente pousou o olhar no pagador, este repetiu o gesto com o indicador, afirmando: “tem que pôr o dinheiro no pano”. O jogador lançou as notas para a mesa e o pagador interrompeu a sua tarefa, limpou as mãos e colocou o conjunto de notas nas proximidades do prato giratório. De seguida, regressou à conversão do primeiro cliente. Um novo jogador, surgindo de uma roleta contígua, fitou o marcador digital, pousou a sua cerveja no estrado da roleta e atirou uma ficha de 100€ para o pano. Mais uma vez, o pagador interrompeu a sua tarefa e ergueu o olhar na direcção da trajectória da ficha. Quando encontrou o seu proprietário, o pagador, pacientemente, voltou a limpar as mãos e, com a mão de fora, colocou a nova ficha perto do conjunto de notas de 20€. Regressou, por fim, à primeira conversão, manuseando as fichas com a mão de dentro. Concluído o procedimento, o pagador voltou a limpar as mãos e, com a mão de fora, entregou as fichas ao cliente. O profissional regressou, lateralmente, ao prato giratório, limpou, novamente, as mãos e colocou, horizontal e sequencialmente, as notas de 20€ no local destinado à elaboração dos pagamentos. Questionou o jogador sobre o valor pretendido das fichas e executou o procedimento com celeridade e destreza. Recebendo as fichas convertidas, o cliente começou, imediatamente, a distribuí-las pelo *layout*. Os restantes jogadores acompanhavam-no, debruçando-se sobre a mesa e acotovelando-se para alcançar as diversas casas de aposta. Quando o pagador concluiu a conversão do último cliente, já o pano estava intensamente povoado de fichas. Estacou no centro da banca e colocou as mãos visíveis em cima do pano, aguardando que os jogadores terminassem os seus frenéticos movimentos. De cabeça mergulhada no *layout*, o pagador perscrutava, minuciosamente, não a cara dos jogadores, mas o movimento das suas mãos e das suas fichas. Questionou um cliente sobre a sua intenção de aposta: “isto é quadro ou cavalo?”<sup>9</sup>. Por momentos, levantou o olhar para o jogador, mas quando arrancou a resposta pretendida, inclinou novamente a cabeça sobre o pano. As fichas acumulavam-se desordenadamente nas várias casas de aposta, colorindo o pano com as suas diferentes tonalidades. Algumas formavam pequenos montes, enquanto outras se isolavam em casas menos concorridas. Os olhos do pagador percorreram, por diversas vezes, o pano de uma extremidade à outra, procurando possíveis apostas inválidas e a potencial inobservância dos máximos e mínimos

da banca. De seguida, encaminhou-se, lateralmente, até ao prato giratório, enquanto os jogadores prosseguiam a sua indecifrável dança de mãos e de fichas. Quando alcançou o prato, o olhar do pagador abandonou, temporariamente, o pano. Com a mão de dentro, lançou a bola. Esta saiu disparada a grande velocidade, girando no sentido contrário ao do prato. O pagador retornou ao centro da mesa, endireitou as costas, colocou as mãos abertas em cima do pano e inclinou a cabeça sobre o *layout*. Os jogadores ainda faziam as suas apostas, precipitando-se, enérgica e urgentemente, sobre o pano. Sem desviar os olhos da banca e apenas pelo atenuar do seu rumor, o pagador apercebeu-se que a bola perdera velocidade. Nesse instante, anunciou: “jogo feito, nada mais”. Os jogadores interromperam, abruptamente, os seus movimentos e afastaram-se do *layout*. Este era o momento da decisão e o pagador deveria observar o pano na sua totalidade, garantindo que não se efectuavam apostas posteriores ao apuramento do resultado. O pagador observava, atentamente, as fichas nas casas de aposta e as mãos dos jogadores nas suas proximidades. A bola tombou, finalmente, sobre o prato, imobilizando-se no número 21. Os jogadores, depois do silêncio expectante que antecedeu o apuramento do golpe, exteriorizavam ostensivamente as suas emoções. Alguns, nitidamente embevecidos, vociferavam: “eu não disse que ia calhar na segunda dúzia?”. Outros afastavam-se pesados, soltando alguns impropérios sem destinatário concreto: “foda-se, só me roubam”. Nesse instante, o pagador levantou ligeiramente a cabeça para o prato e anunciou o resultado que os jogadores já conheciam: “vinte e um encarnado, *twenty-one red*”. A sua postura e expressão facial permaneceram imperturbáveis. O pagador limpou as mãos e, com a mão de fora, colocou a *dolly* no número vencedor.

**Figura 4** – O pagador coloca a *dolly* no número vencedor.



Fonte: [www.google.pt](http://www.google.pt).

Deslocando-se em paralelo e contra o estrado da roleta, o pagador procedeu à limpeza do *layout*, isolando a ficha vencedora e retirando as

fichas perdedoras. Posteriormente, regressou ao número 21. Respeitando, rigorosamente, a ordem de pagamentos estabelecida por lei, calculou o valor de cada uma das apostas interiores.

**Figura 5** – Ordem de pagamentos na roleta americana: linhas (1 e 2), ruas (3), quadros (4, 5, 6 e 7), cavalos (8, 9, 10 e 11) e plenos (12).



Fonte: [www.google.pt](http://www.google.pt).

De feições inalteráveis, o pagador não perdeu muito tempo a calcular o valor das apostas vencedoras. Apenas alguns segundos depois, começou a elaborar o primeiro pagamento, manuseando as fichas com a mão de dentro. Compôs o prémio e anunciou, em voz alta, o seu valor. O fiscal de banca, no alto da sua cadeira, acenou em concordância, autorizando o pagamento. De seguida, o pagador empurrou as fichas para o cliente. O jogador, recebendo o prémio, agradeceu. O pagador, pela primeira vez, sorriu, retornando, de imediato, ao número 21 para calcular o valor das restantes apostas.

A performance estética e emocional dos pagadores de banca numa roleta americana e, particularmente, em noites de grande movimento parecem adequar-se às afirmações de H. Lee Barnes (2002, p. 2-4): “não há um único movimento desperdiçado [...]. Se o *dealer* parece um robô, há uma boa razão para isso [...]. Qualquer *dealer* [...] admite que o seu trabalho é como um trabalho de fábrica excepto pelo elemento humano”. Jeffrey Sallaz (2009, p. 29), apesar de criticar esta perspectiva, também admite: “a acção nos casinos encontra-se [...] rigidamente *standardizada* por procedimentos organizacionais”. O atendimento do pagador parece corresponder à austeridade que o seu *smoking* anuncia, ajustando-se ao espaço objectivo dos casinos: à sua histórica masculinidade elitista, assente na formalidade e seriedade performativas; à sua selectividade e exclusivismo, que favorecem a manutenção da distância e da impessoalidade; à sua apertada regulamentação, que constrange os movimentos, os gestos e as palavras do pagador; e às suas “estratégias de controlo” e “regimes de produção”, derivados de um “despotismo” e “panóptico”, selectivamente, activados. Não obstante as ligações estruturais

das micro-interacções, este tipo de serviço não é generalizável, porque, como mencionado anteriormente, o “trabalho estético e emocional” dos pagadores diverge consoante o contexto interactivo da banca de jogo. Desta forma, o atendimento observado em cima tende a ser performatizado no contexto específico da roleta americana. A roleta é o jogo mais popular dos casinos portugueses. Habitualmente, o seu volume e intensidade de jogo são elevados, conduzindo a uma activação mais frequente do “despotismo” e do “panóptico” organizacionais. Estas circunstâncias favorecem uma performance estética e emocional mais formal, distante e impessoal. Simultaneamente, as roletas americanas não disponibilizam lugares sentados, quer para jogadores, quer para trabalhadores. O movimento nestas bancas é ininterrupto e, frequentemente, os jogadores apostam em várias roletas em simultâneo. Por outro lado, a dimensão e complexidade do *layout* obrigam o pagador a concentrar-se, quase exclusivamente, sobre o pano. Ele deve estar atento: às inúmeras possibilidades de aposta (pleno, cavalo, quadro, linha, rua e apostas exteriores); às apostas inválidas; aos máximos e mínimos da banca; a actos de natureza ilícita; ao número de jogadores na mesa<sup>10</sup>; à cor e ao valor das fichas de cada jogador; e ao cálculo das apostas vencedoras. Os rígidos procedimentos de trabalho na roleta reforçam o elevado grau de disciplina e concentração a que o pagador se encontra sujeito. Ele é obrigado: a limpar as mãos sempre que manuseia valores monetários; a não se afastar do estrado da roleta; a conservar as costas direitas e as mãos visíveis sobre o pano; a realizar conversões e pagamentos com a mão de dentro; e a empurrar as fichas para o jogador com a mão de fora. Por fim, a roleta é um jogo caracterizado pelo elevado grau de aleatoriedade dos seus resultados, oferecendo poucas oportunidades para a acção estratégica. Desta forma, salvo raras excepções, o pagador e os jogadores tendem a não evidenciar a sua agência na banca e a não reivindicar o crédito pelos resultados do jogo. Por estes motivos, a roleta americana permite analisar, em maior profundidade, a performance da retirada de agência.

O contexto da roleta limita, significativamente, as micro-interacções entre trabalhadores e jogadores, evitando a personalização e favorecendo a impessoalidade, a distância, a austeridade e a formalidade relacional. No entanto, o contexto que limita as micro-interacções é, igualmente, o contexto que os trabalhadores convertem em recurso, instrumentalizando-o e manipulando-o para seu próprio benefício. A retirada de agência não é a ausência de agência, ao invés, é uma estratégia deliberadamente performatizada. Esta estratégia permite, em primeiro lugar, reduzir, substancialmente, as possibilidades de erro. Num contexto de grande mobilidade e agitação, o pagador, ao concentrar-se, exclusivamente, no pano imóvel à sua frente, descomplexifica o seu próprio trabalho. Em detrimento de uma atenção multi-focalizada, dispersa pela sala de jogos e pelos jogadores que por ela deambulam, o paga-

dor debruça-se sobre o seu *layout*. A sala, neste contexto, é apenas uma imagem de fundo, desfocada e imperceptível. O pano, em contrapartida, aparece em alta definição. Todos os pormenores são observados detalhada e minuciosamente. Para fazer sentido da anarquia de movimentos e de sons, do excesso desordenado de estímulos que, permanentemente, interpelam o pagador, este operacionaliza uma atitude semelhante à do “*blasé*” de George Simmel (1973). Ou seja, o pagador absorve, selectivamente, esses estímulos. Absorver tudo seria comprometer o seu trabalho. Concentrar-se no pano, desconsiderando o restante movimento da sala, permite-lhe salvaguardar a sua performance laboral, isto é, o cumprimento rigoroso dos procedimentos de trabalho e das regras do jogo, o cálculo das apostas, a observância dos máximos e mínimos da banca, as apostas inválidas e os possíveis actos de natureza ilícita. Portanto, o pagador não responde a todos os estímulos da sala de jogos, mas apenas aos que à sua banca dizem respeito. Em particular, o pagador acompanha, atentamente, o movimento das fichas e das mãos dos jogadores no *layout*. De cabeça inclinada sobre o pano, o pagador apenas circunstancialmente levanta os olhos para os jogadores. No decorrer do jogo, as suas caras confundem-se e misturam-se. Os jogadores aparecem, maioritariamente, na sua visão periférica. Quando um jogador lança uma ficha sobre o pano, o pagador analisa a sua trajectória para descobrir o seu proprietário. É, neste momento, que o pagador perscruta o jogador e lhe associa uma cor. As fichas, com as suas diferentes tonalidades, representam os jogadores na banca. Desta forma, o jogador pode ausentar-se e movimentar-se ininterruptamente. O pagador não lhe segue os passos, nem o procura pela sala. Os jogadores movimentam-se, erráticamente, pelo casino, mas as fichas apenas se deslocam, previsivelmente, sobre o pano. Desta forma, o pagador, para controlar o pano, não precisa de controlar os jogadores, mas controlar os movimentos das suas mãos e das suas fichas no *layout*. Mas esta performance laboral serve ainda dois outros propósitos. Em primeiro lugar, refugiando-se no cumprimento rigoroso dos procedimentos de trabalho, os pagadores neutralizam os efeitos invasivos do “panóptico” e do “despotismo” organizacionais, desresponsabilizando-se pelas ocorrências do jogo. Em segundo lugar, ao afunilar o seu olhar sobre o pano e ao focalizar a sua atenção sobre os procedimentos de trabalho, o pagador salvaguarda a sua autoridade sobre a banca de jogo. Apresentando um semblante grave e imperturbável, reduzindo os diálogos ao máximo, executando rigorosa e correctamente as suas tarefas, preservando uma atitude confiante, não hesitante e segura, o pagador sinaliza uma postura de sobriedade, profissionalismo, competência e autoridade. Controlar a banca, num contexto de grande alvoroço, não exige apenas concentração, mas a adopção de uma postura que, pela distância, impessoalidade e formalidade relacional, condicione e discipline os comportamentos dos jogadores. A adopção de uma postura que reforce, junto desses jogadores, a sua incorruptibilidade na



banca e a impossibilidade do seu erro. Assim, os pagadores de banca, ao performatizarem esta retirada de agência, aliam-se à casa, aos seus procedimentos de trabalho e à lei de jogo, protegendo-se de eventuais erros e da imprevisibilidade dos próprios jogadores. Mas esta performance laboral permite ainda, aos pagadores, conceptualizarem-se como “agentes não subordinados”, qualificados, competentes, autoritários e controladores. Permite que os pagadores convertam, temporária e simbolicamente, a sua subordinação estrutural em superioridade interactiva, configurando-se como uma “força activa” e em controlo do seu processo laboral.

Como referido anteriormente, a performance estética e emocional aqui retratada ajusta-se à roleta americana e a um elevado volume de jogo. Portanto, em noites de fraco movimento, o serviço dos pagadores de banca numa roleta americana tende a ser, substancialmente, diferente. Mas este serviço pode ainda divergir consoante as subjectividades dos agentes envolvidos (trabalhadores e jogadores). Nas mesmas circunstâncias anteriormente detalhadas, um pagador mais experiente e extrovertido certamente providenciaria um serviço mais personalizado. Da mesma forma, a presença de um jogador habitual na banca influenciaria, decisivamente, o atendimento do pagador. No entanto, estas formas de atendimento na roleta constituem a excepção, não a regra. Algo muito diferente acontece no *blackjack*.

## **BLACKJACK**

Nos casinos, o turno da tarde (14:00-21:00) é sempre mais calmo. Num dia soalheiro de inícios de setembro, a sala de jogos estava, praticamente, vazia. No *pit* dos jogos carteados, estavam apenas duas bancas abertas: a do póquer e a do *blackjack*. Os pagadores, sentados nas suas respectivas cadeiras, conversavam descontraidamente. Ao fim de alguns minutos, aproximou-se o primeiro cliente do dia. O pagador recebeu, cordialmente, o jogador, dando-lhe as boas-vindas com um largo sorriso nos lábios. Momentos depois, sentou-se um segundo jogador na extremidade oposta da mesa. Acendeu um cigarro e expeliu o fumo na direcção do pagador. A reduzida dimensão da banca não oferece nenhuma distância de segurança. Por outro lado, pela proximidade e imobilidade dos clientes, o *blackjack* permite, aos trabalhadores, uma gestão diferente das suas ofertas estéticas e emocionais. O jogador, ao contrário do que sucede na roleta, não se dispersa pelo espaço. Desta forma, o pagador consegue analisar a sua fisionomia, o seu humor, as suas feições e a sua postura. Se a roleta promove a impessoalidade e a formalidade no atendimento, o afunilamento no pano e nos procedimentos de trabalho, o *blackjack* favorece uma maior personalização da interacção, particularmente, quando o volume de jogo é reduzido. No *blackjack*, os jogadores tendem a apostar valores mais baixos e a permanecer durante mais tempo na banca. Normalmente, o jogo



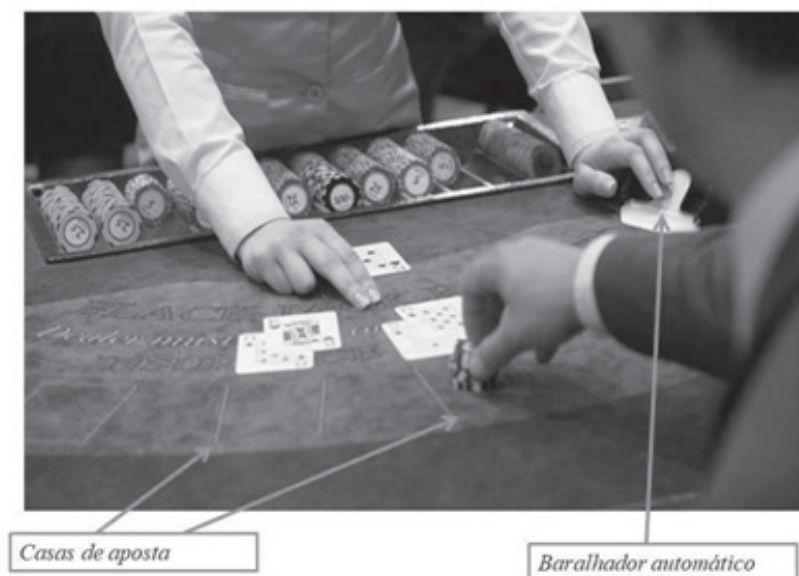
decorre a um ritmo mais lento, sendo menos propenso a variações súbitas de humor. A azáfama, a agitação e o frenesim são excepcionais. Assim, as interações são mais frequentes e a intimidade relacional maior. Isto não significa que a relação entre trabalhadores e jogadores seja, necessariamente, mais amistosa. Muito pelo contrário, é, precisamente, porque o *blackjack* providencia um contexto material e interactivo mais íntimo que os confrontos entre os agentes tendem a ocorrer com maior frequência. H. Lee Barnes (2002) partilha da mesma opinião:

Um jogador de *blackjack* pode, literalmente, empatar um *dealer* durante horas. [...] Aqui a interação é mais pessoal, e normalmente o *dealer* é tomado como responsável pelos resultados do jogo. As confrontações são mais frequentes [...]. Normalmente, os jogadores esperam ser entretidos [...]. O ritmo do jogo e a reduzida dimensão da mesa criam uma espécie de intimidade (BARNES, 2002, p. 45).

Da mesma forma, o *blackjack* tende a libertar os pagadores dos rígidos procedimentos de trabalho que monopolizam a performance laboral na roleta americana. Nesta banca, o pagador controla mais facilmente o pano e o cálculo dos prémios é menos complexo<sup>11</sup>. O *blackjack* também permite, ao pagador, um controlo mais rigoroso do ritmo de jogo. Pertinentemente, H. Lee Barnes (2020, p. 2) assinalava a este respeito: “a arte do *dealer* não é a arte de Houdini, mas a arte do movimento”. Novamente em oposição à roleta, a sorte e o azar no *blackjack* são, frequentemente, mediados por considerações estratégicas (SALLAZ, 2009). Desta forma, tanto o jogador, quanto o pagador procuram, regularmente, ostentar a sua capacidade de agência, reivindicando o crédito pelos resultados do jogo (SALLAZ, 2009).

O segundo jogador colocou uma ficha de 5€ na sua casa de aposta e o pagador anunciou: “jogo feito, nada mais”.

**Figura 6 – Blackjack.**



Fonte: [www.google.pt](http://www.google.pt).

De seguida, o pagador distribuiu as cartas: duas para cada jogador e duas para a casa. Finalizado o procedimento, o pagador constatou que tinha, diante de si, um rei. A segunda carta da casa estava virada para baixo, ocultando a sua face. No entanto, para os jogadores experimentados, essa carta vale sempre 10. É neste contexto que se evidenciam as possibilidades de acção estratégica no *blackjack*. O objectivo do jogo, tal como o nome indica, é fazer *blackjack*, ou seja, obter 21 com apenas duas cartas<sup>12</sup>. No entanto, nem sempre é possível alcançar este resultado. Em alternativa, os jogadores e a casa procuram aproximar-se do 21, mediante uma combinação de cartas adicionais. Se a casa ou os jogadores ultrapassarem esse valor, rebentam. Os jogadores têm a liberdade de decidir, em qualquer momento do jogo, se pretendem receber mais cartas, desistir ou ficar<sup>13</sup>. Por sua vez, o pagador, representando a casa, não toma qualquer decisão. Alcançando um valor igual ou superior a 17, a casa fica. Os jogadores ganham quando, não ultrapassando o número 21, possuem um valor superior ao da casa. Mas porque vale sempre 10 a carta da casa que permanece oculta durante o golpe? O *blackjack*, nos casinos, é jogado com quatro ou seis baralhos de 52 cartas. A grandeza das cartas corresponde ao seu valor facial, mas as figuras (rei, dama e valete) valem sempre 10. Desta forma, cada baralho de *blackjack* é constituído por 16 cartas que equivalem a 10 (4 reis, 4 valetes, 4 damas e 4 10) e 4 cartas de cada restante valor (4 dois, 4 três, 4 cincos, etc.). Tal significa que, em cada mão, existe sempre maior probabilidade de sair uma figura (ou um 10). Por este motivo, os jogadores habituais de *blackjack* costumam partir do pressuposto que a carta oculta da banca vale 10. Se a casa tem, por exemplo, um 5, o jogador conclui: “15”. Se a casa tem um 9, o jogador infere: “19”. Esta dedução é extremamente relevante porque, no *blackjack*, o jogador orienta as suas acções, não apenas de acordo com o valor das suas cartas, mas, mais importante, consoante o valor das cartas da banca. Imaginemos que o jogador tem duas cartas no valor global de 13. Habitualmente, o jogador pediria mais uma carta. No entanto, se a casa tiver, por exemplo, um 6, o jogador especula imediatamente: “16”. Tal significa que a casa é obrigada a receber mais uma carta e, nesse contexto, existem elevadas probabilidades de rebentar, porque qualquer carta de valor igual ou superior a 6 (6, 7, 8, 9, 10 e figuras) conduzem a este desfecho. Assim, mesmo que o jogador possua duas cartas de baixo valor, provavelmente, não irá pedir mais cartas. Se, pelo contrário, a casa tiver um 7 (que, para o jogador, significa “17”), o jogador dificilmente ficará satisfeito com um 13. Neste caso, ele tentará, pelo menos, alcançar o valor especulado da banca. Portanto, o *blackjack* é um jogo que envolve estratégia, favorecendo diferentes dinâmicas interpessoais entre pagador e jogador, nomeadamente, ao facilitar o seu mútuo investimento subjectivo no jogo.

No presente caso, no entanto, a casa possuía um rei. Ou seja, para os dois jogadores sentados à banca, a casa tinha “20”. O primeiro jogador

perscrutava, atentamente, as suas cartas: uma dama e um três (13). Por sua vez, o segundo jogador, ao observar a sua mão, soltou um longo e sonoro suspiro: um seis e um nove (15). Nenhum dos dois parecia satisfeito com o seu jogo e o primeiro jogador expressou a sua insatisfação: “começamos bem, ó amigo”. O pagador sorriu empaticamente, justificando-se: “ainda agora começámos, vamos com calma”. Gesticulando, o jogador pediu mais uma carta. O pagador retirou uma carta do baralhador e pousou-a em frente do cliente. A nova carta, um valete, elevou o seu total para 23: o jogador rebentou. Resignado, encolheu levemente os ombros, recostou-se na cadeira e cruzou os braços ao peito, aguardando o desfecho do golpe. Metódica e dramaticamente, o pagador contraiu as suas expressões faciais, franziu o sobrolho, comprimiu os lábios e balançou ligeiramente a cabeça de um lado para o outro, solidarizando-se com o jogador. Simultaneamente, recolheu as suas fichas e cartas, excluindo-o, formalmente, do jogo. Quando finalizou a tarefa, encolheu os ombros e ergueu as mãos para o alto, performatizando a sua impotência perante as regras do jogo e os procedimentos de trabalho. Naturalmente, esta performance contraditória, em que o pagador procura solidarizar-se com o jogador, ao mesmo tempo que cumpre, rigorosamente, os seus procedimentos de trabalho, é objecto de uma complexa gestão estética e emocional.

O pagador, ainda antes de se dirigir ao segundo jogador, vaticinou: “compenso no próximo”. Desta forma, o profissional, aliando-se ao jogador contra a casa, hiperboliza a sua agência na banca, assumindo as responsabilidades pelas ocorrências do jogo. O segundo jogador, de cotovelos apoiados no pano, decide ficar. O pagador, aprovando a decisão, reiterou: “boa escolha”. De seguida, o pagador revelou a carta oculta da banca: um oito. A casa possuía agora 18 e, como tal, ficava. A casa, não tendo ultrapassado o número 21, foi quem mais dele se aproximou. Desta forma, o pagador deu o golpe por concluído, iniciando a limpeza do pano. Os jogadores estabeleceram contacto visual pela primeira vez, trocando um sorriso sarcástico. O pagador, observando o descontentamento dos jogadores, intrometeu-se: “não havia nada a fazer, se tivesse pedido carta tinha rebentado”. De súbito, o pagador, procurando cooptar os jogadores à sua frente, retira a sua agência: desresponsabiliza-se das ocorrências do jogo e desculpa-se pela aleatoriedade dos resultados. Mas, logo de imediato, a situação volta a inverter-se. O primeiro jogador afirmou: “vá, agora tem que dar melhor jogo”. Desembaraçadamente, o pagador retorquiu: “vamos ver o que consigo fazer”. Nesse momento, enquanto distribuía as primeiras cartas dos jogadores, o pagador ergueu o olhar na minha direcção e piscou-me o olho. Distribuídas as cartas, o primeiro jogador solicitou: “mais uma”. O pagador, no entanto, não retirou uma nova carta. Ao invés, questionou: “tem a certeza?”. O jogador inclinou-se para a frente e fitou o pagador. Este, imperturbável, manteve a sua postura, aguardando, silenciosamente, pela resposta. O jogador

observou novamente as suas cartas: uma figura e um 4 (14). De seguida, perscrutou o 5 da casa, afirmando: “você tem 5, vai fazer 15”. O pagador contraiu os ombros e insistiu: “eu não posso dizer mais nada, mas já o estou a ajudar”. Ao facultar conselhos de estratégia aos jogadores, o pagador contorna, deliberadamente, os procedimentos internos e a própria lei de jogo. O primeiro jogador, no entanto, permanecia indeciso. Nesse instante, o segundo jogador interveio: “se a banca tem 5 e você 14, mais vale não pedir carta. A banca com 15 tem que tirar mais uma”. O pagador acenou em concordância, mas manteve-se silencioso. Finalmente, o primeiro jogador decidiu aceitar as sugestões e ficou. O segundo jogador, porque tinha 9, não corria o risco de rebentar. Assim, o pagador retirou uma nova carta do baralhador: um ás<sup>14</sup>. O segundo jogador, possuindo agora três cartas no valor somado de 20, optava por ficar. No entanto, o primeiro jogador não parecia satisfeito: “tirou-me o ás”. O pagador interrompeu, imediatamente, o diálogo entre os jogadores: “ficava com 15, não lhe adiantava muito”.

O pagador gere o seu trabalho estético e emocional de acordo com o ambiente social na banca, ora moderando as disputas, ora aconselhando um determinado jogador, ora hiperbolizando a sua agência (“tem a certeza?”), ora retirando-a (“não lhe adiantava muito”). De seguida, o pagador revelou a carta da banca: um 10. A *casa* tinha agora 15 e o pagador era obrigado a retirar uma terceira carta: um 7. Perfazendo um total de 22, a casa rebentou. Os jogadores regozijavam e o pagador, simultaneamente condescendente e conciliador, reiterava: “estão a ver? Ficou tudo bem”. De seguida, pagou os prémios dos jogadores, questionando: “então, dei um bom jogo ou não?”. O primeiro jogador, agora com um largo sorriso nos lábios, replicou: “continue assim que está a trabalhar bem”. Mais uma vez, o pagador hiperboliza a sua agência na banca, reivindicando o crédito pelos resultados do jogo. Se os jogadores perdessem, o pagador, muito provavelmente, desculpar-se-ia pela aleatoriedade dos resultados, retirando a sua agência. Assim, a hiperbolização e a retirada de agência são aplicadas numa mesma banca e sobre os mesmos jogadores, de acordo com as circunstâncias imediatas.

No entanto, tal como na roleta, este trabalho estético e emocional não é passível de generalização. Aliás, o *blackjack*, ao favorecer a proximidade e intimidade relacional, permite observar uma maior diversidade de estratégias performativas. Nomeadamente, como vimos no exemplo em cima, a aplicação quase simultânea da hiperbolização e da retirada de agência. Mas, em determinadas circunstâncias, o atendimento dos pagadores numa banca de *blackjack* aproxima-se do serviço habitualmente prestado numa roleta americana. De um atendimento cordial, familiar e, por vezes, informal, o serviço dos pagadores de banca transita para a formalidade, impessoalidade e austeridade características da roleta. Esta transição ocorre, quando, por exemplo, o volume de jogo é elevado. No entanto, preservar uma postura impessoal e austera no

*blackjack* não é tarefa fácil, porque esta banca coloca, à disposição dos trabalhadores, diferentes possibilidades de acção. Se a roleta, pela aleatoriedade dos seus resultados, pela distância física que estabelece entre clientes e trabalhadores e pelo movimento ininterrupto dos jogadores, permite a adopção de uma postura impessoal e autoritária, o *blackjack*, ao oferecer possibilidades de acção estratégica, ao fomentar a proximidade física entre clientes e trabalhadores e ao favorecer a imobilidade e a longa permanência dos jogadores, dificulta esta performance estética e emocional. Porque o *blackjack* promove a prestação de um serviço mais personalizado, também mais personalizados se tornam os conflitos entre trabalhadores e jogadores. Desta forma, os pagadores, quando confrontados com jogadores particularmente irascíveis, devem gerir, minuciosa e selectivamente, esses conflitos.

Dado que os conflitos entre trabalhadores e jogadores são mais frequentes no *blackjack*, também é nesta banca que observamos, com maior assiduidade, a estratégia performativa do *dummy up and deal*. Em finais de Julho de 2017, numa tranquila noite de trabalho, eu conversava descontraidamente com um colega na sala VIP. Não havia jogo nas roletas e apenas um jogador, de grande porte, se debruçava sobre o pano do *blackjack*. Do outro lado da banca, o pagador e o fiscal estavam tensos, os seus músculos retesados, os seus semblantes graves e os seus olhares afunilados sobre as cartas. Jogava-se pouco, mas intensamente e o silêncio na banca era ensurdecedor. Eu aproximei-me lentamente, para observar a acção de perto. O fiscal, entretanto, já havia abandonado a sua cadeira elevada, posicionando-se ao lado do pagador, atento a todos os seus movimentos. Inclinando-se para a frente, o fiscal parecia preparado para qualquer eventualidade. O jogador estava, nitidamente, frustrado. Apostava somas elevadas em todos os golpes e, invariavelmente, perdia. Embora não proferisse qualquer palavra, suspirava e gesticulava violentamente quando o resultado era apurado. Cerrava o punho e acometia-o contra a banca. As suas pernas, espriadas sob a mesa, balançavam nervosamente. Não levantava os olhos do pano, apenas indicava, com as mãos, se pretendia mais cartas, ou se ficava. Nunca desistia. A cada golpe, a tensão acumulava-se, aproximando-se, vertiginosamente, de um ponto limite. O pagador, atrás da banca, suave profusamente. Estava concentrado no pano e nos procedimentos de trabalho, performatizando-os com grande celeridade. O “panóptico” e o “despotismo” estavam activados, obrigando o pagador a cumprir rigorosamente todas as prescrições legais e organizacionais. Tal como o jogador, os seus olhos não desviavam o pano e permanecia silencioso. A cada golpe, o pagador acelerava o ritmo de jogo. Distribuía as cartas e, apurado o resultado, recolhia-as sem hesitação, em gestos contínuos, fluidos e instantâneos. Ingenualmente, ao verificar que as cadeiras se encontravam desordenadas, aproximei-me da banca. Comecei pela cadeira mais distante do jogador, alinhando-a ao formato semicircular da mesa. Quando repeti o proce-

dimento na cadeira contígua à do jogador, este, num movimento súbito e agressivo, lançou o seu punho contra o assento da cadeira. Perplexo, fitei o jogador, mas este continuava vidrado no pano. Deduzi que havia sido uma infeliz coincidência, isto é, que o jogador apenas exteriorizara a sua frustração pelo jogo no mesmo instante em que eu ajeitava a cadeira. Como tal, repeti o procedimento, mas o jogador voltou a esmurrar a cadeira, vociferando: “não mexa na puta da cadeira, a cadeira está a fazer-lhe mal? Eu quero a cadeira aqui, não volte a mexer na cadeira”. Instalou-se, imediatamente, um silêncio sepulcral na sala VIP. O chefe, a observar à distância, deu um passo em frente, mas resolveu não intervir. Os restantes pagadores, fiscais de banca e *barmaids* que se encontravam na sala observavam atónitos. Enquanto me afastava cautelosamente, o fiscal de banca, de olhar e semblante carregados, abanou levemente a cabeça e mexeu os lábios, murmurando: “deixa”. O chefe, à minha passagem, reconfortou-me com um ligeiro toque no ombro. O pagador, por outro lado, não esboçou qualquer reacção. Continuou a dar cartas, não desviou os olhos do pano e permaneceu imperturbável e silencioso. Esta retirada de agência, assemelhando-se ao *dummy up and deal* norte-americano, é performatizada quando o pagador já perdeu toda a sua autoridade na banca de jogo, quando o jogador faz uso da sua “autoridade de reserva” e quando o “despotismo” e o “panóptico” organizacionais incidem sobre ele. Através desta postura, o pagador protege-se do erro e do jogador, mas, ao contrário da retirada de agência que observámos anteriormente, não salvaguarda a sua autoridade na banca. Efectivamente, ele alia-se à casa contra o jogador, rejeita a responsabilidade pelos resultados do jogo e refugia-se nos procedimentos de trabalho. Preserva, igualmente, uma postura formal, distante e impessoal, procurando não dialogar, não sorrir, não estabelecer contacto visual e não expressar qualquer emoção ou sentimento. No entanto, neste caso, o pagador é transformado num agente subordinado, destituído de autonomia e autoridade sobre a banca de jogo. A retirada de agência, neste exemplo, é um mecanismo de defesa. Porém, o pagador ainda possuía um recurso à sua disposição: o controlo do ritmo de jogo. Sem hesitações, usava e abusava deste importante instrumento, acelerando o ritmo de jogo vertiginosamente. A cada golpe, os seus movimentos corporais, confiantes e seguros, pareciam assumir uma renovada urgência. Em menos de 30 minutos, o jogador, privado das suas fichas, abandonou a sala VIP, visivelmente irritado. Os pagadores, ao controlarem o ritmo de jogo, manipulam um recurso absolutamente fundamental no seu processo laboral, dado que ele é, particularmente, eficaz na retenção dos melhores jogadores e na expulsão dos clientes indesejáveis.

Como podemos observar, o “trabalho estético e emocional” dos pagadores de banca resiste à completa *standardização* e rotinização. Desta forma, na grande maioria das circunstâncias, eles substituem a sua subordinação estrutural pela superioridade interactiva. Os recursos



colocados à sua disposição permitem-lhes gerir, estratégica e selectivamente, as suas performances laborais. Recorrendo a “hierarquias simbólicas alternativas”, constituem-se como “agentes não subordinados”, controladores, manipuladores, superiores, qualificados, independentes e autoritários (LAMONT, 2000; SHERMAN, 2007). Se as estruturas sociais asseguram a reprodução do seu contexto de subordinação, os trabalhadores apropriam-se e manipulam os recursos providenciados por esse contexto. A autonomia dos pagadores nas bancas de jogo nunca é, totalmente, eliminada, dado que as “estratégias de controlo” e o “regime de produção” operacionalizados pela empresa e caracterizados pela activação, selectiva do “panóptico”, derivam da sua incapacidade em controlar, completamente, o seu processo laboral, os seus trabalhadores e o seu mercado de trabalho. Assim, os pagadores retêm, na maior parte das circunstâncias, a sua autonomia e independência laborais. A regulamentação do jogo, que, por um lado, constringe os movimentos e as acções dos pagadores, permite-lhes, por outro, protegerem-se do erro. Neste sentido, os pagadores conseguem aliar-se à casa, refugiando-se nos seus procedimentos de trabalho e na protecção jurídica do Estado. Por fim, os pagadores apropriam-se e instrumentalizam os recursos que o seu contexto profissional, masculinizado e elitista, lhes providencia. Como tal, os trabalhadores performatizam um serviço que não se baseia nas características da amabilidade, simpatia e deferência, mas na seriedade e formalidade interactiva. Naturalmente, estes recursos são utilizados em diferentes contextos e com diferentes objectivos. Nomeadamente, os pagadores utilizam esses recursos consoante o contexto interactivo das bancas de jogo. Assim, a significativa autonomia que os pagadores possuem no seu processo laboral permite-lhes, em determinadas circunstâncias, personalizar a relação, aliando-se ao jogador contra a *casa*. Constituindo-se como um “palco”, detentor das suas próprias dinâmicas interpessoais, o contexto interactivo das bancas diversifica estas performances estéticas e emocionais. Os pagadores, na disputa quotidiana pelo controlo das interacções, aliando-se, instrumentalmente, à casa ou aos jogadores, atenuam o seu contexto de subordinação, mas não o subvertem. Tornam suportável a experiência da sua dominação, invertendo-a simbolicamente, mas, nesse processo, contribuem para a reprodução objectiva das assimetrias sociais.

## CONCLUSÃO

Este artigo procurou analisar, etnograficamente, as micro-interacções entre pagadores de banca e jogadores num dos principais casinos portugueses. Tal como sucede na grande generalidade do sector dos serviços, a figura do cliente introduz importantes modificações no paradigma tradicional das relações laborais. Em detrimento de relações diádicas entre trabalhadores e gestores, surgem agora relações triádi-



cas, entre trabalhadores, gestores e clientes. Se, por um lado, o cliente pode implicar uma dupla subordinação do trabalhador, por outro, a sua presença no processo laboral permite ao profissional estabelecer alianças temporárias, manipulando o seu contexto de subordinação. Apesar de hierárquica e estruturalmente subordinados a gestores e clientes, os trabalhadores instrumentalizam os recursos colocados à sua disposição para inverter, simbolicamente, as hierarquias sociais. Neste processo, os pagadores de banca utilizam duas principais estratégias performativas que consistem na distribuição selectiva do seu “trabalho estético e emocional”: a retirada de agência e a hiperbolização da agência. Se a primeira permite salvaguardar a autoridade do pagador sobre a banca de jogo, aliando-se à casa contra o jogador, refugiando-se na lei de jogo, remetendo-se aos procedimentos de trabalho e preservando a impessoalidade e a formalidade no atendimento, a segunda favorece a aliança entre trabalhador e cliente, o envolvimento emocional do pagador no jogo, o incumprimento dos procedimentos laborais e a personalização da interacção. Estas estratégias performativas, apesar de conectadas às estruturas sociais que regulam a actividade profissional dos pagadores, dependem do contexto interactivo das bancas de jogo. Os pagadores instrumentalizam e manipulam o seu contexto de subordinação consoante a estratégia performativa que lhes for mais benéfica no momento. Manipulam os recursos providenciados por essas estruturas consoante os contextos interactivos e momentâneos das bancas de jogo: ora retiram agência, para preservar a sua autoridade sobre a banca quando o “panóptico” incide sobre eles; ora hiperbolizam a sua agência, para se envolverem emocionalmente no jogo quando lhes é concedida maior autonomia; ora voltam a retirar agência, para se protegerem dos erros e dos próprios jogadores. Assim, os trabalhadores constituem-se como “agentes não subordinados”, controladores, independentes, autoritários e qualificados. No entanto, estas acções estratégicas, criando a dignidade na subordinação, tendem a produzir “consentimento” (BURAWOY, 1979) e não emancipação.

## NOTAS

1. Por limitações de espaço, este artigo debruça-se, exclusivamente, sobre os jogos da roleta americana e do *blackjack*.
2. Os casinos e os interlocutores mencionados neste artigo estão protegidos pelo anonimato. Todos os nomes presentes neste texto são fictícios.
3. Todas as traduções são da exclusiva responsabilidade do autor.
4. A função de fiscal de banca consiste na supervisão e fiscalização das bancas de jogo, incluindo, do trabalho dos pagadores. É constituída por profissionais que já detêm uma significativa experiência na função de pagador.
5. A prática da gratificação também influencia, determinadamente, a performance estética e emocional do pagador. No entanto, pela especificidade da te-

mática e por limitações de espaço, as dinâmicas relacionais envolvidas na prática da gratificação serão tratadas noutro contexto.

6. Um *pit* é um espaço das salas de jogos reservado, exclusivamente, à circulação dos profissionais de banca. Cada *pit* é composto, normalmente, por duas filas paralelas de bancas de jogo. As bancas de uma fila encontram-se de costas para as bancas da outra fila e de frente para os jogadores.

7. Este procedimento consiste em passar uma mão sobre a outra, demonstrando, às câmaras de vigilância, aos superiores hierárquicos e aos jogadores, que o pagador não subtraiu nem adicionou qualquer valor monetário ao prêmio ou aposta do jogador. O pagador deve limpar as mãos sempre que mexe em fichas ou dinheiro.

8. Na roleta, a mão de fora é a mão que se encontra mais distante do prato giratório. A mão de dentro é a que dele mais se aproxima. Dependendo da posição do prato, podem ser a esquerda ou a direita.

9. Para além das casas exteriores, a roleta americana prevê diversas possibilidades de apostas interiores: o pleno ou *straight up* (a aposta num único número) paga 35x o valor da aposta, o cavalo ou *split* (aposta em dois números) 17x, a rua ou *street* (aposta em 3 números) 11x, o quadro ou *corner* (aposta em 4 números) 8x e a linha ou *line* (aposta em 6 números) 5x.

10. No máximo, podem estar sete jogadores a apostar nas casas interiores, não existindo limites ao número de jogadores nas casas exteriores.

11. O *blackjack* paga 1,5x o valor da aposta.

12. Obter o resultado de 21 com três ou mais cartas não é *blackjack*.

13. No *blackjack*, um jogador fica quando está satisfeito com a sua mão. Continua em jogo, mas não recebe mais cartas.

14. No *blackjack*, o ás vale 1 ou 11 consoante seja mais vantajoso para o jogador ou para a casa.

## REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho: Ensaio Sobre a Afirmção e a Negação do Trabalho*. Coimbra: Almedina, 2013.

BARNES, H. Lee. *Dummy up and deal: inside the culture of casino dealing*. Reno e Las Vegas: University of Nevada Press, 2002.

BURAWOY, Michael. *Manufacturing consent: Changes in the labor process under monopoly capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

BURAWOY, Michael. *The politics of production: Factory regimes under capitalism and socialism*. Londres: Verso Books, 1985.

CASACA, Sara Falcão. *Trabalho Emocional e Trabalho Estético na Economia dos Serviços*. Coimbra: Almedina, 2012.

CRESPO, Jorge. *O espírito do jogo*. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999 [1975].

FRIEDMAN, Andrew. *Industry and labour: Class struggle at work and monopoly capitalism*. Londres: Macmillan, 1977.

- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- GOFFMAN, Erving. *Rituais de Interação: ensaios sobre o comportamento face-a-face*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011 [1967].
- GOMES, João. O movimento sindical nos casinos em Portugal: a Associação de Classe e o Sindicato Nacional. *Ler História*. No prelo.
- HARVEY, D. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The Managed Hearth: commercialization of human feeling*. Califórnia: University of Califórnia Press, 2003 [1979].
- KEAT, Russell; WHITELEY, Nigel; ABERCROMBIE, Nicholas. *The authority of the consumer*. Londres: Taylor & Francis, 1994.
- LAMONT, Michèle. *The Dignity of Working Men*. New York: Russell Sage, 2000.
- LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro Editora, 2011 [1968].
- LEIDNER, Robin. *Fast food, fast talk*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- MACDONALD, Cameron Lynne; SIRIANNI, Carmen. *Working in the service society*. Filadélfia: Temple University Press, 1996.
- MACDONALD, Cameron Lynne; KORCZYNSKI, Marek. *Service work: critical perspectives*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009.
- MACDONALD, Cameron Lynne; MERRILL, David. Intersectionality in the emotional proletariat: a new lens on employment discrimination in service work. In: MACDONALD, Cameron Lynne; KORCZYNSKI, Marek (Eds.). *Service work: critical perspectives*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2009.
- MATOS, José Nuno. *O Operário em Construção: do empregado ao precário*. Lisboa: Deriva, 2015.
- MILLS, Charles Wright. *White Collar*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1951.
- PAULES, Greta. *Dishing It Out: Power and Resistance among Waitresses in a New Jersey Restaurant*. Filadélfia: Temple University Press, 1991.
- PORTUGAL. Ministério do Interior – Secretaria Geral. Decreto-lei nº 14643 de 3 de Dezembro de 1927. *Diário do Governo* nº 267, série I, 1927.
- PORTUGAL. Ministério do Interior – Secretaria Geral. Decreto-lei nº 41562 de 18 de Março de 1958. *Diário do Governo* nº 56/1958, série I, 1958.
- RAFAELI, Anat; SUTTON, Robert. Expressions of emotion as part of the work role. *Academy of Management Review*, v. 12, n. 1, p. 23-37, Janeiro, 1987.
- RITZER, George. *Enchanting a disenchanted world: Revolutionizing the means of consumption*. Thousand Oaks, Londres, Nova Deli: Pine Forge Press, 2005.

SALLAZ, Jeffrey. Deep plays: a comparative ethnography of gambling contests in two post-colonies. *Ethnography*, v. 9, n. 1, p. 5-33, mar. 2008.

SALLAZ, Jeffrey. *The Labor of Luck: Casino Capitalism in the United States and South Africa*. Califórnia: University of Califórnia Press, 2009.

SHERMAN, Rachel. *Class acts: service and inequality in luxury hotels*. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 2007.

SIMMEL, George. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenómeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973 [1902].

SOLKEY, Lee. *Dummy up and deal*. Las Vegas: GBC Press, 1980.

VAQUINHAS, Irene Maria. *Nome de código 33856: os jogos da fortuna ou azar em Portugal entre a repressão e a tolerância (de finais do século XIX a 1927)*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

WOLKOWITZ, Carol. *Bodies at Work*. Londres: Sage Publications, 2006.

SUBMETIDO EM: 27/04/2020  
APROVADO EM: 22/09/2020

# MISOGINIA E ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM PÚBLICA DE DILMA ROUSSEFF

*MISOGYNY AND GENDER STEREOTYPES IN THE  
CONSTRUCTION OF DILMA ROUSSEFF'S PUBLIC IMAGE*

**Elizabeth Christina de Andrade Lima**

*ecalima@terra.com.br*

Doutora em Sociologia pelo PPGS/UFC, Mestre em Sociologia Rural pela UFPB, Professora Titular de Antropologia da UFCG, Líder do Laboratório de Cultura, Mídia e Política e do Grupo de Pesquisa do CNPq – Cultura Midiática e Práticas Políticas

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3072-3624>

## RESUMO

O artigo se propõe a realizar uma análise sobre a construção da imagem pública de Dilma Rousseff, a partir de uma clivagem de gênero, tomando como caso para análise a construção de sua imagem pública em momentos de suas campanhas, governo e processo de *impeachment*, que culminou com o seu afastamento definitivo da Presidência do Brasil, a partir dos discursos e imagens veiculados sobre ela em redes sociais como o Facebook e diferentes *Blogs*, além da consulta a revistas hegemônicas semanais, tais como *Veja* e *IstoÉ*. Ao final concluímos que a imagem pública de Dilma Rousseff foi entrecortada pela construção estereotipada do gênero feminino e que muito da violência a ela dirigida foi de natureza misógina.

Palavras-chave: estereótipos de gênero; misoginia; Dilma Rousseff.

## ABSTRACT

The article proposes to accomplish an analysis on the construction of Dilma Rousseff's public image, from a gender cleavage, taking as a case for analysis, the construction of her public image at times of her campaigns, government and impeachment process, which culminated in her definitive departure from the Presidency of Brazil, based on the speeches and images conveyed about her in social networks such as Facebook and different *Blogs*, in addition to consulting weekly hegemonic magazines such as *IstoÉ*. In the end we conclude that Dilma Rousseff's public image was intercut by the stereotyped construction of the female gender and that much of the violence directed at her was of a misogynistic nature.

Keywords: gender stereotypes; misogyny; Dilma Rousseff.

## INTRODUÇÃO

Passada a “festa” das comemorações dos que votaram e fizeram eleita, pela segunda vez, a ex-presidenta Dilma Rousseff, nas Eleições 2014, em uma campanha marcada por denúncias, desaforos e desrespeitos por parte dos candidatos que protagonizaram uma das campanhas mais vozes e destrutivas para a democracia brasileira, como demonstrado por Villa (2014), um fato nos chamou a atenção: a forte presença da mídia escrita, televisiva e das redes sociais, tais como o Facebook,<sup>1</sup> na tentativa de desconstrução da imagem pública (GOMES, 2004) da então eleita.

Fiz questão de, na semana seguinte a posse de Dilma Rousseff, pesquisar sobre a edição da capa e matérias de algumas das revistas semanais brasileiras, porque imaginei, que ao modo da primeira vitória, em 2010, ela seria ovacionada e tal feito, provavelmente, seria muito mais comemorado pelo aspecto histórico que tal fato representava, pois novamente marcava-se um protagonismo: a primeira mulher reeleita à Presidência do Brasil.<sup>2</sup>

A partir de uma realidade de invisibilidade, principalmente da mídia escrita, por meio das revistas hegemônicas semanais,<sup>3</sup> para com a figura da recém reeleita presidenta e observando, por outro lado, a propagação de discursos de natureza misógina<sup>4</sup> e pela exacerbação de enunciados repletos de palavras agressivas a ela dirigidas, particularmente em redes sociais, como o Facebook, de apoiadores dos outros candidatos, este artigo objetiva demonstrar que Dilma Rousseff vivenciou inúmeras dificuldades de governar e concluir o seu segundo mandato, para além de outros motivos, tais como os de interesses políticos e econômicos, pela maneira como ela foi apresentada, por exemplo, pelas revistas semanais e redes sociais, enquanto gestora e enquanto feminino.

Acredito que propor tal análise e de como foi possível à desconstrução de sua imagem pública<sup>5</sup> é interessante na medida em que a visibilidade midiática é um fator fundamental na produção de sentidos nas sociedades contemporâneas. Em outras palavras, como defendem Miguel e Biroli, a mídia pode e deve ser pensada como uma esfera de representação, “como um espaço privilegiado de difusão de representações do mundo social e que, por isso mesmo, se estabelece como momento de uma representação especificamente política” (MIGUEL; BIROLI, 2011, p. 5).

Foi notória, por parte dos referidos meios midiáticos, uma tentativa de desqualificar a sua imagem pública. O que se leu, ainda durante a campanha presidencial, e se continuou lendo, foi uma enxurrada de críticas ao seu governo e uma tentativa de associar a sua imagem a uma mulher “gerontona”, mal educada, incompetente, de orientação sexual homoafetiva, favorável ao aborto e ao chamado “sexo livre”, e a gestora, a escândalos de corrupção, à ineficiência administrativa, a incompetência para governar o Brasil.

Biroli (2018), em seu artigo *Uma mulher foi deposta: sexismo, misoginia e violência política*, antevê, com clareza, o que será tratado ao longo



desse *paper* e de como os *mass media*, ajudaram na construção de uma dada imagem para a ex-presidenta:

Em revistas semanais, a estigmatização de Rousseff como incompetente politicamente se deu no recurso a estereótipos convencionais de gênero, nos quais a mulher é associada ao destempero emocional. Em jornais diários, a construção da presidenta eleita em imagens que de certo modo anunciavam sua deposição dentro de um ambiente político no qual diferentes tipos de violência ganhavam legitimidade antecipava um ambiente político em que posições de recusa aos direitos humanos ganhariam maior espaço (BIROLI, 2018, p. 78).

O que se observou foi uma escala crescente de discursos e práticas que tentaram desqualificá-la como mulher e como gestora. Sejam nas redes sociais, como o Facebook, em páginas que se intitulam: “Dilma Sapatão” ou “Dilma Vadia”, *Impeachment* da “maldita” Dilma,<sup>6</sup> entre uma gama de outras páginas do Facebook que estimularam o ódio contra a Presidenta e contra o PT, seja no formato de manifestações públicas, protestos contra a Presidenta – pedidos de *impeachment*, orquestrados e ocorridos no Brasil por manifestações de grupos que se auto intitularam de “Revoltados *on-line*”, “Vem pra rua”, “Movimento Brasil Livre” (MBL) e o “SOS Militares” –, vimos se repetir o discurso de repúdio e misoginia a ela dirigidos.

Nunca se viu e se leu tantas manifestações de desrespeito a uma figura pública. Mal a ex-presidenta assumiu o governo, as manifestações não cessaram de acontecer, em forma de frases violentas, tais como: “Dilma biscatona veia”, “Vai pra Cuba, comunista de merda”, “Vaca”, “Vagabunda”, “Balança que a quenga cai” entre outros adjetivos, escritos em formas de cartazes que foram expostos em diferentes dias de manifestações pelas ruas do Brasil, até o triste “Dilma, vai tomar no cu”, proferido por uma parte do público que assistia a abertura da Copa das Confederações, no de 2013, assim que a ex-presidenta foi apresentada ao público.

Com tanta visibilidade, ela ganha cada vez maior destaque, obviamente no aspecto negativo, o que certamente fortaleceu a possibilidade de seu afastamento por cento e oitenta dias da presidência para responder ao processo de *impeachment*, em votação ocorrida no Senado Federal no dia 12 de maio de 2016, com o desenrolar do processo aceito pelo ex-presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, no mês de dezembro de 2015, e seu afastamento definitivo em 31 de agosto de 2016.

## A DIFÍCIL INSERÇÃO DAS MULHERES NOS ESPAÇOS DA POLÍTICA PARTIDÁRIA

Não é novidade a afirmação de que a inserção da mulher nos espaços de disputa pelo poder político é, ainda hoje, bastante difícil. Basta ver os números para se observar a sub-representação do feminino nos espaços executivo e legislativo, em todas as esferas: municipal, estadual e federal,

pois é no contexto de um sistema patriarcal, sexista e estruturado numa divisão sexual do trabalho, que as mulheres, mesmo com uma ínfima presença nesses espaços, ainda tem que enfrentar diversos obstáculos e estigmas quanto à sua legitimação frente a um cargo público.

A ocupação de mulheres na vida política informal ou institucional tem sido compreendida pelos que se dedicam a essa temática – os intelectuais e o movimento feminista, principalmente – como um processo de transformação que transcorre entre o silêncio e a voz (PINHEIRO, 2007). Ou seja, há um entendimento de que a não participação feminina nas esferas de poder caracteriza a incompletude da Democracia Representativa.

Pinheiro (2007) destaca ainda que ao se discutir a importância da presença feminina nos espaços de poder, são levantadas questões que perpassam pela formação dos papéis sociais moldados entre o sexo masculino e o sexo feminino, em que muitas vezes podem estar escondidas sobre a justificativa e importância da mulher na vida política. A autora acredita que a ideia de defender a presença feminina na política se baseia na lógica da *política de presença*, na crença de que as melhores representantes para a população feminina são elas próprias.

Entretanto, as representações de que caberiam as mulheres se inserir na política para alterá-la e ressignificá-la imobilizam inúmeras possibilidades de compreender as transformações na esfera política, impulsionadas pela entrada desse novo agente político. Pinheiro (2007, p. 21) assevera que não há nada que garanta que a maior presença feminina signifique maior defesa dos interesses femininos. Pelo contrário, por essa lógica ocorre a naturalização de um fenômeno que é socialmente construído, e mesmo que demonstrem maior participação em áreas de maior vulnerabilidade da sociedade e aos papéis que exercem dentro da esfera privada não significa, porém, que exista uma espécie de vocação inata. Pinheiro (2007) complementa:

A noção de gênero constitui-se em um elemento central para a explicação do comportamento das mulheres na política institucional. Assim, há reconhecimento da existência de construções sociais a definirem o que é ser homem e o que é ser mulher, e de que essas mesmas construções orientam o estabelecimento de relações sociais, construindo “preferências” que resultam em comportamentos e em representações diferenciadas entre os sexos (PINHEIRO, 2007, p. 21).

Ao propor a utilização do termo gênero, Scott (1996) sugere que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informações sobre os homens, que um implica no estudo do outro. Ela enfatiza que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, e que ele é criado nesse e por esse mundo masculino. O termo gênero designa ainda as relações sociais entre os sexos, rejeitando, de maneira explícita, explicações biológicas que são utilizadas para justificar diversas formas de subordinação feminina. Em contraposição a isso, o termo gênero torna-

-se uma forma de indicar “construções culturais”, a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Gênero, enfim, é uma categoria relacional.

Scott (1996) afirma ainda que gênero é uma categoria analítica. Ou seja, o conhecimento sobre a diferença sexual sempre relativo, produzido por amplos e complexos quadros epistêmicos que além de estarem presentes em ideias, estão também em instituições e estruturas, práticas cotidianas, e em tudo aquilo que constituiria as relações sociais. Gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, como também o primeiro modo de dar significado às relações de poder. Essas diferenças são símbolos culturalmente disponíveis que estão contidas em representações simbólicas, expressas em doutrinas religiosas, educativas, políticas e jurídicas. Assim,

Não se trata apenas de mulheres, ou de mulheres e homens em suas relações, mas da produção de sentidos simbólicos de masculino e feminino, sentidos que são social e historicamente variáveis, que constroem a possibilidade de identificação e construção dos sujeitos, e sentidos que também circulam socialmente de modos desiguais (ALMEIDA, 2020, p. 38-39).

Nestes termos, é possível identificar, pelo menos, dois aspectos importantes na definição de gênero. Primeiro, a ideia de que o biológico não é capaz de explicar os diferentes comportamentos de homens e mulheres, pois são produtos sociais, aprendidos, internalizados e reproduzidos. E segundo, a distribuição desigual de poder entre os sexos.

No campo do gênero, os homens, como sujeitos pertencentes à estrutura social posta, têm liberdade quase absoluta, desfrutam de autonomia, são dominantes nos espaços públicos e de decisão, não necessitando submeter-se a outra categoria de sexo para realizar seus projetos, seus desejos. Já as mulheres, também como sujeitos pertencentes à estrutura social vigente, muitas vezes precisam solicitar autorização a “primeira” categoria. Isso implica afirmar que se a autonomia, o poder de decisão e a maior ocupação de espaços privilegiam apenas uma categoria social de sexo, ficam patentes a hierarquia e a desigualdade.

A categoria de gênero pode ser entendida como elemento essencial para compreender as formas de entrada de mulheres na política e os papéis por elas desempenhados quando se estabelecem nesse meio. Esta permite-nos, ainda, entender algumas peculiaridades referentes à relação entre mulheres e a prática política.

Barbosa (2008) compreende a exclusão social e política da mulher na esfera pública pela dimensão relacional na qual homens e mulheres não se reconhecem como pares, mas como superiores e inferiores. “A invisibilidade política ou não presença provém da dimensão intrínseca de relações de domínio e subordinação, portanto de relações de gênero (BARBOSA, 2008, p. 1).

Comumente as carreiras políticas das mulheres tornam-se reconhecidas e se legitimam a partir da exaltação de certos “atributos e valores femininos” como uma exigência de uma sociedade pautada na reprodução e persistência do papel tradicional da mulher: mãe, esposa, dona de casa, cuidadora, abnegada, frágil, generosa. Dessa forma, essas mulheres se lançam nos espaços de poder a partir da constituição de imagens públicas de mulheres competentes, independentes e, sobretudo, detentoras de um diferencial no que se refere ao padrão de gestão masculino. Dessa forma, elaboram Miguel e Biroli (2011, p. 78), as mulheres utilizam-se do chamado “pensamento maternal” ou “política do desvelo”. Além de acionarem valores e atributos que transitam nos espaços sociais, associando e identificando as mulheres aos signos e estereótipos culturalmente criados e aceitos.

Estudos como os de Miguel e Biroli (2011) demonstram que, ao chegarem ao poder, há uma sub-representação das mulheres nesses espaços. Estas continuam condicionadas a pautas de cunho social (educação, políticas públicas, direitos humanos), que reforçam e reproduzem o papel social de cuidadora e de doação da mulher. Não que tais pautas se tratem de algo de menor importância ou relevância, mas acabam por privar a participação das mulheres em meios de maior visibilidade, como é o caso das comissões de orçamento ou de política econômica.

Ao tornar-se uma figura pública, adquirir visibilidade e reconhecimento social, as mulheres políticas passam a integrar a agenda de notícias e reportagens dos meios de comunicação. Sobre esse aspecto, alguns autores apontam para o papel de conformação do discurso midiático com o do senso comum, corroborando para a perpetuação da naturalização de noções definidoras de padrões e estigmas que envolvem as mulheres nas esferas privada e pública da vida social. Há uma espécie de reprodução e tentativa de manutenção dos papéis simbolicamente destinados às mulheres. Quanto a isso, Paiva (2008) afirma haver nessa arena midiática manifestações estereotipadas sobre as mulheres que disputam ou que já ocupam cargos de poder:

A grande questão é que o jornalismo de declaração, porque vinculado ao jornalismo-espetáculo, desvia quase sempre a discussão dos programas de governo, propostas dos candidatos, valores morais, etc., para se concentrar em mesquinhas políticas, assuntos menores, fofocas referentes, principalmente, à vida pessoal dos candidatos. Quando mulheres, então, logo se comentam o seu estado civil (se solteira, casada ou divorciada), a sua maneira de se vestir, o seu jeito de falar, os seus atributos físicos, etc (PAIVA, 2008, p. 20).

A tentativa dos *mass media* de estereotipar os gêneros, especialmente o feminino, permite a reprodução de um certo modelo de ser “mulher” acrescido ao atributo de gestora ou parlamentar; e muitas vezes tais classificações, previamente concebidas em nosso sistema de significação coletiva, tentam impingir uma espécie de “jeito de ser” que pode, ou não, coadunar com o que se encontra cristalizado culturalmente.

As mulheres, ao adentrarem no cenário político, necessitam mais do que os homens, já que estes desfrutam “naturalmente” de um “direito político” pelo fato de serem homens, de (re)afirmar valores morais, sociais e éticos (BIROLI, 2018). As mulheres, desde seu nascimento, são educadas, preferencialmente, a uma atuação na esfera privada, cuidados com a casa, irmãos, marido, filhos e a posição de recatada e obediente aos seus “tutores”, representados por uma figura masculina. Sob esse ponto de vista, as mulheres, ao disputarem um cargo público, acabam sendo conduzidas a manutenção e preservação desses valores. A candidata, seguindo essas exigências, deve apresentar-se enquanto uma boa esposa, dona de casa e mãe de família. Fugir a essas regras e valores parece ter peso fundamental no que se refere a sua escolha enquanto candidata. Sobre isso, Goffman (1982) nos ensina que: “os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que tem probabilidade de serem neles encontrados” (GOFFMAN, 1982, p. 5).

O direcionamento de estigmas e estereótipos dirigidos às mulheres políticas tem se mostrado uma prática recorrente. Os espaços de poder ainda são de difícil inserção para as mulheres, que devem se adequar aos papéis socialmente atribuídos a elas:

As mulheres estão habituadas à exigência de superqualificação, imposta aos integrantes de grupos subalternos que ingressam em espaços privilegiados. Elas sabem, ainda que de forma intuitiva, que lhes é cobrada uma competência superior para que possam exercer tais funções (MIGUEL; BIROLI, 2011, p. 94).

É nesse contexto de um sistema patriarcal, sexista e estruturado numa divisão sexual do trabalho, que as mulheres, apesar de sua presença nesses espaços, continuam a enfrentar diversos obstáculos e estigmas quanto a sua legitimação frente a um cargo público e tal realidade, não foi diferente para Dilma Rousseff. Desde suas primeiras aparições nas diferentes mídias, e durante suas campanhas eleitorais e seus dois governos sofreu desta desqualificação:

A presidente Dilma não só foi destacada como não-carismática, mas como aquela cujos discursos ultrapassavam o vazio do apelo e do conteúdo e eram sempre objeto de chacota e da falta dessa “qualidade” para governar. Não que isso não tivesse ocorrido com Lula, por sua linguagem, sua escolaridade, entre outros aspectos, mas em Dilma foi também a sua associação como “mulher burra” que fala “besteira” e não sabe o que diz (PINTO, 2018, p. 39).

A autora acima citada ainda acrescenta além dos atributos de não-carismática e burra, os de inábil politicamente, isto é, que em seus dois governos, não conseguiu estabelecer uma relação “amigável” com o chamado “varejo” da política. Ou seja, não ceder à política do “troca troca”, do “toma lá, dá cá” em troca de apoio político, prática corrente no cenário político brasileiro. E a autora muito acertadamente assevera: um traço da gestora que deveria ser destacado como certíssimo, que é não

ceder as pressões políticas por cargos, mensalões, mais poder, em troca de base de apoio, acabou sendo visto como um defeito, uma inabilidade da ex-presidente:

A ética como elemento constantemente acionado no discurso midiático também não contou nesse caso. Não se registram outras leituras possíveis, como por exemplo, a de que tal resistência poderia ser uma janela de oportunidade para estimular ou desnudar a forma viciada de negociação, abrindo caminho para outro formato de prática política (PINTO, 2018, p. 40).

Uma outra característica que foi bastante utilizada para desqualificar a imagem de Dilma Rousseff durante, principalmente, a sua primeira campanha a presidência foi a sua “suposta” falta de experiência para governar o Brasil, uma vez que nunca concorrera a nenhum cargo eletivo. Não ter competência para o cargo, surge, a partir de um viés de gênero e o viés político, como um atributo negativo, que deslegitima a sua candidatura. Ora, Dilma Rousseff tem uma biografia pessoal e pública extremamente interessante. Desde os 16 anos começa a se inserir em movimentos de defesa pela democracia, foi Secretária de Estado, Ministra de Estado e, ao longo de sua vida, superou e venceu diferentes demandas, como afirmar que uma pessoa dessa não tem experiência política? (AMARAL, 2011).

Ao se referir à campanha de João Dória à prefeitura de São Paulo (PSDB) e a do presidente eleito da França, Emanuel Macron, Pinto (2018) observa que a narrativa utilizada pela mídia é inversa aquela utilizada para caracterizar a candidatura de Dilma:

[...] o que foi apresentado como falta em Dilma se transforma, se reveste de sentido de virtude, não apenas nos discursos dos dois políticos, mas em especial na narrativa da mídia. Nesses candidatos, a inexperiência adquire a áurea de distanciamento da “velha” política e dos “velhos” políticos (PINTO, 2018, p. 43).

Como se ainda não fosse suficiente, Dilma também fora comparada a um “poste de Lula”, ou seja, uma mera continuidade deste, sem que a ela fosse atribuído nenhum qualificativo positivo. Nessa lógica de construção narrativa, quem na verdade governaria seria Lula, e Dilma apenas assistiria ao seu governo no camarote. Assim, durante suas campanhas teve que demonstrar, muito mais do que os outros candidatos, que tinha experiência, autoridade e autonomia para construir seu próprio governo, e tal feito não foi nada fácil porque ela, sem dúvida alguma, foi uma das figuras públicas da história recente da política brasileira que mais esteve exposta a toda sorte de desrespeito, principalmente, ao se acionar a categoria de gênero feminino e a violência de natureza misógina.

## ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO E MISOGINIA DIRIGIDAS A DILMA ROUSSEFF

Na abertura da Copa das Confederações, realizada no Brasil em junho de 2013, a ex-presidenta Dilma, ao ser anunciada no Estádio, recebeu de parte da “torcida” um sonoro “vai tomar no cu”. Tal xingamento não é somente uma demonstração isolada de misoginia; desde que assumiu a presidência, Dilma foi alvo de todo tipo de manifestação preconceituosa, que vai desde as críticas ao seu guarda-roupa – facilmente podem ser consultados *sites* que ridicularizam o seu jeito de vestir-se: por exemplo, o vestido de renda, usado na cerimônia da posse em primeiro janeiro de 2015, foi comparado a um pano de mesa de centro; uma outra blusa, a penugem de um guiné; uma outra camisa ao mesmo tecido utilizado para cobrir um estofado; e por último, um vestido seu foi comparado a palha que recobre uma pamonha de milho – ou aos penteados de seu cabelo, e ainda a traços fisionômicos de seu rosto, por exemplo, seus dentes, que logo a fizeram de dentuça, comparando-a a Mônica, do desenho animado de Maurício de Souza e, finalmente, passam por formas pouco educadas de se referir a uma chefe de Estado. Ademais, Rodrigues (2014), em seu texto *A difícil tarefa de reagir a misoginia*, acrescenta:

São de uso comum expressões como “a mulher”, “a dona”, “a patroa”, modos naturalizados de se referir às mulheres como donas de casa, e forma de reduzir a importância da figura da Presidente da República. E não apenas entre os pouco escolarizados, como o porteiro que um dia desses dizia que estava tudo uma grande bagunça porque tinha uma mulher na presidência, mas também em episódios recentes em que um economista fez uma palestra pública para uma plateia majoritariamente feminina durante a qual só se referia à Dilma como “a mulher” (RODRIGUES, 2014).

O termo misoginia ganha destaque exatamente dentre os estudiosos de gênero e analistas do governo Dilma, uma dessas analistas é Márcia Tiburi. De acordo com ela, Dilma teve seu percurso de figura pública entrecortado por narrativas midiáticas e de discursos de oposição ao seu governo por práticas misóginas:

Ora, a misoginia é o discurso de ódio contra as mulheres, um discurso que faz parte da história do patriarcado, do sistema de dominação e dos privilégios masculinos, daquilo que podemos chamar de machismo estrutural, o machismo que petrifica a sociedade em sua base e impede transformações democráticas. Quero dizer com isso, que a luta pela democracia hoje se confunde com a luta contra a misoginia e todos os ódios a ela associados no espaço amplo do ódio à diferença (TIBURI, 2018, p. 106).

Assim que o nome de Dilma foi escolhido para a disputa eleitoral, no ano de 2010, críticas foram feitas pela imprensa a respeito de seu “temperamento forte”. A polêmica de que até mesmo Ministros teriam



se queixado ao Presidente Lula quando ela era Ministra da Casa Civil reforçou a sua representação de uma mulher “mandona”.

Para dirimir essas avaliações sobre o seu “jeito de ser” a candidata assim se expressou em seu *blog*, em 24 de dezembro de 2012: “Eu faço o seguinte: não exijo de ninguém o que eu não dou. Numa equipe, cada um tem de fazer o seu papel. Se me cabe fazer a coordenação, eu cobro prazo, realização e também presto contas. Isso é princípio elementar de trabalho em grupo” (ROUSSEFF, 2012).

Ao ser entrevistada pelo Jornal “*The Washington Post*”, no dia 25 de junho de 2015, a Presidenta afirmou crer que muito do que tem sofrido em termos de críticas ao seu governo passa por um recorte e preconceito de gênero, ao ser indagada pelo seu estilo de “*micromanager*”, ou seja, de chefe controladora ou centralizadora, ela assim se manifestou (DILMA DIZ QUE DESEMPREGO..., 2015): “Alguma vez você já ouviu alguém dizer que um presidente do sexo masculino coloca o dedo em tudo? Eu nunca ouvi falar disso”, comparou. “Eu acredito que há um pouco de preconceito sexual ou um viés de gênero. Sou descrita como uma mulher dura e forte que coloca o nariz em tudo e estou cercada de homens meigos”, contestou.

Ainda a respeito de seu suposto “gênio forte” e das especulações acerca de sua vida amorosa, algo bastante vasculhado por seus adversários, Dilma asseverou durante a campanha de 2010 em seu *blog*:

O preconceito no Brasil é uma coisa engraçada. Por exemplo, você estava falando dessa mulher dura, mandona. Você já viu algum homem ser chamado de mandão e durão? Eu fico sempre intrigada por que os homens são sempre meigos, bonzinhos, delicados. Outro dia, o Paulo Bernardo (ministro do Planejamento) ria muito porque ele falou que é o meigo-mor. Eu nunca vi, no Brasil inteiro, dizer que havia um homem duro. Outra coisa que achei interessante foi à investigação da minha vida amorosa. Cheguei à conclusão de que sou a única pessoa que tem vida amorosa no País (ROUSSEFF, 2010).

Nunca é demais lembrar que vivemos em uma sociedade patriarcal e essencialmente *falocêntrica*, ou seja, cingida pela superioridade masculina. O patriarcado exacerba a ideia de que mulheres, seus corpos e mentes são moldados por falos ou homens, moldados por sua vida sexual. Mulheres então são julgadas, independentemente de terem muitas relações sexuais com machos ou não se relacionarem com eles. A mulher que na disputa por espaços de poder, particularmente no ambiente da política, ousa ser incisiva ou ter pulso forte, a mulher que reivindica seu espaço num meio masculinizado como a política, sofre tentativas sucessivas de silenciamento. Um exemplo que descreve muito bem tal intento foi protagonizado pela Deputada Federal Jandira Feghali (PCdoB), que durante discussão das medidas provisórias 664 e 665, em maio de 2015, foi agredida fisicamente pelo Deputado Federal Roberto Freyre (PPS) e verbalmente pelo também Deputado Federal Alberto Fraga (DEM) que,

em uma atitude extremamente machista e com a intenção de desqualificá-la afirmou: “a mulher que participa da política como homem e fala como homem também tem que apanhar como homem”.

Outro exemplo é como várias pessoas que são oposição ao PT chamam tanto Lula quanto Dilma de “ladrões”, mas, não sem coincidência, somente Dilma tem sua sexualidade questionada (talvez por não se encaixar no modelo de feminilidade exigido para as mulheres, por ser uma mulher divorciada ou por ser, novamente, uma liderança com poucos traços do que se espera de uma mulher patriarcal em qualquer espaço; a docilidade, a gentileza e a necessidade de agradar a todos sobre o que se espera de uma mulher) ou é duramente chamada de “mulher macho” ou de “masculina”, não por se assemelhar com indivíduos masculinos e da forma como eles pensam e agem social e politicamente, mas sim por ousar não se enquadrar no que a feminilidade exige de indivíduos femininos.

Por isso que um tema que congestionou as redes sociais durante a campanha de 2010 da ex-presidenta Dilma foi a sua orientação sexual. Sendo uma mulher sozinha e divorciada, acabou por ser “alvo fácil” para se colocar a sua condição heterossexual em dúvida. Foi postado na rede a mensagem de que Dilma Rousseff teria mantido uma relação homoafetiva estável como uma moça chamada Verônica, que havia trabalhado em sua casa como doméstica, e de que estaria entrando na Justiça para exigir o pagamento de uma pensão (ROUSSEFF, 2012).

Novamente esbarra-se com outro “tema tabu” na cultura brasileira. Schwartzberg (1978) afirma que uma das pré-condições para alguém ser um estadista é este ter uma família – cônjuge, filhos, além de animais de estimação. Só que esta família deve ser composta por um homem e uma mulher e jamais por dois homens ou por duas mulheres. A “carta da manga” dos opositores e simpatizantes a outras candidaturas apostam nessa notícia acreditando no desgaste da imagem pública de Dilma Rousseff. No Brasil o “atestado de heterossexualidade” é outra condição para o indivíduo pleitear um cargo da envergadura da Presidência da República; é como se a orientação sexual interferisse diretamente na capacidade ou no direito do cidadão em assumir certos cargos ou como se não fosse lícito fazer certas escolhas.

Apesar dos avanços, do ponto de vista do Direito, na garantia dos homoafetivos, como a recente aprovação e regulamentação do direito civil da união entre pessoas do mesmo sexo e da tramitação de um projeto de lei no Congresso Nacional que busca definir como crime a prática da homofobia, a sociedade brasileira ainda está bastante longe do respeito à diversidade sexual. O preconceito campeia as relações homoafetivas e a prática da homofobia é mais comum do que é possível imaginar.

Assim quando brasileiros usam o termo *sapatão* (bem como outros termos que façam referência à lesbianidade de forma ofensiva) para se referir a uma mulher que faz parte da política, independentemente da

sexualidade da mesma, como as dirigidas a Dilma, isso se faz, entre outras coisas, com o objetivo de fazer com que mulheres sintam-se impulsionadas a se distanciar desta mulher ao invés de apoiá-la e de lutar com e por ela como também, de desqualificá-la como estadista por sua “suposta” orientação sexual.

Outro acontecimento marcante de prática de misoginia dirigido a ex-presidenta ocorreu no dia 08 de março de 2015, Dia Internacional da Mulher. Dilma Rousseff, em cadeia nacional de rádio e televisão, discursava para os brasileiros e para as mulheres em seu dia e recebeu, concomitantemente, um “panelaço” ocorrido em várias cidades brasileiras. Posteriormente observou-se que tal “panelaço” ocorrera preferencialmente em áreas nobres das cidades como uma forma de retaliação a ela. Não obstante, o que chamou atenção não foi o “panelaço” em si, costume já existente, por exemplo, no País vizinho, Argentina, onde a população costuma ir às ruas para realizar “panelaços” para reivindicar diversas melhorias em seu País, mas os adjetivos utilizados para agredir a ex-presidenta, tais como “vaca”, “puta”, “arrombada”, enquanto as painelas eram batidas. Sobre isso, a jornalista Marina Rossi, no Jornal *El País*, de março de 2015, assim se expressou:

Durante o pronunciamento em rede nacional de Dilma Rousseff no Dia Internacional da Mulher em 2015, centenas de brasileiros, em 12 capitais do país foram até as janelas e sacadas dos prédios e bateram painelas para se manifestar contra a presidenta. Piscaram as luzes de casa, buzinaaram nos carros e gritaram. Além do barulho da colher no teflon, foi possível ouvir xingamentos, como ‘vaca’, ‘puta’ e ‘arrobada’, direcionados à presidenta (ROSSI, 2015).

Tais demonstrações de ódio exacerbaram uma contundente expressão de misoginia, além de tudo, como asseverou Leonardo Sakamoto, em seu *blog*, em março de 2015:

É preciso muita coragem para gritar a plenos pulmões que alguém é “vaca” da janela do apartamento, com todos os vizinhos e os transeuntes na rua olhando. Coragem ou a certeza de que nada vai acontecer. Porque talvez a pessoa saiba que vivemos em uma sociedade misógina, que premia esse tipo de comportamento. Uma sociedade que é incapaz de fazer críticas ou demonstrar insatisfação e indignação sem apelar para questões de gênero. Chamar de “vaca” não é fazer uma análise da honestidade e competência de alguém que ocupa um cargo público e sim uma forma machista de depreciar uma mulher simplesmente por ser mulher. De colocá-la no seu “devido lugar”, que é fora da política institucional (SAKAMOTO, 2015).

A violência simbólica que está por trás do uso do termo “vaca”, como explicitado acima, revela ainda, um desejo e intenção expressas de desconstrução do “outro”, de desqualificar o seu lugar social, como indevido, como um não-lugar (AUGÉ, 1994). Como não sendo o ambiente da política, particularmente da presidência do Brasil, o lugar adequado

para a mulher, porque ela nada mais é que uma “vaca”. Nada mais misógino e machista que isso.

Quaisquer xingamentos à Dilma diminuem ou reduzem a condição da ex-presidenta pelo fato de ela ter nascido mulher, este é que é o problema e não o “panelaço” em si, no entanto, a própria escolha de uma panela para protestar contra ela parece algo bastante emblemático. Luzia Álvares (2015), ao comentar para o *blogspot* sobre o uso de panelas, e não de outro objeto, assim assevera:

Por que utilizar justamente uma *panela* para protestar contra a primeira presidenta mulher eleita em nosso País? Certamente há objetos muito mais eficazes para se fazer barulho, então qual a razão da escolha das panelas? Cogitar de coincidência parece pouco verossímil, sobretudo em se tratando de uma sociedade notadamente misógina e patriarcal como é o caso da nossa. A intenção por trás do objeto escolhido é, sem dúvida, construir esta óbvia alegoria machista que visa introjetar subliminarmente a mensagem de que o lugar de Dilma é na cozinha, e não no Palácio do Planalto (ÁLVARES, 2015).

Nestes termos, então, tanto o objeto panela, quanto os adjetivos “vaca” e “vagabunda” são a expressão de uma prática violentamente misógina e igualmente de ódio dirigida a ex-presidenta. Destruí-la, desconstruí-la como mulher e como estadista parece ser a condição para aplinar o descontentamento por ela ter sido eleita.

Como se não fosse suficiente todas as práticas de misoginia a ela dirigidas em forma de cartazes expostos em manifestações, em frases com conteúdos violentos, postadas em diferentes redes sociais, em vídeos, em montagens de imagens, charges etc, foi surpreendente a circulação pelas redes sociais de imagens de montagens feitas com o corpo da ex-presidenta em que ela aparece de pernas abertas. Tais adesivos, segundo a montagem realizada, foram colados no bocal do tanque para abastecimento de veículos, e que quando abastecidos, passassem a ideia de que a bomba de gasolina penetrava sexualmente a ex-presidenta:

A partir da interpretação esboçada, subjaz a existência de relações de poder, de dominação e de resistência, de conformação ou de embate à hierarquia e, sobretudo, do desejo incessante por parte de grupos partidários de ideologias arbitrárias em preservar a manutenção da monovalência dos signos, as desigualdades sociais e históricas de gênero e os desníveis de poder entre os gêneros, o que se traduz em condições para manter uma ordem social que favorece seus interesses específicos, principalmente no que tange à detenção do poder político como apanágio exclusivo do masculino, guiado por códigos sexistas, o que exclui as mulheres e busca delimitar o lugar que se quer dar ou negar a elas na esfera pública e política (PRIORI ; POLACO, 2016, p. 43).

Tais adesivos foram colocados à venda no *site* de compras “Mercado Livre”, mas diante da ação da então Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM), por meio da ministra Eleonora Menicucci, encaminhou

ao Ministério Público Federal, à Advocacia Geral da União (AGU) e ao Ministério da Justiça, pedindo providências para responsabilizar quem produziu e veiculou tais adesivos. O produto estava disponível no site “Mercado Livre”, mas diante da repercussão negativa, o anúncio foi retirado do ar.

A violência simbólica de tal adesivo é tão evidente que chega a ser cruel. O adesivo simula inclusive algo que deveria ter recebido o repúdio de todas as mulheres, porque ele simula um estupro e nesse caso, um estupro coletivo. Simbolicamente é como se Dilma, ao ser coletivamente estuprada, estivesse sendo punida por não ser capaz de conseguir impedir o aumento do preço da gasolina:

Isto demonstra que a ideia de punição adotada pelo discurso enunciado perpassa uma questão de gênero, ao submeter Dilma Rousseff ao referencial falocêntrico, ou seja, o falo é entronizado como um atributo corretivo da insubordinação feminina e política. O falo é usado simbolicamente como uma arma para ferir e punir. [...] o falo pode ser constituído como um símbolo de virilidade, que toma por base as diferenças entre os corpos biológicos para fundamentar a diferença social e as hierárquias entre os gêneros (PRIORI; POLACO, 2016, p. 48-49).

Em julho de 2015, em algumas notas de repúdio de movimentos organizados em defesa dos direitos das mulheres, foi possível encontrar enunciados tais como o descrito abaixo:

A liberdade de expressão tem limites regulados em lei. Qualquer tentativa de protestar contra o aumento do combustível ou contra a chefe do Executivo brasileiro ultrapassou os direitos de imagem, e passou a configurar afirmação de violência contra a mulher. A imagem da mulher no adesivo remete a mensagem de uma violência sexual, o que por si é uma expressão inadmissível de suportar diante do atentado a dignidade sexual que convivemos cotidianamente. Além disso, a mulher em questão é a Presidenta da República, o que reforça a violência sexista que enfrenta a mulher na política. As mulheres brasileiras se sentem ofendidas, desrespeitadas. Expressões como essa não retratam o exercício de democracia. É escárnio, deboche, é violência contra a mulher!<sup>7</sup>

A aposta no escárnio, no deboche e na violência contra a mulher expondo a ex-presidenta Dilma a essa experiência vexatória e de violência, a essa situação ridícula e extremante misógina, parece, por fim, ter um fim bastante estratégico do ponto de vista do senso comum e dos setores mais conservadores da sociedade brasileira: desconstruir o feminismo porque ele é uma força que põe em perigo e pode desestabilizar a dominação masculina e a ordem do patriarcado presente em nossa cultura, na sociedade e na política.

Antes de concluir esse tópico, remeto-me a mais duas outras situações marcadamente misóginas, sofridas pela ex-presidenta. A primeira diz respeito a uma matéria que foi publicada pelo Jornal Correio Popular, no dia 21 de março de 2016, intitulada “uma pessoa para namorar

Dilma”, escrita pelo jornalista Joaquim Mota. Na matéria lê-se trechos como os seguintes:

[...] Se abrisse o coração para um relacionamento, tendo companhia de alguém para compartilhar os eventos e as emoções, talvez pudesse expandir os horizontes e sair um pouco desse escafandro de guerrilheira e autoridade obstinada. [...] Agora Dilma deve pensar e agir mais como mulher, mãe e avó. E decidir afetuosamente, pelos milhões de brasileiros que equivalem a seus filhos (MOTA, 2016).

O enxerto do discurso, acima descrito, coloca claramente a visão misógina que se pauta no medo do feminino, ou seja, no medo da mulher emancipada, que opta por uma experiência de vida na qual a figura masculina não serve de couraça de proteção afetiva e de dependência de que natureza for; ao observar-se a figura de mulher tão “dura”, o autor apela, para a feminilidade de Dilma, que precisa se sensibilizar pois afinal é “mulher, mãe e avó” e, portanto, assim deve ver o Brasil, como um ente feminino e seu povo, como seus filhos. Por acaso, o leitor já leu tal comparação e necessidade de tratamento ser cobrado ao gênero masculino? Já foi solicitado a um político ver o seu país com o olhar de homem, pai ou avô? É por isso que esse discurso, não só é evado de estereótipos do gênero feminino, como igualmente caracteriza-se por uma construção misógina e altamente violenta a figura da mulher política.

Por último, proponho algumas reflexões sobre uma matéria digital veiculada pela revista IstoÉ, em primeiro de abril de 2016, e distribuída em seu formato impresso em seis de abril, e que traz na capa a imagem de uma Dilma enlouquecida e com a seguinte manchete:

As explosões nervosas da Presidente. Em surtos de descontrole com a iminência de seu afastamento e completamente fora de si, Dilma quebra móveis dentro do Palácio, grita com subordinados xinga autoridades, ataca poderes constituídos e perde (também) as condições emocionais para conduzir o País (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 32-39).

Escreveu Charaudeau, em seu “Discurso das Mídias” (2006, p. 38) que “a linguagem é cheia de armadilhas” e acrescentaria, armadilhas, sobretudo, simbólicas, pois o enunciado, antes de tudo, significa e, ao significar, oferece distintas possibilidades de interpretação.

Na matéria assinada pelos jornalistas Sérgio Pardellas e Débora Bergamasco, em oito páginas, o que se vê é a construção da imagem pública de uma mulher, no mínimo, à beira da loucura. Asseveram eles:

Os últimos dias no Planalto têm sido marcados por momentos de extrema tensão e absoluta desordem com uma presidente da República dominada por sucessivas explosões nervosas, quando, além de destempero, exhibe total desconexão com a realidade do País. Não bastassem as crises moral, política e econômica, Dilma Rousseff perdeu também as condições emocionais para conduzir o governo. Assessores palacianos, mesmo os já acostumados com a descompostura presidencial, andam aturdidos com o seu comportamento às vésperas da votação do impeachment pelo Congresso (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 34).

A narrativa construída pelos referidos jornalistas tenta desconstruir a imagem de Dilma, impingindo a ela a característica de uma mulher desequilibrada que, por não “suportar as pressões” por “tantas denúncias” a ela dirigidas e, na imanência de perder o cargo, reage da forma mais negativa e triste possível: destratando e desrespeitando os seus subordinados e depredando o patrimônio público. Com base em tal construção narrativa, cabe aqui apresentar o que formula Charaudeau (2006), quando defende que:

Comunicar, informar, tudo é escolha. Não somente escolha de conteúdos a transmitir, não somente escolhas de formas adequadas para estar de acordo com as normas do bem falar e ter clareza, mas escolha de efeitos de sentido para influenciar o outro, isto é, no fim das contas, escolha de estratégias discursivas (CHARAUDEAU, 2006, p. 39).

O efeito de sentido esperado pela matéria da aludida revista não é outro senão o de desqualificar Dilma Rousseff de suas competências para continuar a exercer o cargo de presidenta do Brasil. Como o leitor pode continuar a apoiar uma gestora cuja saúde mental se encontra tão debilitada? E continua a matéria a fazer suas denúncias de forma apócrifa, já que nenhuma fonte é citada sobre a veracidade das informações coligidas:

Segundo relatos, a mandatária está irascível, fora de si e mais agressiva do que nunca. [...] dispara palavrões aos borbotões a cada nova e frequente má notícia recebida. [...] Há duas semanas, ao receber a informação da chamada “delação definitiva” em negociação por executivos da Odebrecht, Dilma teria, segundo o testemunho de um integrante do primeiro escalão do governo, avariado um móvel de seu gabinete, depois de emitir uma série de xingamentos. Para tentar aplacar as crises, cada vez mais recorrentes, a presidente tem sido medicada com dois remédios ministrados a ela desde a eclosão do seu processo de afastamento: rivotril e olanzapina, este último usado para esquizofrenia, mas com efeito calmante. A medicação nem sempre apresenta eficácia, como é possível notar (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 34).

Quebrar móveis, depredar o bem público, “sustentar-se em pé” a base de calmantes, um deles, inclusive, utilizado para pacientes com esquizofrenia é o quadro que é apresentado sobre a saúde mental da Presidenta. E continua a narrativa sobre o seu descontrole mental, segundo os citados jornalistas, desta feita amparando-se no saber médico:

O modelo consagrado pela renomada psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross descreve cinco estágios pelo qual as pessoas atravessam ao lidar com a perda ou a proximidade dela. São eles a negação, a raiva, a negociação, a depressão e a aceitação. Por ora, Dilma oscila entre os dois primeiros estágios. Além dos surtos de raiva, a presidente, segundo relatos de seus auxiliares, apresenta uma espécie de negação da realidade (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 36-37).



No discurso acima, concretiza-se aquilo que Charaudeau (2006) denomina de “efeito de verdade”, ou seja, de que ele estaria baseado na convicção. “O que está em causa aqui não é tanto a busca de uma verdade em si, mas a busca de credibilidade, isto é, aquilo que determina o “direito à palavra” dos seres que comunicam, e as condições de validade da palavra emitida (CHARAUDEAU, 2006, p. 49).

O “saber médico” chancela o descontrole emocional da presidenta, restando então, ao leitor, a convicção de que Dilma perdeu o equilíbrio emocional. Para completar esse raciocínio, acrescenta a matéria:

É bem verdade que Dilma nunca se caracterizou por ser uma pessoa lhana no trato com os subordinados. Mas não precisa ser psicanalista para perceber que, nas últimas semanas, a presidente desmantelou-se emocionalmente. Um governante, ou mesmo um líder, é colocado à prova exatamente nas crises. E, hoje, ela não é nem uma coisa nem outra. [...] Os surtos, os seguidos destemperos e a negação da realidade revelam uma presidente completamente fora do eixo e incapaz de gerir o País (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 37).

O artigo se encerra com a narrativa de um outro jornalista, Antonio Carlos Prado, que, subliminarmente, faz uma comparação do comportamento “transloucado da presidenta” com o comportamento exibido por Dona Maria I, mãe do regente Dom João VI, que entrará para a História conhecida com Dona Maria, a louca.

Não é exclusividade de nosso tempo e nem de nossas cercanias que, na iminência de perder o poder, governantes ajam de maneira ensandecida e passem a negar a realidade. No século 18, o renomado psiquiatra britânico Francis Willis se especializou no acompanhamento de imperadores e mandatários que perderam o controle mental em momentos de crise política e chegou a desenvolver um método terapêutico composto por “remédios evacuantes” para tratar desses casos. Sua fórmula, no entanto, pouco resultado obteve com a paciente Maria Francisca Isabel Josefa Antónia Gertrudes Rita Joana de Bragança, que a história registra como “Maria I, a Louca”. Foi a primeira mulher a sentar-se no trono de Portugal e, por decorrência geopolítica, a primeira rainha do Brasil. O psiquiatra observou que os sintomas de sandice e de negação da realidade manifestados por Maria I se agravaram na medida em que ela era colocada sob forte pressão (PARDELLAS; BERGAMASCO, 2016, p. 39).

A referida matéria produziu, nas redes sociais, pelo menos uma dezena de matérias denunciando o caráter machista e misógino desta notícia sobre o comportamento supostamente “transloucado” da Presidenta, chegando a revista, como visto, compará-la a “Maria I, a louca”. Por exemplo, no *site* Sul21 pode-se ler o seguinte manifesto de movimentos feministas, publicado no dia 02 de abril de 2016:

Um ataque às mulheres! É um acinte, um desrespeito e uma violência contra todas as mulheres a capa da Revista IstoÉ com um texto vexami-

noso, utilizando todos os estereótipos e adjetivos machistas e misóginos, para desqualificar uma mulher na Presidência do Brasil! (#ISTOÉ-MACHISMO..., 2016).

Tal intento, ao que tudo indica não é só o de passar a ideia de que a Presidenta estaria mentalmente desorientada e emocionalmente perturbada, mas de desconstruí-la como mulher estadista, novamente reforçando o ideal machista de que o lugar da mulher não é na política, muito menos no mais alto cargo de poder do Brasil, por ser a mulher emocionalmente frágil, perturbada quando sofre pressão ou quando é levada a ter que tomar “sérias decisões”. Mais uma vez a tentativa extremamente violenta é de desqualificar a mulher para a vida pública:

O que aconteceu com Dilma Rousseff nos ensina a compreender o funcionamento de uma verdadeira máquina misógina, máquina do poder patriarcal, ora opressor, ora sedutor, a máquina composta por todas as instituições, do Estado à família, da Igreja à escola, máquina cuja função é impedir que as mulheres cheguem ao poder e nele permaneçam (TIBURI, 2018, p. 106).

Em outras palavras, o que Tiburi (2018) faz acima é chamar a atenção para uma prática sistemática de impedimento para que a mulher ocupe espaços de poder, seja ele na política ou em outras atividades laborais. As “engrenagens” da misoginia, da estigmatização de gênero e do sexismo são acionadas para exatamente frear, impedir, tais inserções. E uma estratégia amplamente utilizada e dirigida às mulheres políticas é exatamente o uso de práticas de ódio como expressão de sentimentos. Tema que me dedicarei a seguir.

## O ÓDIO COMO EXPRESSÃO DE SENTIMENTOS

Putá, piranha, vadia, vagabunda, quenga, rameira, devassa, rapariga, biscate, piriguete. Quando um homem odeia uma mulher – e quando uma mulher odeia uma mulher também – a culpa é sempre da devassidão sexual. Outro dia um amigo, revoltado com o aumento do IOF, proferiu: “Brother, essa Dilma é uma piranha”. Não sou fã da Dilma. Mas fiquei mal. Brother: a Dilma não é uma piranha. A Dilma tem muitos defeitos. Mas certamente nenhum deles diz respeito à sua intensa vida sexual. Não que eu saiba. E mesmo que ela fosse uma piranha. Isso é defeito? O fato dela ter dado pra meio Planalto faria dela uma pessoa pior? [...] Baranga, tilanga, canhão, dragão, tribufu, jaburu, mocreia. Nenhum dos xingamentos estéticos tem equivalente masculino. Nunca vi ninguém dizendo que o Lula é feio: “O Lula foi um bom presidente, mas no segundo mandato embarangou.” Percebam que ele é gordinho, tem nariz adunco e orelhas de abano. Se fosse mulher, tava frito. Mas é homem. Não nasceu pra ser atraente. Nasceu pra mandar. Ele é xingado. Mas de outras coisas. Filho da puta, filho de rapariga, corno, chifrudo. Até quando a gente quer bater no homem, é na mulher que a gente bate.

A maior ofensa que se pode fazer a um homem não é um ataque a ele, mas à mãe – filho da puta – ou à esposa – corno. Nos dois casos, ele sai ileso: calhou de ser filho ou de casar com uma mulher da vida (DUVIVIER, 2014).

[...] Na noite do último 8 de março, Dia Internacional da Mulher, fui surpreendido por um ensurdecedor barulho de panelas sendo batidas na minha vizinhança, em um bairro da zona nobre do Rio de Janeiro. Era a reação a um pronunciamento televisivo da Presidente da República. O protesto, legítimo como qualquer protesto deve ser, vinha acompanhado de gritos, majoritariamente masculinos, de “vaca” e “piranha”. Quase duzentos anos depois de Joana Angélica ter sido massacrada na Bahia por se interpor em um conflito político “de homens”, a sociedade brasileira ainda admite, inclusive dentro do Parlamento, que mulheres em função pública sejam estigmatizadas pelo fato de serem mulheres. O aprendizado político, enquanto aprendizado para a vida, requer a percepção de que a participação no espaço público é um direito das mulheres. Tanto em tempos de guerra quanto em tempos de paz (ELIAS, 2015).

Propositadamente tomei de empréstimo os dois discursos acima, o primeiro escrito por Gregório Duvivier (2014), na Folha de São Paulo e, o segundo, por Rodrigo Elias (2015), para a Revista de História da Biblioteca Nacional, porque acredito que eles expressam muito bem o dilema, para não dizer o drama, da sociedade brasileira quando a questão é a disputa por espaços de poder, particularmente o espaço político e o seu recorte de gênero.

Não há com negar que a ex-presidenta Dilma Rousseff foi, e ainda continua sendo, exposta a toda sorte de práticas de ódio, de misoginia e de expressões de desrespeito pelo fato de ser mulher, o que se questiona nas frases de efeito propaladas por vozes ou escritas por mentes e mãos raivosas não é tão somente o seu governo e as ações de seu governo, mas ela enquanto *persona* feminina, enquanto mulher que “ousa” ocupar um espaço que não é “legitimamente seu” é um espaço que ela “usurpou”, mesmo tendo sido, paradoxalmente, eleita pelo voto popular.

O ódio como uma espécie de motor das manifestações contra a ex-presidenta Dilma nas ruas e nas redes sociais não é novidade para quem acompanhou todo esse movimento, mas merece algumas reflexões sobre as razões de tamanha expressão. Obviamente as estruturas de comunicação, particularmente a internet, trataram de dar visibilidade a tal sentimento munido de toda uma expressão de ressentimento. A zona cinzenta, a qual faço menção, é exatamente o espaço entre o ódio e o amor marcado por uma liminaridade, por um interstício que chamo de expressão de ressentimento.

Ao buscar as possíveis razões para exacerbação de tais ressentimentos nutridos por expressões de ódio e misoginia dirigidos à presidenta, obviamente entrecortados por uma relação de gênero que busca inferio-

rizar o feminino e enaltecer o masculino, creio que um outro elemento analítico pode entrar em cena para justificar tais sentimentos: a campanha de 2014 foi marcada, como já expressei páginas atrás, por uma forte disputa entre os candidatos. Ao serem computados os votos e oficialmente ser comunicado a vitória, pela segunda vez, de Dilma Rousseff, o processo eleitoral não cessou, ele continuou a existir nos discursos inflamados da oposição representada principalmente pelo PSDB, partido que disputou com o PT o segundo turno das eleições, protagonizado pelo candidato à presidência Aécio Neves.

A derrota de Dilma Rousseff era dada como certa pela oposição e a quebra de expectativas que ocorreu com o anúncio de sua vitória foi de tal monta que logo se levantou a suspeita de uma possível fraude e reações inflamadas começaram a surgir por parte dos(as) antipetistas mais ferrenhos(as), criando um clima propício para quem quisesse protestar contra a situação de alguma forma (ROCHA, 2019, p. 162).

Inicia-se pós-eleição todo um conjunto de manifestações inclusive pró-*impeachment* da presidenta eleita. Milhares de pessoas em todo o Brasil marcam, principalmente via redes sociais, manifestações para criticar o seu governo. Em algumas dessas manifestações era possível ler cartazes com frases tais como: “Dilma biscatona veia”; “Bolsa Família é coisa de vagabundo”; “Vai pra Cuba, comunista de merda”, entre outras ofensas (MIGUEL, 2019). “Apenas seis dias após a vitória da petista, Paulo Batista convocou, a partir de sua página do Facebook, o primeiro protesto pró-*impeachment* de Dilma Rousseff que teve 100 mil confirmações *on-line*” (ROCHA, 2019, p. 163).

E acrescenta:

[...] Quinze dias após o primeiro protesto, foi convocada uma segunda manifestação na Avenida Paulista pelo grupo Revoltados On-line [...] Após o segundo protesto se seguiram ainda mais três eventos similares até que, no dia 15 de março de 2015, o MBL em conjunto com o Vem pra Rua e o Revoltados On-line convocaram uma manifestação que teria reunido um milhão de pessoas na Avenida Paulista, segundo a Polícia Militar e 250 mil segundo o Instituto Datafolha (ROCHA, 2019, p. 164).

Para entender, com mais elementos analíticos o que aconteceu no ano de 2015, que levou ao processo de *impeachment* da ex-presidenta e seu afastamento definitivo em 30 de agosto de 2016, é necessário retomar o ano de 2013 e, principalmente 2014, momento no qual o país assiste a várias manifestações contrárias, principalmente ao PT e ao governo Dilma. Nesse ínterim, o papel desempenhado pelos partidos e pessoas auto-proclamadas como de direita, por meio do uso das redes sociais, particularmente o Facebook, são fundamentais para arregimentar pessoas favoráveis a tais mobilizações. Movimentos como o Vem pra Rua, Ultraliberais e o Movimento de Renovação Liberal, por exemplo, se muniram de um discurso de rechaçar a corrupção e escolheram o Partido dos Trabalhadores (PT) e parte de seus membros, como seus algozes.

Consequentemente, Dilma Rousseff passa, da noite para o dia, a ser a inimiga número um do Brasil, e Lula o grande chefe da quadrilha que estava assaltando o país. O julgamento apressado e seletivo da Operação Lava Jato, que sem demora puniu o PT e acusou a Lula, levando-o a ficar preso na Polícia Federal de Curitiba, influenciou a construção dessa narrativa, retroalimentada diuturnamente pelos *mass media*:

Reportagens em jornais e redes de televisão, processos judiciais, investigações policiais e boatos gerados na internet retroalimentaram-se, gerando uma nuvem de informações verdadeiras, duvidosas, indubitavelmente falsas que estigmatizava PT – e, por consequência, toda a esquerda – como encarnação da desonestidade e do mal. Entre os rumores mais absurdos fabricados e disseminados na internet e a cobertura tendenciosa de jornais e emissoras de televisão não há uma fronteira e sim um *continuum*. [...] Mas o noticiário enviesado fomentava a visão maniqueísta do público e, assim, consolidava o ambiente mental que permitia que mesmo as falsificações mais disparatadas ganhassem foro de verdade. Assim, as pesquisas realizadas nas passeatas pelo impeachment de Dilma mostraram que a maioria dos presentes concordavam com a afirmação como as de que o filho de Lula era o proprietário da Friboi, de que a facção criminosa Primeiro Comando da Capital era o braço armado do PT ou de que os governos petistas trouxeram milhares de haitianos para fraudar as eleições no Brasil (MIGUEL, 2019, p. 25-26).

A partir dessas crenças e de uma profunda ojeriza a quase tudo que foi realizado como plano de governo do PT, acontece uma inversão e desconstrução desses projetos e passam a ser ordem do dia frases de efeito tais como: “eu defendo a meritocracia”, “abaixo os vagabundos”, “quero meu país de volta”, “o Brasil não vai virar uma Venezuela”, “abaixo o PT”, “abaixo o comunismo”, “sou contra a Lei de Cotas”, “abaixo o Bolsa Família que só financia preguiçoso”, etc.

O antipetismo e o anticomunismo passaram a ser os discursos da ordem do dia. Doravante, expressões como conservador, de direita, defensor da família, heterossexual, patriota, passam a ser adjetivos valorizados e replicados nas redes sociais e mídias nacionais. “Assim, antpetistas indignados com a corrupção do outro, e anticomunistas do nada, tomaram as ruas para produzir o texto para os grandes conglomerados de mídia nacionais repercutirem, o que ocorreu, em tempo real” (AB’SÁDER, 2015, p. 36).

O fato é que Dilma não teve um só dia de sossego, ao assumir o seu segundo mandato. Pressões, oposições, falta de base de apoio político, jurídico e midiático vinham de todos os lados, o boicote ao seu governo, parece ter sido a palavra de ordem. Não à toa que o candidato derrotado a vice-presidência na chapa de Aécio Neves, Aloysio Nunes Ferreira (PSDB-SP), chegou ao absurdo de afirmar: “não quero que ela saia, quero sangrar a Dilma” (MIGUEL, 2019, p. 161), mais ódio que isso, impossível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Dilma Rousseff disputou pela primeira vez as eleições para presidente, no ano de 2010, teve que lidar com inúmeros desafios, o maior deles, talvez, o machismo. Sua imagem, como visto, foi atacada de diversas formas. Questionaram sua sexualidade, sua vida íntima, sua racionalidade, sua competência para governar o Brasil. Na disputa de 2014 não foi diferente, apesar de estar no cargo há quatro anos, Dilma sofreu os mesmos ataques da eleição anterior com o diferencial do uso exagerado das mídias sociais para atingir e desqualificar a sua imagem pública. No ano de 2015, e no seu afastamento final, em agosto de 2016, por meio do processo de *impeachment*, questionou-se tudo o que acima já tinha acontecido com sua imagem pública, mas, desta feita, com muito mais violência prática e simbólica, a ponto de ser questionada até a sua “sanidade mental”.

A construção e desconstrução da imagem dos candidatos durante o processo eleitoral faz parte do espetáculo político. O candidato ou candidata deve se apresentar e encenar a fim de convencer o público, ou seja, os votantes. Toda a imagem do postulante passada através dos veículos de informação tem o objetivo de orientar a escolha do eleitor. No ambiente virtual essas informações tomam uma dimensão completamente diferente da que pode ser percebida na televisão, pois a internet permite a interação dos atores políticos envolvidos.

Se por um lado essa interação facilita na construção das imagens que os políticos pretendem passar para seu eleitorado, por outro, a interação maximiza os efeitos da desconstrução dessas imagens. No caso de candidaturas femininas, o processo de desconstrução ou retirada de legitimidade política, que é a base da representação, é quase sempre feita sob a lógica sexista presente na sociedade. As desconstruções que os políticos sofrem durante o processo eleitoral passam pelo recorte de gênero. As mulheres que se lançam no mundo público têm como desafio enfrentar essa realidade do sexismo. Durante toda a campanha de 2014 foi possível observar, com clareza, a forma hostil com que muitos eleitores se dirigiam às candidatas nas principais redes sociais em uso no Brasil. Xingamentos, ofensas à sua imagem e ao seu corpo foram destilados nos mais diversos perfis virtuais.

Como visto ao longo do artigo, não é fácil ser do gênero feminino em uma sociedade marcada pela dominação masculina, mais difícil ainda parece ser a disputa por espaços de poder político. Tal ambiente, marcado em sua maioria pelo gênero masculino, não vê com bons olhos a convivência, o diálogo e o trabalho em comum com o outro gênero.

Pela primeira vez assistimos à ascensão de uma mulher ao mais alto cargo do Brasil, a Presidência da República, e por ironia, assistimos, igualmente a sua queda, em um processo que dividiu e continua dividindo o País.

Assim, com uma última reflexão, me pergunto e ao mesmo tempo deixo para reflexões posteriores, se uma das causas que motivaram as práticas de misoginia e de desrespeito à mulher Dilma Rousseff, e que eclodiu com sua saída da presidência, não foi a sua identidade de gênero? Será que se o presidente fosse um homem, ele teria recebido os mesmos ataques a ela dirigidos? Creio que não. E diria ainda mais: a presidente Dilma incomodou e incomoda porque, por ser mulher, ela abala a ordem estabelecida, que é baseada na dominação masculina. Os discursos de misoginia a ela dirigidos, como alguns dos reproduzidos nesse *paper*, intencionam abalar o feminismo, personificado na primeira mulher eleita presidente do Brasil.

Dilma Rousseff, por sua representação de primeira mulher eleita Presidenta do Brasil e por sua biografia pessoal e pública, bem poderia ser o ícone, o arquétipo de uma nova sociedade; talvez por isso ela incomode tanto, porque ela desestabiliza, ela conflitua, ela põe em xeque a ordem estabelecida. Por isso ela é uma “vaca”, uma “vadia”, um “bode expiatório” para aqueles e aquelas que pretendem continuar no mesmo, na ordem do sempre que enquadra e classifica, violentamente, os lugares do ser homem e do ser mulher.

## NOTAS

1. Facebook pode ser traduzido literalmente como “livro de caras”, em que “face” é cara (ou caras) e “book” é livro. Facebook é a rede social mais popular no Brasil, tendo sido criada em 2004. Seus fundadores, Mark Zuckerberg, Eduardo Saverin, Andrew McCollum, Dustin Moskovitz e Chris Hughes, tiveram a ideia de uma nova rede social e a elaboraram ainda quando eram estudantes, na Universidade de Harvard, em Massachussets, nos Estados Unidos. Disponível em: <<https://www.significadosbr.com.br/facebook>>. Acesso em: 22 fev. 2019.
2. Consultar, por exemplo, as seguintes revistas, que não só trouxeram Dilma Rousseff em sua capa, mas dedicaram uma grande reportagem sobre esse feito histórico: O Brasil eleger a primeira mulher Presidenta do Brasil. Veja, Edição Extra, edição 2189, Ano 43, Especial, Novembro de 2010; IstoÉ, Edição Histórica, Ano 34, Isto É Edição Especial, Nº 1, Nov/2010 e Carta Capital, Edição Especial, Ano XVI, Nº 620, 03 de Novembro de 2010.
3. A Revista *IstoÉ* traz uma imagem da presidente eleita, onde apenas se vê seus olhos, com a seguinte frase: Muda Já, Dilma: o Brasil exige ações imediatas e quer mais do que promessas e discursos. Ano 38, Nº 2345, 05 Nov/2014. A Carta Capital traz a imagem de DilmaRousseff virada de costas e com a seguinte frase: Quatro Anos pela Frente. A gestação do novo ministério. Ano XX, Nº 824, 05 Nov/2014. A *Veja*, sequer traz a presidenta reeleita em sua capa, prefere trazer o Juiz Sérgio Moro. Na parte superior da revista é que tem uma pequena imagem da presidenta no momento em que acena para seus apoiadores no dia da vitória, com a seguinte frase: “Mais Quatro anos. Manual de sobrevivência para o segundo mandato de Dilma”. Edição 2398, Ano 47, Nº 45, 05 Nov/2014.
4. Segundo o sociólogo e autor do Dicionário de Sociologia, Allan G. Johnson, “a misoginia é uma atitude cultural de ódio às mulheres porque elas são femi-



ninas”, e ainda: “a (misoginia) é um aspectos central do preconceito sexista e ideológico, e, como tal, é uma base importante para a opressão de mulheres em sociedades dominadas pelo homem. A misoginia é manifesta em várias formas diferentes, de piadas, pornografia e violência ao auto-desprezo que as mulheres são ensinadas a sentir pelos seus corpos” (SHERMAN, 2012). Disponível em: <<http://ethosproject.blogspot.com.br/2012/04/misoginia-e-machismo.html>>. Acesso em: 26 maio 2016.

5. Neste *paper* adotamos a noção de imagem pública proposta por Gomes (2004), para quem: “A imagem pública de um sujeito qualquer é, pois, um complexo de informações, noções, conceitos, partilhados por uma coletividade de qualquer, e que o caracterizam. Imagens Públicas são concepções caracterizadoras. [...] Caracterizar, portanto, é estabelecer uma personalidade e uma personagem, uma forma de existência em si mesma e uma forma de existência para fora, de existência representacional, de imagem” (GOMES, 2004, p. 254-255).

6. Consultar as seguintes páginas: <<https://www.facebook.com/pages/Dilma-Sapatao/1393692150893618?fref=ts>>. Acesso em: 31 maio 2015; <<https://www.facebook.com/pages/DILMA-VADIA/390752141045603?fref=ts>>. Acesso em: 31 maio 2015; e <<https://www.facebook.com/pages/Impeachment-da-maldita-Dilma/877477795597879>>. Acesso em: 31 mai 2015, respectivamente.

7. Disponível em: <<https://contrafcut.com.br/noticias/entidades-lacam-nota-de-repudio-aos-ataques-sexistas-contradilma-a82d>>. Postado em 02/07/2015. Acesso em: 15 dez. 2020.

## REFERÊNCIAS

AB’SABER, Tales. *Dilma Rousseff e o ódio político*. São Paulo: Hedra, 2015.

ALMEIDA, Heloisa Buarque de. Gênero. Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas. *Mulheres na Filosofia*, v. 6, n. 3, p. 33-43, 2020. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/genero/>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

ÁLVARES, Luzia. *Mulheres na Política e Misoginia*. 2014. Disponível em: <<http://politicaecronicas.blogspot.com.br/2014/10/mulheres-na-politica-e-misoginia.html>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

AMARAL, Ricardo Batista. *A vida quer é coragem: a trajetória de Dilma Rousseff – a primeira presidenta do Brasil*. Rio de Janeiro: Sextante, 2011.

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papirus, 1994.

BARBOSA, Claudia de Faria. *Presença feminina na política: cidadania e os espaços “público e privado”*. Artigo apresentado no Grupo de Trabalho: Política e Feminismo. Coordenado por Ana Alice Costa e Maria Salete da Silva, realizado na UFBA, no ano de 2008.

BATISTA, Camila Lima. *Análise histórica sobre os direitos políticos das mulheres no Brasil*. Artigo apresentado no Grupo de Trabalho: Política e Feminismo. Coordenado por Ana Alice Costa e Maria Salete da Silva, realizado na UFBA, no ano de 2008.

- BIROLI, Flávia. Gênero e política no noticiário das revistas semanais brasileiras: ausências e estereótipos. *Cadernos Pagu*, n. 34, Campinas jan./jun. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644984/0>>. Acesso em: 27 nov. 2017.
- BIROLI, Flávia. *Gênero e Desigualdades*. Limites da democracia no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.
- BIROLI, Flávia. Uma mulher foi deposta: sexismo, misoginia e violência política. In: RUBIM, Linda; ARGOLLO, Fernanda (Orgs.). *O Golpe na perspectiva de Gênero*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- CARTA CAPITAL. Ano XVI, n. 620, 03 nov. 2010.
- CARTA CAPITAL. Ano XX, n. 824, 05 nov. 2014.
- COELHO, Leila Machado; BAPTISTA, Marisa. A história da inserção política da mulher no Brasil: Uma trajetória do espaço privado ao público. *Psicologia Política*. v. 9, n. 17, 2009. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v9n17/v9n17a06.pdf>>. Acesso em: 27 nov. 2017.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso das Mídias*. São Paulo: Contexto, 2006.
- DILMA DIZ QUE DESEMPREGO preocupa e que sofre preconceito. *Terra*, 26 jun. 2015. Disponível em: <[https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/dilma-diz-que-desemprego-preocupa-e-que-sofre-preconceito,e013feb3d0c31b74785cfac1b9001256\\_xpi9RCRD.html](https://www.terra.com.br/noticias/brasil/politica/dilma-diz-que-desemprego-preocupa-e-que-sofre-preconceito,e013feb3d0c31b74785cfac1b9001256_xpi9RCRD.html)>. Acesso em: 05 jul. 2016.
- DUVIVIER, Gregório. Xingamento. *Folha de São Paulo On-line*, 06 jan. 2014. Disponível em: <[https://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregorio-duvivier/2014/01/13\\_93513-xingamento.shtml](https://www1.folha.uol.com.br/colunas/gregorio-duvivier/2014/01/13_93513-xingamento.shtml)>. Acesso em: 28 maio 2015.
- ELIAS, Rodrigo. Mulheres em conflito. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, São Paulo, jun. 2015.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GOMES, Wilson da Silva. *Transformações da política na era da comunicação de massa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ISTOÉ. Ano 34, n. 1, nov. 2010.
- ISTOÉ. Ano 38, n. 2345, 05 nov. 2014.
- MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Caleidoscópio Convexo*. Mulheres, política e mídia. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Gênero e Política na mídia brasileira*. [2011?]. Disponível em: <[http://www.mulheres.gov.br/assuntos/poder-e-participacao-politica/referencias/genero-e-midia/genero\\_e\\_politica\\_na\\_midia.pdf](http://www.mulheres.gov.br/assuntos/poder-e-participacao-politica/referencias/genero-e-midia/genero_e_politica_na_midia.pdf)>. Acesso em: 28 maio 2015.
- MIGUEL, Luis Felipe. A reemergência da direita brasileira. In: GALLEGO, Esther Solano. *O ódio como política*. A reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MIGUEL, Luis Felipe. *O Colapso da Democracia no Brasil*. Da Constituição ao Golpe de 2016. São Paulo: Expressão Popular, 2019.
- MOVIMENTO DE MULHERES REPUDIA ADESIVOS com mensagem sexista e uso da imagem da presidenta. 2015. Disponível em: <<http://portal.pters.org.br/2015/07/nota-de-repudio-movimento-de>>

-mulheres-repudia-adesivos-com-mensagem-sexista-e-uso-da-ima-  
gem-da-presidenta/>. Acesso em: 02 jul. 2015.

MOTA, Joaquim. Uma pessoa para namorar Dilma. *Jornal Correio Po-  
pular*. Campinas, 21 mar. 2016.

PAIVA, Raquel. *Política: palavra feminina*. Rio de Janeiro: Mauad X,  
2008.

PARDELLAS, Sérgio; BERGAMASCO, Débora. Uma presidente fora de  
si. Bastidores do planalto nos últimos dias mostram que a iminência  
do afastamento fez com que Dilma perdesse o equilíbrio e as con-  
dições emocionais para conduzir o país. *Revista Isto É*, ano 39, n. 2417, p. 32-  
39, 06 abr. 2016.

PINHEIRO, Luana Simões. *Vozes Femininas na Política: uma análise  
sobre mulheres parlamentares no pós-constituinte*. Brasília: Secretaria  
Especial de Políticas para as Mulheres, 2007.

PINTO, Céli Regina Jardim. Dilma – uma mulher política. In: RUBIM,  
Linda; ARGOLLO, Fernanda (Org.). *O Golpe na perspectiva de Gênero*.  
Salvador: EDUFBA, 2018.

PRIORI, Claudia; POLATO, Adrana Delmira Mendes. Signos ideológi-  
cos e conceitos axiológicos: uma proposta interdisciplinar para leitura  
de um adesivo obscuro. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 17, n. 2,  
2016.

ROCHA, Camila. O boom das novas direitas brasileiras: financiamento  
ou militância? In: GALLEGO, Esther Solano. *O ódio como política: A  
reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

GALLEGO, Esther Solano. “Imposto é roubo!” A formação de um con-  
trapúblico ultraliberal e os protestos pró-*impeachment* de Dilma Rou-  
sseff. In: SOLANO, Esther; ROCHA, Camila (Orgs.). *As Direitas nas  
redes e nas ruas: A crise política no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular,  
2019.

RODRIGUES, Carla. *A difícil tarefa de reagir a misoginia*. 2014. Dispo-  
nível em: <[http://www.diariodocentrodomundo.com.br/dilma-virgula-  
-muda-mais/](http://www.diariodocentrodomundo.com.br/dilma-virgula-<br/>-muda-mais/)>. Acesso em: 19 jun. 2014.

ROSSI, Marina. *Mulheres na Política e Misoginia*. 2010. Disponível em:  
<[http://politicaecronicas.blogspot.com.br/2014/10/mulheres-na-politi-  
ca-e-misoginia.html](http://politicaecronicas.blogspot.com.br/2014/10/mulheres-na-politi-<br/>ca-e-misoginia.html)>. Acesso em: 10 mar. 2015.

ROSSI, Marina. Vaca, até quando? *El País*, São Paulo, 9 mar. 2015.  
Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/09/politi-  
ca/1425911342\\_272443.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/09/politi-<br/>ca/1425911342_272443.html)>. Acesso em: 15 mar. 2015.

ROUSSEFF, Dilma. Blog da Dilma. 2010. Disponível em: <[http://blog-  
dadilma.blog.br/](http://blog-<br/>dadilma.blog.br/)>. Acesso em: 27 abr. 2010.

ROUSSEFF, Dilma. Blog da Dilma. 2012. Disponível em: <[http://blog-  
dadilma.blog.br/](http://blog-<br/>dadilma.blog.br/)>. Acesso em: 24 dez. 2012.

SAKAMOTO, Leonardo. *Precisa de coragem para chamar uma mulher  
de vaca da janela do prédio*. 2015. Disponível em: <[http://blogdosaka-  
moto.blogosfera.uol.com.br/2015/03/08/e-preciso-coragem-para-cha-](http://blogdosaka-<br/>moto.blogosfera.uol.com.br/2015/03/08/e-preciso-coragem-para-cha-)

mar-uma-mulher-de-vaca-da-janela-do-predio/>. Acesso em: 08 mar. 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação e Sociedade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jun./dez. 1996.

SHERMAN, Carlos. *Misoginia e machismo*. Disponível em: Disponível em: <<http://ethosproject.blogspot.com.br/2012/04/misoginia-e-machismo.html>>. Acesso em: 26 maio 2016.

SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. *O Estado Espetáculo*. Rio de Janeiro: Difel, 1978.

TIBURI, Marcia. A máquina misógina e o fator Dilma Rousseff na política brasileira. In: RUBIM, Linda; ARGOLO, Fernanda (Org.). *O Golpe na perspectiva de Gênero*. Salvador: EDUFBA, 2018.

VEJA. Ano 43, n. 2189, nov. 2010.

VEJA. Ano 47, n. 45, 05 nov. 2014.

VILLA, Marco Antonio. *Um País Partido: 2014 – a eleição mais suja da História*. São Paulo: LeYa, 2014.

#ISTOÉMACHISMO: feministas repudiam capa da revista IstoÉ sobre Dilma. *Sul21*. 02 abr. 2016. Disponível em: <[sul21.com.br/ta-na-rede/2016/04/istoemachismo-feministas-repudiam-capa-da-revista-isto-e-sobre-dilma/](http://sul21.com.br/ta-na-rede/2016/04/istoemachismo-feministas-repudiam-capa-da-revista-isto-e-sobre-dilma/)>. Acesso em: 12 dez. 2020.

# DISPUTANDO CATEGORIAS: OS EMBATES E AS NARRATIVAS POLÍTICAS/MILITANTES, MIDIÁTICAS E JURÍDICAS EM TORNO DE UM CASO PÚBLICO<sup>1</sup>

COMPETING CATEGORIES: ACTIVIST MEDIA AND JUDICIAL STRUGGLES AND NARRATIVES AROUND A PUBLIC CASE

Ana Carolina Braga Azevedo

ana.braga.azevedo@usp.br

Mestranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (PPGAS-FFLCH/USP). Graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5593-2479>

## RESUMO

Este trabalho analisa, a partir de uma abordagem etnográfica, a circulação, os desdobramentos e as narrativas midiáticas, políticas/militantes e jurídicas, produzidos a partir do caso de um ator, posteriormente eleito deputado federal pelo Partido Social Liberal (PSL), que revela de modo jocoso ter “*pegado uma mãe de santo*” no programa de entrevistas *Agora É Tarde*, da Rede Bandeirantes. Tais desdobramentos foram produzidos a partir de disputas por significados em torno das categoriais de *estupro*, *violência sexual* ou de *gênero*, *crime*, *sexo com/e sem consentimento*, *apologia ao estupro*, *cultura do estupro*, *vítima e estuprador*, a partir da interação entre expoentes do movimento feminista e a reprise da entrevista em 2015. O campo se divide em dois momentos: o primeiro se inicia logo após a reprise da entrevista e o segundo tem início em 2016 e término em 2017. No primeiro momento do campo, a atuação de uma militante feminista ligada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), posteriormente eleita deputada federal, ganha destaque após acusar o ator de *estuprador*. Esse movimento gerou um inquérito policial por calúnia e difamação contra a militante – que acabou sendo arquivado posteriormente. Já o segundo momento do campo se constitui quando uma ex-ministra do Partido dos Trabalhadores (PT) acusa o ator de ter feito *apologia ao estupro*, após o ator ter participado de uma audiência com o então ministro da Educação para apresentar o projeto “Escola Sem Partido”.

Palavras-chave: gênero; mídias; sexualidade; violências; moralidades.

## ABSTRACT

From an ethnographic approach, this article analyzes the circulation of meanings on alternative and hegemonic media that unfolded from an interview on a TV Show. A former telenovela actor, later elected federal deputy by a right-wing party, revealed at a television show a sex scene that could be seen as rape, when he said that he has “grabbed” a mother-of-saint (a priestess from Afro-Brazilian religion). Such unfoldings were produced from the interview

replay in 2015, revealing struggles around the meanings of *rape*, *sexual violence*, *crime*, *sex with / and without consent*, *rape apology*, *rape culture*, *victim and offender*, such debates stemming from the interaction between activists of the feminist movement. Fieldwork is divided into two moments: the first starts right after the replay of the show and the second begins in 2016 and ends in 2017. In the first period of the field, the action of a feminist activist related to the Partido Socialismo e Liberdade (Socialist and Freedom Party), who was later elected federal deputy, gains prominence after accusing the actor of *rape*. The movement sparked a libelous lawsuit against the activist - which ended up being filed later. The second moment in the fieldwork is when a former minister of the Partido dos Trabalhadores (Worker's Party) accused the actor of *rape apology*, following the actor's hearing with the then Minister of Education presenting and promoting the political project "Escola sem Partido" – School without Politics.

Keywords: gender; media; sexuality; violence; moralities.

## INTRODUÇÃO

Este artigo procura compreender a circulação, os desdobramentos e as narrativas produzidas a partir do caso de um ator<sup>2</sup>, que revela de modo jocoso ter "pegado uma mãe de santo"<sup>3</sup> no programa de entrevistas *Agora É Tarde*, da Rede Bandeirantes. Tais desdobramentos e narrativas foram produzidas a partir de disputas por significados em torno das categoriais de *estupro*, *violência sexual* ou de *gênero*, *crime*, *sexo com/sem consentimento*, *apologia ao estupro*, *cultura do estupro*, *vítima e estuprador*, que ocorreram a partir da interação entre os portais *on-line* da imprensa comercial hegemônica<sup>4</sup> e não hegemônica<sup>5</sup> (jornais, canais de televisão e *blogs*); "mídias alternativas"<sup>6</sup> (inclusive *blogs* feministas, revistas, páginas de coletivos ligados a movimentos sociais e/ou feministas no Facebook<sup>7</sup>); e movimentos sociais. Além dessas interações, o trabalho procura analisá-las em conjunto com os pronunciamentos de figuras políticas (em jornais, *blogs*, revistas ou em seus perfis pessoais no Facebook e/ou no *Twitter*) e a interação desses setores com o judiciário.

Compreendo esses diversos setores sociais como parte da "esfera pública" (HABERMAS, 2014), levando em consideração as críticas feitas por Nancy Fraser (1990). A autora pontua a importância em considerar setores que podem ter um caráter ativista como parte minoritária da "esfera pública", denominando-os como "contrapúblico" – movimentos que operam em conflito com a esfera pública hegemônica. Embora possuam alcance social e poder assimétricos, esses setores se enfrentam constantemente, sofrem então, processos de influências mútuas – o que acaba produzindo pequenas cedências (ALMEIDA, 2013). Além desse processo, entendo que as categorias aqui apresentadas estão em constante transformação ou constituição, que envolvem disputas constantes entre esses setores sociais para reconhecer (HONNETH, 2017) essas novas noções ligadas à violência sexual.

Parto do suposto, elaborado por Heloisa Buarque de Almeida (2017; 2019), de que tais noções anteriormente não eram necessariamente significadas desta forma e que há um processo de transformação social notável nas “mídias alternativas” ligadas ou não a movimentos sociais. Sendo que esse processo, para ser compreendido no seu conjunto, precisa reconhecer o papel do público tanto em termos do próprio processo de codificação e leituras da mensagem transmitida (HALL, 2003), quanto pensando esse público como agente na produção de conteúdo – papel que foi possibilitado através dos mecanismos da web 2.0 (ALMEIDA, 2013).

O campo tem início em 25 de fevereiro de 2015, após a reprise da entrevista na qual o ex-ator de telenovelas revela narrando de modo jocoso “*ter pegado uma mãe de santo*” no extinto programa de entrevistas *Agora É Tarde*<sup>8</sup>, da Rede Bandeirantes<sup>9</sup> – programa que se enquadrava no gênero *late-night talk show*<sup>10</sup>. Durante a entrevista, o apresentador do programa pede para o ator e atual deputado federal, pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), contar uma história engraçada da sua vida. Ele começa: “*eu comi uma mãe de santo*”; contextualiza a história e diz que “*não resistiu*” e que ficou extremamente excitado ao ver as “*curvas*” dessa mulher. Conta que esse desejo incontrolável o fez virar a mãe de santo de costas, colocá-la de quatro, erguer sua saia, agarrá-la e segundo ele “*mandar ver*”. Durante a descrição e tentativa de reinterpretação da cena, o ator, o apresentador (que não se ausenta durante a revelação, fazendo comentários sarcásticos) e a plateia riem incessantemente.

Essa entrevista repercutiu nas “mídias sociais” – Facebook e *Twitter* – produzindo visibilidade do caso na mídia comercial. Nessa primeira fase do campo uma militante feminista ligada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), posteriormente eleita deputada federal, entra em cena acusando o ator de *estuprador*, o que gera um inquérito policial por calúnia e difamação contra a militante – que acaba sendo arquivado. Já a segunda parte do campo que tem início em 2016 e término em 2017, se constitui quando uma ex-ministra do Partido dos Trabalhadores (PT) acusa o ator de ter feito *apologia ao estupro*, após este ter participado de uma audiência pública com o então ministro da Educação para apresentar o projeto “Escola Sem Partido”.

Ambos os casos e seus desdobramentos não obtiveram “grande repercussão” no que estou qualificando de “mídia comercial hegemônica”, durante o campo percebi que o caso gerou poucos conteúdos – pensando no número de produções por mídia, cada uma produziu no máximo três matérias sobre o caso. Tendo isso em vista, optei por coletar conteúdo/matérias das mais diversas mídias até obter um número substancial de produções para uma análise satisfatória. Para a análise desse material empreguei a estratégia metodológica de Christine Hine (2000; 2015), que toma a internet como um texto produzido em



contextos culturais específicos, que podem ser acessíveis ao pesquisador mesmo após um longo tempo de sua produção. Para compreender esses contextos, a autora sugere uma abordagem etnográfica, pois se trata de uma abordagem que é capaz de se adaptar metodologicamente às condições que encontramos em campo, além de ser uma abordagem que permite que o antropólogo, impactado com o campo, incorporar a prática antropológica à teoria (MAGNANI, 2009; PEIRANO, 2014). Diante desse campo disperso e complexo, tentei “seguir o conflito”, como sugere George Marcus em *Ethnography through thick and thin* (1998), utilizando a etnografia multi-situada (multilocal) para compreender os usos, significados e disputas em torno dessas categorias nas mídias, nas militâncias e na justiça.

Foi seguindo o conflito e as disputas em torno das categorias ligadas à violência sexual que comecei a delimitar o meu campo e pensar metodologias e bibliografias capazes de organizar e classificar a diversidade do material empírico coletado durante a pesquisa etnográfica: (1) relato de campo sobre as manifestações públicas ocorridas no dia do julgamento da segunda instância do caso entre a ex-ministra e o ator; (2) entrevistas realizadas tanto com a atual deputada federal (PSOL) quanto com a ex-ministra da extinta Secretária de Políticas para as Mulheres (PT); (4) material digital: portais *on-line* de “imprensa comercial hegemônica” e “não hegemônica” (jornais, *blogs*, revistas, canais de televisão); e material produzido pelo que nomeamos de “mídia alternativa” (*blogs* feministas ou não; revistas; páginas de coletivos ligados a movimentos sociais ou/e a movimentos feministas no Facebook).

Para análise das narrativas produzidas pelas mídias, organizei os conteúdos produzidos em duas tabelas qualitativas no *Excel*: uma para o material produzido pela mídia comercial e outra para a mídia alternativa<sup>11</sup>. Os conteúdos foram organizados a partir de critérios que permitiram a comparação. Procurei pensar esse material digital a partir das formulações teórico-metodológicas propostas por Heather Horst e Daniel Miller (2012), que compreendem a internet como um espaço de sociabilidade, interação e disputas simbólicas que não estão apartados de outras esferas. Isto é, o *on-line* não é simplesmente um fenômeno que o contexto *off-line* pode explicar diretamente (MILLER; SLATER, 2004). Assim sendo, ambos os contextos precisam ser compreendidos e analisados a partir de suas imbricações e relações complexas de implicações mútuas (PARREIRAS, 2008; BELELI, 2015).

### FOI ESTUPRO OU APENAS UMA PIADA?

*Fiquei olhando aquele bundão! Vou comer!  
Peguei o braço dela, “botei” ela de quatro. Ergui sua saia, agarrei e  
mandei ver!*

Gozei!  
*Era tanta pressão que ela apagou. Larguei no chão  
Levanta filha da puta!*

As frases acima foram ditas e encenadas pelo ator durante a entrevista no *Agora É Tarde*, que foi transmitida pela primeira vez no dia 22 de abril de 2014 (nesta primeira exibição não houve repercussão) e *postada* no *YouTube* no dia 25 de maio de 2014. Em agosto de 2018, período em que os dados dessa pesquisa foram coletados, esse vídeo contava com cerca de 602.169 mil visualizações. Em 25 de fevereiro de 2015, uma quarta-feira à noite, essa mesma entrevista é reprisada no *Agora É Tarde* e gera grande impacto nas mídias sociais – Facebook e *Twitter*. Grande parte dessas manifestações/produções interpretou a história como uma cena de *estupro*, ou melhor, como a confissão de um *estupro*, qualificando o ator como *estuprador* e em alguns momentos como *racista*. Uma página no Facebook, que se denomina antirracista, posta parte da entrevista e produz a seguinte legenda: “‘comeu’ ou estuprou!?!; não houve consentimento; o cara apagou a mãe de santo com violência; aplausos calorosos a uma cena de estupro; é isso que a sociedade faz com o machismo e o racismo, aplaude”. Em maio de 2018, esse vídeo contava com 3.019.363 visualizações, 15 mil curtidas, 7,5 mil comentários e 27.407 mil compartilhamentos.

Essas produções – vídeos, *notas de repúdio* e *posts*<sup>12</sup> – nas “mídias sociais”, produzidas logo após a reprise da entrevista em 2015, geraram muitos debates nos espaços dessas redes que só repercutiram na mídia comercial a partir do dia 2 de março de 2015. Outras páginas de Facebook também se pronunciaram, produzindo *notas de repúdio* com a finalidade de questionar a postura do ator, do apresentador e do programa – além de qualificar a cena como *estupro*. Como por exemplo, a página de Facebook de um coletivo ligado a movimentos sociais, que atua no Rio de Janeiro e se denomina mídia independente, e que foi responsável por publicar duas *notas de repúdio* em sua página. A primeira nota divulgada no dia 27 de fevereiro e a segunda no dia 3 de março de 2015. Essa primeira *nota de repúdio* foi reproduzida em conteúdos produzidos pela “mídia comercial não hegemônica” como por exemplo, nas matérias dos jornais: *EL PAÍS Brasil*, *O Povo*, *Folha da Região*, *Midiamax*, *Conexão Jornalismo*, pelo portal de notícias *BHAZ*, e pelos *blogs Púlpito Cristão* e *Oséias 4-6*, que citaram o seguinte trecho:

Um crime hediondo foi confessado e aplaudido em rede nacional. Como isso é possível? Ora, num país onde uma mulher é estuprada a cada 12 segundos, não é difícil compreender que uma estatística alarmante como essa é produto de uma cultura que valoriza e cotidianiza a violência sexual (Nota publicada pelo coletivo em 27 de fevereiro de 2015).

Essa mesma *nota de repúdio* abordou também a questão do racismo e do preconceito contra religiões de matriz africana, no seguinte trecho:

Além da violência sexual é carregado de racismo, pela forma desrespeitosa com que (nome do ator) se refere a uma fé de matriz afro. Note que o discurso por ele empregado coloca os elementos religiosos num plano de baixa estereotipagem e excentricidade que facilitaria a ridicularização, criando um cenário onde a mulher se torna ainda mais frágil – passando de vítima a personagem cômico de uma cena apelativa (Nota publicada pelo coletivo em 27 de fevereiro de 2015).

Embora essa questão racial e do preconceito religioso sejam elementos relevantes para compreender tal cena, ao longo do campo, notei que parte do movimento feminista e do movimento social deixou essas questões de lado, silenciando-as. Pelo o que eu pude perceber, foram pouquíssimas as produções que comentaram essas questões e as poucas que mencionaram não são mídias que se auto denominam *feministas*. No fim, essas questões por serem ao longo do próprio processo da repercussão nas “mídias sociais” frequentemente silenciadas, no momento que o caso chega na mídia comercial, tanto na “hegemônica” quanto na “não hegemônica”, essa questão racial e do preconceito religioso acaba não sendo nem mencionada. Aos poucos a *figura da mãe de santo* como “*a vítima do estupro*” vai sendo deixada de lado, a falta de um nome e de um rosto faz com que ela seja lida como fictícia por grande parte da “mídia comercial hegemônica”; e o fato dela ser uma “mulher” faz com que seja lida pelos movimentos sociais e feministas, na maior parte dos casos, apenas como uma *vítima de estupro*. Além disso, notei em campo que parte desses movimentos ligados ao “feminismo jovem” olham para a cena como um *crime* que foi cometido principalmente pelo fato de a *vítima* ser uma “mulher”, e não pelo fato dela também ser uma mãe de santo e “*a morena das canelas grossas*” – característica ressaltada pelo ator.

Segundo Kimberle Crenshaw (2008), a política de identidade, neste caso, acionada para reivindicar “justiça” pelo crime cometido, frequentemente confunde ou ignora o que a autora chama de diferenças “intragrupais”. A autora apresenta o termo “interseccionalidade” como forma de pensar que a violência contra “mulheres” – no plural – é experienciada de diferentes maneiras e muitas vezes moldada por outras dimensões como: raça e classe.

A página de um coletivo feminista que ganhou destaque em 2015 a partir de debates envolvendo questões relacionadas ao *assédio* e à *violência contra as mulheres* também se pronuncia e acusa o ator, o apresentador, o programa e as “mídias comerciais” como responsáveis por *naturalizar* certos fatos relacionados à *violência sexual*, como (re) produtoras da *cultura do estupro*:

Estaria a mídia abrindo mão do público feminino? Até quando vamos ler artigos que ridicularizam mulheres (alô, Revista Veja) e homens sendo ovacionados ao admitir estupros em rede nacional? Está na hora dos veículos de comunicação assumirem sua responsabilidade como patro-

cinadores da violência contra a mulher. Isso NÃO É ENTRETENIMENTO (Publicação na página do coletivo feminista no Facebook).

A indignação desses setores diante de tal entrevista parte do fato de tal cena ter sido encenada aos risos e em um canal aberto de televisão. Para esses setores foi uma cena de *estupro*, em momento algum se questionam se tal história é *fictícia* ou *real*. Além disto, notei que grande parte dessas produções não explicam o que é *estupro*. Em síntese, o esforço empreendido por esses setores busca: (1) que a “mídia comercial”, principalmente a “hegemônica”, o ator e o programa interpretem a tal história como *estupro*; (2) e que esses setores e pessoas se reconheçam como (re)produtoras da *cultura do estupro*. Além disso, pude perceber através dos dados coletados em campo e devidamente articulados, que a narrativa desenvolvida por esses setores é sempre coletivizada: há sempre uma prestação de solidariedade à dor sofrida pela mãe de santo e à dor sofrida por todas aquelas que já sofreram as consequências da *cultura do estupro*. Para Axel Honneth (2017), a luta pelo reconhecimento sempre se inicia pela experiência do desrespeito dessas formas de reconhecimento, e a busca por justiça, como aponta Roberto Efreim Filho (2017), requer a disputa pela legitimidade de “quem é a pessoa que deve ser reconhecida como *vítima*”.

Pensando na categoria *vítima* e o fato do caso não apresentar uma *vítima* que tem rosto e identidade, pude perceber um esforço desses movimentos sociais na construção de não apenas uma *vítima*, mas de *vítimas*. Assim sendo, a intenção desses movimentos sociais é também a construção da categoria *cultura de estupro* e não apenas *estupro* – categoria esta que de acordo com os discursos analisados une “*todas as mulheres e nos faz todas nós vítimas*”. Cynthia Sarti (2014) ressalta que a construção da “figura da vítima” é pensada como uma forma de conferir reconhecimento social ao sofrimento, circunscrevendo-o e dando-lhe inteligibilidade, por isso o esforço constante da construção de *vítimas*, neste caso.

A maior parte dessas produções começa com as estatísticas lamentáveis sobre estupro no Brasil, como a *nota pública* do coletivo citado acima: “*No Brasil, uma mulher é vítima de violência sexual a cada 12 segundos. A mídia em geral cumpre com um papel muito negativo de naturalização da violência contra a mulher*”; e lamentam que a mídia tenha esse papel na produção dessas *violências*, como ressalta o *post* do coletivo *feminista* citado anteriormente. Algumas produções trazem relatos pessoais mostrando como a *cultura do estupro* opera, como por exemplo, a postagem feita no *blog* de outro coletivo *feminista*: “*a brutalidade é parte do fetiche, é natural estuprar e achar que foi sexo, que não foi violento*”. Lynn Hunt (2009) destaca a importância das narrativas pessoais presentes em romances para produzir um senso de igualdade a partir da identificação com o outro e assim produzir empatia. Segundo Maria Rita Kehl (apud SARTI 2011, p. 93), solidariedade é

um sentimento em relação a alguém considerado como igual, ou seja, supõe, em algum nível, uma identificação.

Essas construções narrativas na intenção de produzir empatia em relação às *vítimas* da *cultura de estupro* acabam silenciando e apagando outros elementos presentes na *figura da mãe de santo*, como a questão do preconceito religioso e racial. Ou seja, a gramática moral que foi elaborada e empreendida por movimentos sociais e feministas parte da construção de uma *vítima* que é “mulher” sem raça, classe e outras tantas marcas que perpassam os corpos e “existem *em* relação entre si e *através* dessa relação” (MCCLINTOCK, 2010, p. 19), marcas essas que influenciam diretamente nas dinâmicas e relações sociais. Por fim, essa construção da “figura da vítima”, que tem como objetivo produzir empatia e a partir dela, luta por justiça, acaba por elaborar certos padrões normativos (BUTLER, 2017) de “quem pode ou não ser vítima”.

Foi somente a partir dessas movimentações nas “mídias sociais”, por parte de setores ligados a movimentos sociais, que a “mídia comercial” se pronuncia sobre o caso. Essas produções têm início a partir do dia 2 de março de 2015, e os conteúdos giram em torno de que o ator *confessa*, narra um *suposto estupro* ou “*estupro*” (sempre com aspas), e que essa “história” teria produzido *polêmica, crítica, revolta na “web”* ou “*nas redes sociais*”. Essas matérias, em sua maioria, possuem tom investigativo, e na busca pela construção da “imparcialidade” tentam trazer as diferentes narrativas e opiniões acerca do caso. A construção das matérias, na maioria das vezes, inicia-se com a reprodução de alguns trechos da entrevista com o ator, retomando a narrativa encenada e seguida pelo *link* da entrevista, depois reproduzem alguns pronunciamentos feitos no *Twitter* por figuras políticas, em forma de imagens de *prints*<sup>13</sup>, citam também partes das *notas de repúdio* e *posts* produzidas pelas páginas de Facebook que interpretaram a cena como um *estupro*, e, por fim, citam os pronunciamentos feitos pelo apresentador do programa que até o momento afirmava que a história era apenas uma piada.

Como por exemplo, uma matéria produzida pela *Folha de São Paulo* no dia 2 de maio de 2015 que se inicia com um breve resumo: “(nome do ator) *relata ter feito sexo com uma mãe de santo, cujo nome o ator diz não se lembrar*” e diz: “*parece se tratar de um estupro*”. Após essa introdução, o jornal diz: “*real ou não foi considerado apologia ao estupro e gerou uma onda de críticas*” e termina “*A Folha tentou entrar em contato com (nome do ator) e (nome do apresentador), mas não obteve resposta até a publicação desta nota*” – tom que faz parte da tal “imparcialidade” que este e outros jornais tentam construir. Podemos notar que a preocupação imediata dessas produções jornalísticas é se a “história” seria *real* ou *fictícia*. Abordagem completamente diferente dos conteúdos produzidos pelas “mídias alternativas” (*blogs*, páginas no Facebook e revistas).

Analisando essas produções pode perceber que o formato, em termos estruturais e no que diz respeito às informações contidas nos

conteúdos, não variou muito, o que realmente diferiu foi como essas mídias articularam essas informações. Para compreender esse contexto, é preciso entender que esses jornais estão submetidos a uma lógica comercial. Pierre Bourdieu (1997) caracteriza esse campo jornalístico a partir da “mentalidade-índice-de-audiência”, em que a concorrência pela clientela se dá pelo furo da notícia, o que gera uma homogeneização da produção. Contudo, embora haja uma homogeneização da informação, fruto dessa lógica mercadológica, os discursos contidos nesses conteúdos não são homogêneos, pois, como aponta Jair de Souza Ramos (2012), a busca competitiva pelo “furo” também se alia a uma busca pelo “novo”, ou seja, de narrativas diferentes.

O campo mostrou que essa diferença estava no modo como essas mídias qualificavam o ator. Articulando os dados, notei que “mídias comerciais hegemônicas”, como portal *uol*, portal *IG*, portal *terra*, qualificaram o ator de maneira positiva, descrevendo-o como *empresário* e *diretor*, além disso, narraram o caso como um *suposto estupro*. Já outras “mídias hegemônicas” o qualificaram de maneira neutra, referindo-se a ele pelo nome ou qualificando apenas como *ator*. Notei que essas mídias que classifiquei como “comerciais hegemônicas” possuem maior rigor no quesito “imparcialidade”. Já as mídias “comerciais não hegemônicas”, representadas por jornais de pequeno alcance social (como jornais de alguma região ou cidade), possuem abordagem diferente, grande parte delas, qualificaram o ator de maneira negativa, descrevendo-o como *ator-pornô* ou *ex-ator pornô*, além disso, narraram o caso como “(nome do ator) *confessa estupro*”. O tom utilizado nas produções dessas mídias é de “fofoca”.

Já os conteúdos produzidos pelos *blogs* que classifiquei como “mídias comerciais” (pelo fato de apresentarem anúncios) qualificam o ator de maneira negativa como *ator-pornô* e *depravado*, e narram o caso tratando o ator como *criminoso* e *estuprador*. Esses conteúdos produzidos por esses *blogs* possuem um formato e uma proposta diferente dos textos jornalísticos “tradicionais”, pois produzem textos de opinião – alguns em tom de “fofoca”. Essas produções qualificam o ator como *ator-pornô* ou como *ex ator pornô* com o objetivo de desqualificar seu discurso por conta desta “imoralidade”. Um exemplo de narrativa que articula o *estupro* com o fato dele ter sido ator pornô é exposto por um *blog* evangélico, cuja o título foi: “o estupro da mãe de santo e a depravação inata do brasileiro”, essa narrativa qualifica o ator como: “*criminoso, estuprador, réu da justiça divina*”. A matéria concorda que a cena narrada pelo ator no programa de entrevistas se trata de um *estupro*, um *ato criminoso*, e traz o argumento presente na *nota* publicada pelos coletivos de movimentos sociais.

Podemos notar através do exemplo exposto acima que o caso é narrado a partir da própria imagem do ator, ou seja, ele é julgado como “imoral” por ter sido ator pornô. Além disso, essa mídia articula o fato



de ele ter sido ator pornô com o fato de ter cometido um estupro. Gayle Rubin (2017) aponta a importância de pensar a sexualidade através de um sistema de poder que recompensa e incentiva alguns indivíduos ao mesmo tempo que pune e suprime outros. No fim, a autora concluiu que esse sistema acaba produzindo discursos em que “perversos sexuais” (neste caso, representado pela figura de um ator pornô) cometem crimes sexuais. Além dessa lógica que pune e regula, essas práticas também colaboram para a construção da “figura do autor da violência” como “monstro” (LANDINI, 2006).

Podemos notar que as narrativas entre as “mídias comerciais” não são homogêneas, entretanto diferem radicalmente das narrativas produzidas pelos movimentos sociais. Essas narrativas midiáticas, principalmente as produzidas pela “mídia comercial hegemônica”, demonstraram insensibilidade ao caso por problematizarem a noção de *violência sexual* e a ideia de *consentimento*, o que revelou os dilemas de construções de gênero, os padrões hegemônicos e os conflitos sociais referentes aos comportamentos adequados para “homens” e “mulheres”, ou à normatividade de gênero (BUTLER, 2017). Entretanto, embora a “mídia comercial” não concorde completamente com os discursos dos movimentos sociais, notei que as disputas produzidas na interação desses setores geraram pequenas cedências. Um exemplo dessas cedências é a mudança de narrativa sobre o caso construída pelo portal *uol*. No dia 22 de abril do ano de 2014, ano da primeira exibição da entrevista, o portal *uol* produziu uma matéria na seção *TV e famosos*, cujo título foi: “*Eu já transei com uma mãe de santo*”. A matéria corta alguns trechos da entrevista e a reconstrói formando uma narrativa que dá a entender que a cena é sobre a revelação de uma *transa engraçada e espontânea*. Ou seja, nessa primeira narrativa a história foi lida como *real* e como *sexo*.

Já em 2015, ano da reprise da entrevista, após e somente por conta da repercussão nas “mídias sociais” a narrativa se transforma. O portal *uol*, na mesma seção *TV e famosos*, produz uma matéria divulgada no dia 2 de março, intitulada: “(nome do ator) narra suposto estupro na TV e é criticado nas redes sociais”. Nessa segunda narrativa a extensão da matéria triplica e ao invés dos cortes, a matéria apresenta quase que a transcrição inteira da entrevista. Além disso, revela também os pronunciamentos dos coletivos feministas e os comentários do apresentador do programa dizendo que a história não passava de uma “brincadeira”. Nessa narrativa, o portal trata a história como um *possível estupro*, dado que não dá para afirmar se “*houve ou não consentimento no ato sexual*”.

Essa pressão provocada por movimentos sociais nas “mídias sociais” faz com que a “mídia comercial” produza um conteúdo diferente do produzido anteriormente, a mudança é evidente: passa do *transei* para o termo *suposto estupro*. Além disso, há um reconhecimento de que o *consentimento* é parte fundamental da definição de *estupro*. Podemos notar que para além dessas pequenas cedências, a interação entre



esses setores produz novas ideias culturais acerca do feminino e do masculino, que colaboram para a produção do que Teresa de Lauretis (1994) nomeia como “tecnologia de gênero”, além de colaborar também para a própria construção da realidade social e cultural (ALMEIDA; MARACHINI, 2017).

Essa repercussão do caso na “mídia comercial” fez gerar novas movimentações por parte dos setores sociais ligados a movimentos sociais e feministas. Na madrugada do dia 2 de março de 2015, após alguns jornais publicarem matérias sobre o caso, uma internauta, atual deputada federal pelo PSOL, *cria* o evento no Facebook: “*Mutirão para levar (nome do ator) para o Camburão. ESTUPRO É CRIME*”. Cerca de 5,7 mil usuários confirmaram presença no evento. Em entrevista com a militante feminista, ela nos conta que na época que fez o evento: “*estava na moda fazer eventos de mentira, de brincadeira com alguma temática (...) virou um método, uma ferramenta muito utilizada criar eventos no Facebook*”, então resolveu *criar* esse evento com a intenção de “*fazer uma campanha on-line*”. Analisando o evento, notei que essa nova movimentação, além de buscar o reconhecimento das categorias citadas no texto, há também uma luta por justiça, quer responsabilizar o programa e punir o *crime* cometido pelo ator:

Estupro não é piada, estupro é crime! É inaceitável que (nome do ator) relate em rede nacional que estuprou uma mulher, faça piada com o abuso e saia impune. Vamos denunciar nas redes esse absurdo e fazer um grande mutirão para levá-lo ao camburão (Descrição do evento “Mutirão para levar [nome do ator] para o Camburão. ESTUPRO É CRIME!”).

A atual deputada federal faz também um abaixo-assinado *on-line* que foi entregue ao Ministério Público de São Paulo pedindo que a tal história fosse averiguada e o ator condenado pelo *crime de estupro*. Essa movimentação fez o ator produzir respostas, uma delas foi abrir um Inquérito Policial por calúnia e difamação contra a militante. O inquérito não foi adiante. A defesa alegou que a história era *falsa* e que foi apenas uma “*piada muito bem contada*”. Além disso, o ator diz que a prova de que a história é *falsa* é que a mãe de santo não existe: “*ela não tem nome na história porque é fictícia*”. Ou seja, para ele é *injusto* o acusarem de *estuprador*:

Não vou me calar diante dessa brutalidade. Não pensaram na minha família, filhos em colégios e esposa. Eu não vou aceitar a calúnia levantada a meu respeito de uma história de ficção, uma piada, (gostar ou não todos tem direito), estamos em um Estado democrático, criticar ok, julgar jamais.

Os discursos e as disputas produzidas pelo ator frente às acusações giram em torno da questão da *liberdade em roteirizar*. A *injustiça* está no ato de *julgar* uma piada e condená-lo por isso. A partir desses discursos sobre liberdade e moralidade, o ator se constrói como a “verdadeira

vítima da história”, para isso, reivindica a “liberdade” em produzir humor e não ser julgado moralmente por essa produção.

A partir dessa movimentação, a acusação passa de *estupro* para *apologia ao estupro*. Em entrevista realizada com a militante feminista e atual deputada federal, ela conta que após esse confronto com o ator (que dirigiu comentários agressivos em seu perfil no Facebook), recebeu recomendações de sua advogada para usar a categoria *apologia ao estupro* em vez de *estupro*, pois, segundo a advogada, ela se aplicaria melhor ao caso, no entendimento judicial. Após essa recomendação, a categoria *apologia ao estupro* passou a ser mais utilizada por parte dos movimentos sociais, embora continuassem a interpretar a tal cena como uma *confissão de estupro*. Após esses debates e repercussões, o programa *Agora É Tarde*, que já apresentava baixa audiência, é cancelado no dia 27 de março de 2015, um mês após a repercussão nas “mídias sociais”.

## DE UM CASO NA MÍDIA À POLÍTICA NACIONAL: DO ESTUPRO À APOLOGIA AO ESTUPRO

O segundo desdobramento do campo que gera essa nova fase de produção de conteúdo se inicia quando o então ministro da Educação, pelo Democratas (DEM), recebe o ator para uma audiência, ocorrida no dia 25 de maio de 2016. Em audiência que tinha a intenção de discutir propostas para os rumos da educação no Brasil, o ator e atual deputado federal foi o primeiro indivíduo da sociedade civil a ser recebido pelo então ministro. Nessa audiência, o ator e outras figuras (militantes e membros de um grupo de Facebook ligado às campanhas pró *impeachment*) apresentam o projeto “Escola Sem Partido”. Projeto este que defende o fim do que os idealizadores chamam de “*doutrinação ideológica das escolas*”, a qual inclui a “*doutrinação da ideologia de gênero*”. Esse projeto foi desenvolvido em conjunto com o então deputado federal e atual presidente do Brasil, pelo Partido Social Liberal (PSL), após os tais “*ataques*” sofridos pelo ator pelas tais “*feministas e esquerdistas*”.

Após essa visita, a ex-ministra da extinta Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) postou o seguinte *tweet*: “(nome do ator) não só assume ter estuprado, mas fez *apologia ao estupro*”, criticando a postura do ministro em aceitar a visita do ator para discutir projetos para a educação, considerando que ele não tem nenhuma qualificação específica na área de educação. Em entrevista com a ex-ministra, ela diz que recebeu essa notícia no período em que “*havíamos sido golpeadas*”. Conta também que antes desse *tweet*, ela já havia se confrontado com o ator em 2014, quando ele deu a tal entrevista, e que na época se pronunciou em nota dizendo que “*era inaceitável que um artista pornô tivesse ido ao programa aberto e falado aquelas barbaridades em total desrespeito às mulheres e incentivando a cultura do estupro*” e finaliza “*ele se calou porque na época eu era ministra*”. Após essa declaração

no *Twitter*, o ator constrói sua defesa dizendo que apenas contou uma “anedota em tom jocoso” na TV e que essas manifestações contra sua pessoa seriam injustas e teriam lhe causado “mal e enjoo”. Decide então mover uma ação judicial por danos morais contra as declarações da ex-ministra, pedindo o valor de 35 mil reais de indenização. Até esse momento, não há muita produção de conteúdo midiático.

A primeira audiência de reconciliação sobre o caso ocorreu no dia 6 de setembro de 2016. A intenção era que houvesse conciliação, mas a ex-ministra recusou o acordo e afirmou: “*com golpista e machista não há conciliação [...] a minha história jamais permitiria [...] não pedi desculpas*”. Após recusar o acordo na audiência de conciliação, a ação judicial se transformou em um processo por danos morais contra as declarações da ex-ministra. Podemos notar que tanto na primeira parte do campo quanto na segunda há uma busca por justiça por parte dos setores sociais ligados a movimentos sociais e feministas frente às declarações do ator, mas quem vai à justiça e tenta processar essas mulheres é ele.

No dia 4 de maio de 2017, foi proferido a público o resultado da primeira audiência<sup>14</sup> do processo: a ex-ministra foi condenada a pagar 10 mil reais. Após essa decisão, há uma grande produção de matérias nas “mídias comerciais”, principalmente na “hegemônica”. Nessa fase do campo, notei que a maior parte dos conteúdos produzidos por essas “mídias comerciais” estava localizada nas seções de “política” ou nas de “cidadania” e possuíam tom informativo – diferente da primeira fase do campo em que as produções jornalísticas estavam localizadas majoritariamente na seção “TV e famosos” e possuíam um tom de “fofoca”. Além disso, nessas produções a ênfase é dada à categoria *apologia ao estupro*, já as outras categorias como *cultura do estupro* ou até mesmo *estupro* se perdem nessas narrativas – provavelmente por conta do próprio espaço dessa fase do campo, que se deu na esfera jurídica.

A condenação da ex-ministra se deu, pois no entendimento da juíza que julgou o caso, o encontro do ator com o então ministro da educação teria sido marcado com o objetivo único de tratar sobre questões de educação no país. A partir dessa interpretação, a juíza concluiu que as críticas da ex-ministra só poderiam estar relacionadas a esse tema, o que não ocorreu, pois, segundo a juíza: “*houve derivação para a pessoa do autor*”. Após a condenação, a ex-ministra faz um *post* em sua conta pessoal no Facebook lamentando a decisão judicial:

Tal sentença assinada por uma mulher revolta a todas as mulheres, pois o estupro é crime hediondo e inafiançável. Lamentavelmente a condenação não atinge só a mim, mas as mulheres que lutam há séculos contra o estupro, contra as violências de gênero. A minha condenação é a legitimação da cultura do estupro.

Novamente percebe-se uma coletivização e solidarização da luta por justiça, ligadas ao reconhecimento dessas categorias. Após a condenação, como já dito, há uma grande produção de conteúdo na

“mídia comercial” noticiando o ocorrido, assim como na “mídia alternativa” – que produziu conteúdos repudiando a decisão judicial. Neste momento, destaca-se as produções das “mídias alternativas” de movimentos sociais e feministas ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT). Além desses pronunciamentos – que se destacam por produções em *notas de repúdio* e de *apoio* à ex-ministra – esse período se destaca pela construção da campanha “*Todas Por (nome da ex-ministra)*”, campanha que foi lançada em forma de página no Facebook. Ao longo dos meses entre a primeira e a segunda audiência, a página era usada para postar todos os depoimentos e declarações – em forma de *posts*, *notas* ou até vídeos – a favor da ex-ministra. Além desses setores, houve mobilização de outros movimentos sociais ligados aos direitos das mulheres e aos movimentos feministas, além de uma articulação, embora pequena, de grupos feministas que atuaram na primeira fase do campo. O caso da militante feminista do PSOL volta à cena, agora a “internauta” aparece como vereadora da cidade de São Paulo, eleita em 2016. Logo após a condenação, a ex-ministra em conjunto com a então vereadora e atual deputada federal pelo PSOL escrevem uma carta que é publicada, no dia 10 de maio de 2017, no jornal *Folha de São Paulo* e divulgada pelo portal *uol*, na seção a “*#AgoraÉQueSãoElas*”, intitulada: “*(nome do ator) não nos calará*”.

Após a primeira instância e a publicação dessa carta, as produções de conteúdos na “mídia comercial” se encerram. Nesse momento, há apenas produções na mídia alternativa – campanha “*TodasPor(nome da ex-ministra)*” e algumas matérias produzidas por mídias ligadas ao PT. A segunda instância ocorre no dia 24 de outubro de 2017. Alguns dias antes, a ex-ministra retoma o caso, faz pronunciamentos e dá entrevista para o jornal *Seu Jornal*, na TVT, classificado como “mídia alternativa” e ligada ao PT, dizendo: “*É um absurdo que uma pessoa que fez apologia ao estupro fosse ao ministro da Educação sugerir políticas para a nossa juventude*”. Durante a entrevista também conta que na audiência de conciliação, ocorrida no dia 6 de setembro de 2016, foi oferecido um acordo, no qual ela teria que se desculpar publicamente, diz que não aceitou: “*Ele que deveria pedir desculpas às mulheres e mães de santo*”. Também afirma que a narrativa contada pelo ator no programa não pode ser lida como uma piada, segundo a ex-ministra: “*O estupro é um crime hediondo, então jamais será brincadeira. É uma apologia ao estupro, porque com o estupro não se brinca*”. Podemos notar que aqui a questão do estupro da mãe de santo volta à cena, a ex-ministra aborda tanto a questão da *apologia ao estupro*, quanto do *estupro* como um *crime*, mas, a questão do preconceito religioso e racial não é mencionada.

Antes da audiência, que ocorreu numa terça-feira às 9h da manhã, feministas, principalmente ligadas à Central Única dos Trabalhadores (CUT) e ao Partido dos Trabalhadores (PT), *criam* um evento público no Facebook para apoiar a ex-ministra, intitulado: “*Manifesto Feminista*”

*A Favor Da Revogação E Contra A Apologia Ao Estupro*”. O evento ocorreu em frente ao Fórum Civil João Mendes Junior, em São Paulo. As manifestantes mulheres, feministas e grisalhas (em sua maioria) traziam suas faixas e seus numerosos cartazes feitos à mão, que rapidamente eram distribuídos para as mulheres que iam chegando – apenas para as mulheres. Nos cartazes havia algumas frases curtas: “*exigimos justiça*”, “*estupro não é piada, é crime*”, “*não à cultura do estupro*”, “*somos todas (nome da ex-ministra)*”, “*pela revisão da pena*”, “*estupro não tem graça*”. Um cartaz maior trazia a seguinte frase: “*Fazer sexo com mulher desacordada é estupro! (nome do ator) estupra!*”. Do outro lado, militantes do Movimento Brasil Livre (MBL), em menor número, que estavam lá para apoiar o ator. De cada lado pelo menos um militante andava de um lado para o outro com um celular na mão gravando uma *live* no Facebook<sup>15</sup>.

Pelo o que percebi em campo, compunha o ato: militantes feministas, algumas independentes<sup>16</sup>, da Central Única dos Trabalhadores (CUT), da Marcha Mundial de Mulheres (MMM), todas identificadas por meio de suas camisetas, faixas e broches. Conversando com algumas, percebi que muitas delas eram amigas próximas da ex-ministra. Durante a maior parte da manifestação, as mulheres lá presentes retomavam o caso do programa *Agora É Tarde*, gritavam as frases escritas acima e pediam por justiça, pelo reconhecimento de que a tal cena se trata de um *estupro*. Algumas ainda pediam a prisão do ator, gritando: “*cadeia, cadeia, cadeia para estuprador*”.

Enquanto as mulheres feministas do lado esquerdo gritavam: “*Não à Cultura do Estupro*”, “*Estupro Não é Piada, é Crime*”, “*Somos Todas (nome da ex-ministra)*”, “*Exigimos Justiça*”, “*Cadeia para estuprador*”. Os militantes do Movimento Brasil Livre do lado direito gritavam: “*Fora (nome da ex-ministra) Golpista*”, “*Não à pedofilia*”, “*Abortistas não passarão*”, “*Feministas abortistas não passarão*”, “*feministas vagabundas não passarão*”.

As mulheres do lado esquerdo, reivindicavam:

Estamos aqui, porque somos todas (nome da ex-ministra), porque a ministra está sendo acusada pelo ator (nome dele), porque ela, assim como todas nós, está defendendo o direito das mulheres, por isso não podemos naturalizar a atitude do estupro, esse ator pornô é um estuprador, é por isso que estamos aqui, para defender (nome da ex-ministra), para defender todas as mulheres do machismo, da violência. E exigir que o Estado puna os estupradores. Viva (nome da ex-ministra)!

Como podemos observar, ambos os lados empreendem narrativas morais e moralizantes que têm como efeito regular os discursos daqueles que discordam dos seus, avaliando, julgando e sancionando normas sociais (FASSIN, 2008). Podemos notar, novamente, que a narrativa empreendida por esses setores ligados a movimentos sociais e feministas julgam o ator como “imoral” por ele ter sido ator pornô,

além de articular esse fato como uma possível justificativa para cometer um estupro. Ou seja, não basta dizer que ele é “*um estuprador*”, me parece uma necessidade dizer que ele é um “ator pornô estuprador”. Além da construção da *figura do estuprador*, a construção da *vítima mulher*, que sob a aparente neutralidade e universalidade do termo “mulher”, esconde-se uma multiplicidade de vetores de produção da subjetividade: sexo, raça, classe, sexualidade, idade, funcionando como um instrumento de normatização e de controle político, como ressalta Tereza de Lauretis (1990).

A audiência termina, a ex-ministra é absolvida e sai de mãos dadas com a vereadora do PSOL. As mulheres, ainda em frente ao Fórum, comemoram, formam uma ciranda e cantam palavras de ordem. A ex-ministra diz: “*essa é uma vitória de todas as mulheres*”. O ator, após a audiência, produz um vídeo que foi compartilhado em sua conta pessoal no *Twitter*, comentando sobre o resultado da audiência, em vídeo, visto 15.424 vezes no *YouTube*<sup>17</sup>, ele comenta: “*fui julgado por um ativista do movimento gay, ele não julgou com a cabeça, ele julgou com a bunda*”. No mesmo vídeo, os advogados de defesa do ator comentam que: “*a decisão não foi jurídica, se trata de uma decisão política tomada pela esquerda*” e concluem o vídeo dizendo que vão recorrer ao Supremo Tribunal Federal (STF). A absolvição da ex-ministra em segunda instância gera produção de novos conteúdos, tanto na “mídia comercial” quanto na “mídia alternativa”. Em relação às produções da “mídia comercial” após a segunda instância em comparação às produções após a primeira instância, pude notar uma mudança na abordagem dessas mídias em relação ao conteúdo, nessas últimas produções a questão da *apologia ao estupro* apareceu com mais ênfase, embora as matérias tenham sido mais voltadas ao tom informativo.

## CONCLUSÃO

Este caso torna-se emblemático para discutir como as disputas midiáticas e políticas em torno dos significados das categorias ligadas a *violência sexual* estão se constituindo através de disputas constantes entre setores que compõem a esfera pública, o que permitiu entender, pelo menos em parte, como esses setores operam, como se influenciam e são influenciadas pelos movimentos sociais e pelo sistema judiciário, quais as disputas que ocorreram e como ocorreram, entendendo que todos esses setores são produtores de ideias culturais acerca do feminino e do masculino, como uma “tecnologia de gênero” (DE LAURETIS, 1994). Além disso, essa pesquisa me permitiu refletir como esses processos e discursos estão permeados por silenciamentos e moralidades. Pude perceber o quanto os movimentos sociais e feministas, através das redes sociais, promoveram a visibilidade do caso. Ademais, seguindo o fluxo



desses conteúdos e as reflexões de Sônia Alvarez (2014), percebi que esses setores formam uma rede: compartilham informações, *posts* e *notas* entre si. Redes essas que embora constituídas na internet acabam também aprofundando contatos com organizações políticas e grupos feministas já existentes.

Essas movimentações e discussões nas “mídias sociais” fizeram com que a “mídia comercial” (hegemônica e não hegemônica) e o sistema judiciário pensassem sobre as noções de *cultura do estupro*, *apologia ao estupro* e *estupro*, além da discussão sobre os limites da liberdade de expressão. Apesar da “mídia comercial” e do sistema judiciário não compreenderem essas noções da mesma forma que os movimentos sociais, houve concessões. A história que anteriormente foi lida por parte da “mídia comercial” apenas como uma cena de *sexo*, passou após as discussões nas *redes sociais* a ser lida como um *suposto estupro* – em que as categorias *sexo sem ou com consentimento* foram discutidas. A categoria *apologia ao estupro*, durante esse processo, também passa a ser aceita e discutida por esses setores. Além do programa de entrevista “*Agora É Trade*” ter sido cancelado um mês após a repercussão na internet.

Notei que os conteúdos e discussões produzidas no ano de 2015 na “mídia não comercial” (alternativa) priorizaram as discussões em torno da categoria *cultura de estupro*. Nessas produções, enquanto a categoria *cultura de estupro* foi bem trabalhada, na maior parte das vezes, acompanhada de explicações e exemplos, a categoria *estupro* foi “dada”, apenas tipificada como um *crime*, o que demonstra que para esses setores é evidente que a cena se trata de um *estupro*. Já os conteúdos e discussões produzidas pela mídia comercial no ano de 2015, apenas por conta da repercussão que o caso teve nas redes sociais, giraram em torno dos questionamentos “*se foi ou não estupro*”. A questão era compreender se houve ou não *consentimento* – categoria introduzida nessas produções a partir das discussões feitas nas “mídias sociais”. Nessas produções, a categoria *estupro* aparece como *sexo sem consentimento*, mas poucas vezes como *crime*. Portanto, podemos notar que a noção de *estupro* não é perceptível para todos os setores. Já na segunda parte do campo, que teve início após as declarações da ex-ministra, a discussão sobre *apologia ao estupro* foi priorizada tanto na mídia comercial quanto na mídia não comercial, tanto por se tratar de um caso que se deu a partir da abertura de um processo, ou seja, um caso mais judicial do que midiático, quanto por conta de se tratar de uma categoria que é mais adequada ao contexto jurídico.

Por fim, podemos notar tanto na primeira parte do campo quanto na segunda um esforço dos movimentos sociais em construir a figura da *vítima*, que se transformou na figura de *vítimas*, no “*todas nós mulheres*” *vítimas* da *cultura do estupro*; ao mesmo tempo em que essa figura foi sendo construída, foi-se construindo, por outro lado, a figura



do *estuprador*, representada pelo ator, como um homem depravado moralmente. Embora haja uma diferença dos setores que compõem o que estou chamando de “mídia alternativa”, nas duas fases do campo – a primeira composta majoritariamente por movimentos feministas jovens e a segunda por movimentos feministas e movimentos de mulheres ligados ao Partido dos Trabalhadores – pude perceber que a gramática moral desses movimentos sociais é semelhante, pois partem da ideia da identidade “mulher” (universal) para construir a categoria da *vítima*.

## NOTAS

1. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer às organizadoras e organizadores da VII edição do Prêmio Lévi-Strauss, parte da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia - RBA, e à própria Associação Brasileira de Antropologia - ABA pelo prêmio. Em segundo lugar, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (Processo nº 2017/08060-3), que financiou por quase dois anos a pesquisa que deu origem a esse artigo. Em terceiro, às pessoas que fizeram parte desse processo, à minha orientadora, Professora Doutora Heloisa Buarque de Almeida (DA-USP), às pesquisadoras e pesquisadores do Grupo de Estudos de Gênero, Mídia e Desigualdades, nomeado carinhosamente de Bruxaria, subgrupo do Núcleo de Estudos dos Marcadores Sociais da Diferença da Universidade de São Paulo - o Numas. E, por fim, às conversas e leituras atentas e generosas das pesquisadoras Carolina Parreiras, Débora Cajé Yamamoto e Nicole Christine Baumgarten.

2. Optei pela escolha ética e moral em não citar diretamente o nome de nenhum interlocutor por considerar que posso abrir um flanco de exposições. Além disso, pelo mesmo motivo, optei em não citar diretamente as páginas de Facebook e *blogs*, ainda que o conteúdo produzido por elas tenha sido reproduzido e citado em produções da mídia comercial (tanto na hegemônica quanto na não hegemônica).

3. As frases, os fragmentos, as narrativas e as expressões retiradas do trabalho de campo estão em *itálico*. Já os conceitos/termos éticos e as citações bibliográficas estão entre aspas e seguidas de sua referência.

4. Penso o conceito de “imprensa comercial hegemônica” a partir do conceito de “mídia hegemônica”, elaborado por Raymond Williams (2016). Para o autor, as “mídias hegemônicas” seriam aquelas de grande circulação, que apresentam uma produção de empresa comercial apoiada em anunciantes. Nesses termos, a pesquisadora Heloisa Buarque de Almeida (2007, 2013) aponta que o poder desse tipo de mídia se relaciona com o seu papel econômico, cultural e comercial, além de se estabelecer como parte central da sociedade contemporânea.

5. Resolvi adotar o conceito de “mídias comerciais não hegemônicas” para enquadrar aquelas mídias que são financiadas por empresas, mas que não possuem grande alcance.

6. Penso o conceito de “mídias alternativas” a partir da definição proposta por Nick Couldry e James Curran (2003), que sugerem tratar essas mídias levando em consideração seu caráter abrangente e flexível. Além disso, os autores apontam que o próprio formato das produções dessas “mídias alternativas”

acaba desafiando a concentração de poder das “mídias hegemônicas”.

7. O Facebook é uma plataforma lançada em 2004 pelo estadunidense Marc Zuckerberg, atualmente é considerada a maior plataforma de rede social em operação no mundo, tendo, em 2011, superado o *Google* como local mais acessado na internet. Para pensar essa plataforma adoto o conceito de “mídia social”, formulado por Daniel Miller em seu projeto “Why we post: a global perspective on social media” para diferenciar redes sociais de outros tipos de mídia digital. O autor aponta a necessidade de pensar essas “mídias sociais” como plataformas usadas para diferentes fins, ou seja, elas precisam ser analisadas para além de suas formas e conteúdo. Assim sendo, o autor propõe que para compreender essas mídias é necessário adotar uma abordagem etnográfica. Dessa forma, optei por analisar apenas alguns *posts* de figuras públicas no *Twitter*. No Facebook optei por trabalhar apenas com o material produzido por “páginas de Facebook”, analisei também “eventos públicos de Facebook” e algumas “notas públicas”, além dos próprios perfis pessoais da ex-ministra, da atual deputada federal e do ator e atual deputado federal (ambos eleitos em 2018).

8. *Agora É Tarde* foi um programa de entrevistas de televisão brasileira produzido pela *Eyeworks* e originalmente exibido entre 2011 e 2015 pela Rede Bandeirantes.

9. Bandeirantes é uma rede de televisão aberta comercial brasileira que pertence ao Grupo Bandeirantes de Comunicação, e como outros grupos midiáticos no país é uma empresa familiar.

10. Programa de entrevistas exibido nos finais de noite com um lado cômico.

11. A tabela destinada à mídia comercial conta com 85 conteúdos, já a da mídia alternativa conta com 45 produções. Cada material foi lido atentamente e sistematizado na tabela – cada tabela conta com 37 colunas.

12. Termo usado para designar textos curtos, de caráter informativo e ou ensaístico em *blogs* e mídias sociais na internet.

13. O *print screen* é uma ferramenta que os computadores e celulares tem de capturar uma imagem da tela e funcionam como fotografias.

14. Nessa primeira instância o processo foi julgado por apenas um juiz e sem a participação dos interessados e dos advogados de defesa.

15. Mecanismo presente nas redes sociais, como o Facebook, para fazer vídeo ao vivo.

16. Militantes que se dizem feministas, mas não faz parte de nenhum coletivo, movimento feminista ou partido.

17. Esse dado foi coletado no dia 5 de janeiro de 2018.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Heloisa Buarque. Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, n. 1, p. 177-192, 2007.

ALMEIDA, Heloisa Buarque. From Shame to Visibility: Hashtag Feminism and Sexual Violence in Brazil. *Sexualidad, salud y sociedad*, v. 33, 2019.

ALMEIDA, Heloisa Buarque. Mídia, Sociedade e Cultura. In: ALMEIDA, H.; SZWAKO, J. H. B. (Orgs.). *Local Global*. São Paulo: Editora Berlendis, 2013

- ALMEIDA, Heloisa Buarque; MARACHINI, Laís Ambiel. De médico e de monstro: disputas em torno das categorias de violência sexual no caso Abdelmassih. *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017.
- ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *Cadernos Pagu*, n. 43, p. 13-56, 2014.
- BELELI, Iara. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. *Cadernos Pagu*, n. 44, p. 91-114, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CRENSHAW, Kimberle Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. BAILEY, Alison; CUOMO, Chris (Eds.). *The Feminist Philosophy Reader*. New York: McGraw-Hill, 2008. p. 279-309.
- COULDRY, Nick; CURRAN, James. The Paradox of Media Power”. In: COULDRY, Nick; CURRAN, James (Orgs.). *Contesting Media Power: Alternative Media in a Networked World*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.
- EFREM FILHO, Roberto. A reivindicação da violência: gênero, sexualidade e a constituição da vítima. *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017.
- DE LAURETIS, Teresa. A Tecnologia do Gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994.
- DE LAURETIS, Teresa. Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness. In: *Feminist Studies*, v.16, p. 115-150, 1990
- FASSIN, Didier. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, n. 4, p. 333-344, 2008.
- FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, n. 25/26, p. 56-80, 1990.
- HABERMAS, Jurgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HINE, Christine. *Virtual ethnography*. California: Sage Publications Ltd, 2000.
- HINE, Christine. *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Editora 34, 2017.
- HORST, Heather; MILLER, Daniel. *Digital Anthropology*. London: Berg, 2012.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: Uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

- LANDINI, Tatiana Savoia. Violência sexual contra crianças na mídia impressa: gênero e geração. *Cadernos Pagu*, n. 26, p. 225-252, 2006.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 32, p. 129-156, 2009.
- MARCUS, George. *Ethnography through thick and thin*. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro Imperial: raça, gênero, sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, n. 21, p. 41-65, 2004.
- MILLER, Daniel (Ed.). *Digital anthropology*. London: Berg, 2012.
- PARREIRAS, Carolina. *Sexualidades no pontocom: espaços e (homo) sexualidades a partir de uma comunidade on-line*. 2008. 248 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 2014.
- RAMOS, Jair de Souza. Toma que o aborto é teu: a politização do aborto em jornais e na web durante a campanha presidencial de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 7, p. 55-82, 2012.
- RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 63-128. (Coleção Argonauta).
- SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, v. 24, p. 51-61, 2011.
- SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência. *Horizontes Antropológicos*, n. 42, p. 77-105, 2014.
- WILLIAMS, Raymond. *Televisão: tecnologia e forma cultural*. Minas Gerais: Editora PUC Minas; Boitempo, 2016.

# MULHERES EM MARCHA: CARTOGRAFIA FOTOGRAFICA E AFETIVA DE MOVIMENTOS DE MULHERES

WOMEN IN ACTION: A PHOTO-AFFECTIVE  
CARTOGRAPHY OF WOMEN MOVEMENTS

**Cecília Moreyra de Figueiredo**

*cissafig@gmail.com*

Doutora em psicossociologia de comunidades, professora do curso de jornalismo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro e Fotógrafa.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7444-4825>

Este Ensaio é fruto de uma cartografia fotográfica e afetiva de movimentos recentes, protagonizados por mulheres no Brasil. As imagens se produzem no fluxo da vivência das situações retratadas e através de um olhar comprometido com a particularidade de cada situação, revelando em suas narrativas, seu sentido ético, estético, político e poético. A produção fotográfica está orientada pelo sentido que Debord (1967) define como deriva, uma técnica de passagem por ambiências variadas na qual o sujeito se deixa conduzir pelas solicitações do território e dos encontros (DEBORD, 1967). A fotografia é uma linguagem potente para fazer pensar sobre realidades sociais diversas em um diálogo entre a deriva de Debord e o que o fotógrafo chileno Sergio Larrain chamou de *estado de graça*, no qual a pessoa que fotografa se deixa permear pela imagem e, sem buscar a fotografia, se abre para que ela surja enquanto narrativa.

No entanto, a deriva e o estado de graça não são frutos de acasos fortuitos, mas sim o resultado da observação e da interpretação das realidades permeadas pela sensibilidade. Fotografar e cartografar significam, em minha trajetória de pesquisadora na psicossociologia, o deslocar-se entre territórios ou situações sociais, formando representações e afetos, capturando encontros e modos de simbolizá-los em sua especificidade e inteligibilidade, segundo códigos intersubjetivamente partilhados e interculturalmente definidos (INGOLD, 2005), permanecendo atento às variações da subjetividade e da paisagem (PASSOS et al., 2015). Se para Ingold (2005), conhecemos enquanto caminhamos, e não antes de caminhar, só é possível fotografar no presente e na interação com a realidade vivenciada.

Cartografar pressupõe a delimitação de um campo problemático, sendo necessário reconhecer que, no final, a obra tende a estar aberta, com uma tarefa inconclusa e convidativa para novas pesquisas (PASSOS et al., 2015). A questão inicial desta cartografia é quais sentidos e sentimentos são motores destes movimentos de mulheres e quais marcas estéticas podem emergir nestas narrativas. O trabalho na pesquisa consistiu em produzir e curar imagens que formam um cartograma, o

resultado de um exercício de mapeamento visual, que significa o deslocamento entre territórios ou situações sociais, formando representações de ordem afetiva. No processo cartográfico, o permanente se torna transitório e apreende marcas historicamente constituídas, mas deixa lastros que dão origem a múltiplas apropriações, e a fotografia nos permite ver e pensar o que não parece razoável, criando realidades que ultrapassem o sentido de adequação. Um dispositivo de produção de sentidos e de categorias sociais que contém ao mesmo tempo elementos de poder e de contrapoder (FIGUEIREDO, 2017).

Reúno nesse ensaio fotográfico 14 imagens que representam diferentes movimentos políticos de mulheres, as quais acompanhei durante os anos de 2018 e 2019, realizados em Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Brasília como parte de coletivo FotoMinas de mulheres fotógrafas da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, e como parte da Coletiva de Comunicação da Articulação Nacional de Agroecologia.

As fotos são o lugar principal de produção de reflexão ancoradas em uma iconosfera (MENESES, 2014), um ambiente visual ou conjunto de imagens que guia a leitura sobre determinado grupo ou determinada situação social. Captar a iconosfera é identificar os sistemas de comunicação visual, que são referências, que transmitem informação e que também podem ser chamadas de imagens identitárias (FIGUEIREDO, 2017). As imagens escapam ao sentido de um instantâneo aleatório para remontar recortes da realidade e produzir uma nova narrativa que desvele as representações das identidades psicossociais (HARTMAN, 2004). Guardo para as legendas das fotos algumas reflexões sobre as representações e sentidos que emergem nos discursos, buscando dialogar com a minha vivência cartográfica dos eventos e das realidades.

A fotografia é o processo de coleta de dados ao mesmo tempo em que enuncia as reflexões realizadas, ela é o método e a ferramenta, o lugar de produção de narrativa e a própria narrativa. O fazer fotográfico constitui um vínculo de relações, compartilha sentidos e acaba por se tornar um poderoso instrumento de desconstrução dos modos tradicionais de fazer pesquisa (NOVAES, 1996). O potencial da imagem em produzir intervivências e intercomunicação durante a pesquisa (BRANDÃO, 2005) converge para uma câmera interativa onde a imagem captada é o resultado de escolhas de enquadramentos, seleção de elementos, fruto de trocas entre quem fotografa e quem é fotografado (FIGUEIREDO, 2017). Este movimento de diálogo também é chamado de compartilhamento do ato fotográfico (MARTINS, 2013) e nele estão presente uma série de escolhas que compõem um quadro recheado de recursos simbólicos e elementos que ampliam as possibilidades de expressão das identidades dos sujeitos. A abordagem de uma fotografia reflexiva produz imagens repletas de sentidos, imagens que falam e são pensativas, pois fazem refletir (BARTHES, 1979).



Neste espaço de negociação de sentidos, em que forças disputam narrativas e imaginários se cruzam e se afrontam, a imagem final é uma só. Esta realidade única transborda interpretações para outras esferas de produção de discurso, trazendo para a negociação simbólica aqueles que observam e se deixam permear pela imagem e sua narrativa.

## REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *A Câmara Clara*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BRANDÃO, Carlos. R. Escrito com o Olho. In: MARTINS, C. ECKERT, S. C. NOVAES (Orgs.). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru, SP, Edusc, 2005.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Paris: Buchet Chastel, 1967.
- FIGUEIREDO, Cecília. *Imagens do Invisível: Sentidos e Sentimentos do Rural-Urbano-Rural do Rio de Janeiro através de retratos fotográficos compartilhados*. 2017. 143 f. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – EICOS, UFRJ, 2017.
- HARTMANN, L. *Aqui nessa fronteira onde tú vê beira de linha tu vai ver cuento: tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai*. 2004. 360 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.
- INGOLD, Timothy. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descoberta-de-caminho e navegação. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, 2005.
- MARTINS, José. S. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2013.
- MENESES, Ulpiano. T. Rumo a uma “História visual”. In: MARTINS, C.; ECKERT, S. C.; NOVAES, Sylvia. C. O Silêncio Eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia. *Cadernos de Arte e Antropologia*, v. 3, n. 2, p. 57-67, 2014.
- NOVAES, S.C. Um casamento no Paquistão: na captura de imagens. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, v. 3, 1996.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. *Pistas do método da Cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015.

## MULHERES EM MARCHA 1

O deslocamento no espaço fica mais difícil a cada momento. Percebo que já não posso mais escolher o ângulo das fotos, não posso me mover e antes que não possa mais levantar os braços ergo a câmera com o visor voltado para baixo. Não escuto nada, atenta ao balé de imagens que me inunda de sentidos. Todas levantam seus braços, seus estandartes, suas bandeiras, suas lentes, suas vozes e os sinalizadores de fumaça lilás pintam a imagem no visor da câmera.



Mulheres pela democracia, Rio de Janeiro, 2018.

## MULHERES EM MARCHA 2

Mulheres se movimentam pela divisão justa do trabalho doméstico e por igualdade salarial. Mulheres se movimentam por mais espaço no campo político e por mais participação nos processos decisórios. Nem sempre a marcha é deslocamento no espaço. Marchar é deslocar as estruturas sociais que podem ser estampadas nas roupas e seguir em uma marcha própria por outros espaços de diálogo.



Plenária das mulheres do IV Encontro Nacional de Agroecologia, Belo Horizonte, 2019.



### MULHERES EM MARCHA 3

Mulheres se movimentam pelo respeito aos seus corpos e pela saúde reprodutiva, apontando para a gritante desigualdade racial presente desde o nascimento.



8M, Rio de Janeiro, 2018.

### MULHERES EM MARCHA 4

Quando o diálogo se dá através da imagem o ato fotográfico é compartilhado. Eu aponto a câmera, e ela se vê na lente. O punho erguido é o sinal para o click.



8M, Rio de Janeiro, 2018.

## MULHERES EM MARCHA 5

Mulheres se movimentam por mais encontros, por mais espaços de troca sincera e solidária. Mulheres se movimentam por outras mulheres.



8M, Rio de Janeiro, 2018.

## MULHERES EM MARCHA 6

Mulheres marcham pela desconstrução dos valores tradicionais e das formas tradicionais de fazer política. Irreverência com consequên-



Mulheres pela democracia, Rio de Janeiro, 2018.



## MULHERES EM MARCHA 7

Mulheres se movimentam por igualdade de direitos, reconhecimento e visibilidade. No fluxo da dança, as mulheres da etnia Xavante trazem suas cores, suas contas, seus símbolos, seu ritmo, sua identidade e sua organização.



Marcha das mulheres indígenas, Brasília, 2019.

## MULHERES EM MARCHA 8

Mulheres de movimentam pelos encontros geracionais, pela ancestralidade, liberdade religiosa, valorização de seus conhecimentos.



Marcha das Mulheres Indígenas, Brasília, 2019.

## MULHERES EM MARCHA 9

Mulheres marcham pela ampliação do espaço de participação política. Aqui o dentro e o fora se sobrepõem nas figuras da mulher indígena que dança e a estrutura formal do espaço político.



Marcha das mulheres indígenas, Brasília, 2019.

## MULHERES EM MARCHA 10

Mulheres se movimentam pela terra, pelas águas e pelas florestas.



Marcha das mulheres indígenas, Brasília, 2019.



## MULHERES EM MARCHA 11

Mulheres diversas, mas não dispersas, trazem as flores estampadas em si e lideram a marcha que encerra o IV Encontro Nacional de Agroecologia convocando para a Marcha das Margaridas do ano seguinte.



Belo Horizonte, 2018.

## MULHERES EM MARCHA 12

Margarida Alves não é mais só uma mulher agricultora, ela é um símbolo que mobiliza 100 mil outras margaridas para marchar desde suas casas, seus sítios, suas comunidades. De todos os estados do Brasil, elas se encontram para tomar as ruas da capital do país e propagar mensagens de luta, solidariedade e participação.



Marcha das margaridas, Brasília, 2019.

## MULHERES EM MARCHA 13

Margaridas seguem em marcha até que todas sejam livres.



Marcha das margaridas, Brasília, 2019.

## MULHERES EM MARCHA 14

Mulheres se movimentam e carregam bandeiras pelo fim da violência de gênero e pelo respeito às diversidades. Margaridas são muitas.



Marcha das margaridas, Brasília, 2019.

SUBMETIDO EM: 18/11/2019

APROVADO EM: 03/06/2020



# 56

## vivência

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

nº 56 | ISSN 2238-6009 | 2020

Departamento de Antropologia – DAN  
Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS