

DOSSIÊ

Debates atuais sobre consumo na
antropologia e ciências sociais



| VI
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

62

DOSSIÊ

Debates atuais sobre consumo na
antropologia e ciências sociais



| VI
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

62

| VI VEN CIA 62

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

DOSSIÊ

Debates atuais sobre consumo na
antropologia e ciências sociais

| PPGAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

| DAN |
DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA

UFERN

Vivência: Revista de Antropologia

Revista do Departamento de Antropologia – DAN

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:

Julie Antoinette Cavnac

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

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 Simões

Revisão de texto em inglês: Agência Comunica

Tradução de texto em francês: Julie Antoinette Cavnac

Projeto Gráfico/Editoração Eletrônica: Elan Costa (Casablanca Comunicação Ltda)

Obra da capa: “uberizados 03” – João Pedro Evangelista de Oliveira.

Catálogo da Publicação na Fonte. UFRN / Biblioteca Setorial do CCHLA

Divisão de Serviços Técnicos

Vivência: Revista de Antropologia. v. 1, n. 62 (jul./dez. de 2023). Natal: UFRN/

DAN/PPGAS, 2023.

Semestral.

Descrição baseada em: n. 62 | ISSN 2238-6009 | 2023

1 – Antropologia – periódico

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor: José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Cândida Maria Bezerra Dantas

Vice-Diretor: Josenildo Bezerra

Departamento de Antropologia – DAN

Chefe: Rozeli Maria Porto

Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

Coordenadora: Rita de Cassia Maria Neves

Vice-Coordenador: Paulo Victor Leite Lopes

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)

- 9 EDITORIAL
EDITORIAL
Juliana Melo
Julie Cavignac
Carlos Guilherme Valle

DOSSIÊ: "DEBATES ATUAIS SOBRE CONSUMO NA ANTROPOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS"

- 13 APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ
PRESENTATION OF THE DOSSIER
Eliane Tânia Freitas (UFRN)
Filomena Silvano (NOVA FCSH)
Solange Mezabarba (SENAI CETIQT)
- 19 SHIPPING AND FANSERVICE IN THE BOYS LOVE (BL) SERIES CONSUMPTION EXPERIENCE BY THE BRAZILIAN FANDOM
SHIPPING E FANSERVICE NA EXPERIÊNCIA DE CONSUMO DE SÉRIES BOYS LOVE (BL) DO FANDOM BRASILEIRO
Igor Leonardo de Santana Torres
- 52 EXISTIR E HABITAR EM MUNDOS VIRTUAIS: SOBRE COISAS E TRECOS IMATERIAIS
EXISTING AND DWELLING IN VIRTUAL WORLDS: ON IMMATERIAL THINGS AND STUFF
Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes
Diogo Coutinho Iendrick
- 75 DESMONETIZA! SLEEPING GIANTS BRASIL NO INSTAGRAM E O CONSUMO COMO ARENA POLÍTICA E MORAL
DEMONETIZE! SLEEPING GIANTS BRAZIL ON INSTAGRAM AND CONSUMPTION AS A POLITICAL AND MORAL ARENA
Eliane Tânia Freitas
- 101 PERCEPÇÕES SOBRE CORPO E EMOÇÕES ENTRE CONSUMIDORAS CRÍTICAS ANTICAPITALISTAS
PERCEPTIONS OF THE BODY AND EMOTIONS AMONG ANTI-CAPITALIST CRITICAL CONSUMERS
Liliane Moreira Ramos
Patrícia Pavesi
Júlio Valentim
- 127 NOTAS ETNOGRÁFICAS DE DUAS PESQUISADORAS-TORCEDORAS: PRÁTICAS DO TORCER E CONSUMIR FUTEBOL DAS MULHERES DO SPORT CLUB DO RECIFE
ETHNOGRAPHIC NOTES OF TWO RESEARCHERS-FANS: PRACTICES OF FANS AND CONSUMING SOCCER OF SPORT CLUB DO RECIFE WOMEN'S
Soraya Barreto Januário

Paloma Souza de Castro Melo

- 155 **MEDIAÇÃO CULTURAL, ALTERIDADE E CONSUMO NOS PERFIS DAS INFLUENCIADORAS DIGITAIS @ BLOGUEIRADEBAIXARENDA E @THALLITAXAVIER**
MEDIAÇÃO CULTURAL, ALTERIDADE E CONSUMO NOS PERFIS DAS INFLUENCIADORAS DIGITAIS @ BLOGUEIRADEBAIXARENDA E @THALLITAXAVIER
Carla Fernanda Pereira Barros
- 181 **O CONSUMO DA CULTURA POP EM UM COLETIVO JUVENIL**
POP CULTURE CONSUMPTION IN A YOUTH COLLECTIVE
Deyse de Fátima do Amarante Brandão
- 206 **DIMENSÕES INTERSTICIAIS DO TECNOCAPITALISMO: AS PLATAFORMAS DIGITAIS E O CONSUMIDOR CIBORGUE**
INTERSTITIAL DIMENSIONS OF TECHNOCAPITALISM: DIGITAL PLATFORMS AND THE CYBORG CONSUMER
Roque Pinto
Gláucia Briglia Canuto
Rogéria Briglia Canuto
- 223 **EXPERIÊNCIAS ONLINE E OFFLINE NO CONSUMO DE MAQUIAGEM**
ONLINE AND OFFLINE EXPERIENCES IN MAKEUP CONSUMPTION
Márcia Mesquita

FLUXO CONTÍNUO

CONTINUOUS FLOW

- 240 **O HIJAB É “MAIS QUE UM PANO NA CABEÇA” – APORTES ANTROPOLÓGICOS SOBRE A AGÊNCIA DE MULHERES MUÇULMANAS NOS USOS DO VÉU ISLÂMICO NO NORDESTE DO BRASIL**
THE HIJAB IS "MORE THAN A CLOTH ON THE HEAD" – ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTIONS ON THE AGENCY OF MUSLIM WOMEN IN THE USE OF THE ISLAMIC VEIL IN THE NORTHEAST OF BRAZIL
Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Vanessa Karla Mota de Souza Lima
- 262 **SLAMS: PERCURSOS POÉTICOS EM COMUNIDADES DE PERIFERIA EM SALVADOR - BA**
SLAMS: POETIC PATHS IN PERIPHERAL COMMUNITIES IN SALVADOR-BAHIA
Danielle Marcia Hachmann de Lacerda da Gama

**278 IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE ÉTNICA EM FACE DA
JUDICIALIZAÇÃO DE CONFLITO**

*ETHNIC IDENTITY AND TERRITORIALITY IN THE FACE OF
CONFLICT JUDICIALIZATION*

Eliana Teles Rodrigues

**294 OFICINAS DE ANTROPOLOGIA COM CRIANÇAS: NOTAS
SOBRE UMA EXPERIÊNCIA**

*ANTHROPOLOGY WORKSHOPS WITH CHILDREN: NOTES ON
AN EXPERIENCE*

Valéria de Paula Martins

Amanda Ramos da Cunha

Júlia Furtado de Almeida

Luís Augusto Meinberg Garcia

Maria Luiza Araújo Ramos

Pamela de Fatima Soares Caetano

**318 O SABER ETNOGRÁFICO E SUA CONTRIBUIÇÃO À
ESCRITA ACADÊMICA CRIATIVA: REFLEXÃO DE UMA
EXPERIÊNCIA DE ENSINO**

*ETHNOGRAPHIC KNOWLEDGE AND ITS CONTRIBUTION
TO CREATIVE ACADEMIC WRITING: REFLECTION ON A
TEACHING EXPERIENCE*

Juliane Bazzo

ENSAIOS FOTOGRÁFICOS

PHOTOGRAPHIC ESSAYS

340 RIBEIRINHOS AMAZÔNICOS E VULNERABILIDADES

AMAZONIAN RIVERSIDE AND VULNERABILITIES

Nyvia Cristina dos Santos Lima, Nádile Juliane Costa de Castro

TRADUÇÕES

TRANSLATIONS

353 O TESTEMUNHO

LE TÉMOIGNAGE

Michael Pollak

Nathalie Heinich

418 PARECERISTAS DO ANO

EDITORIAL

O número 62 da revista *Vivência, Revista de Antropologia* traz à tona discussões da antropologia contemporânea, consolidando o perfil internacional da revista. Conta com a participação de pesquisadores de todo o território nacional e de especialistas que analisam questões relativas ao mundo global. É constituído por um dossiê composto de nove textos, além de cinco artigos de fluxo contínuo que apresentam textos reflexivos oriundos de pesquisas acadêmicas e de experiências metodológicas particulares. Inclui ainda um ensaio fotográfico e, ao final, a tradução de um texto clássico que continua a inspirar novas pesquisas etnográficas.

O dossiê “Debates atuais sobre consumo na antropologia e ciências sociais”, organizado por Eliane Tânia Freitas (UFRN, Brasil), Solange Riva Mezabarba (SANAI CETIQT, Brasil) e Filomena Silvano (NOVA FCSH, Portugal) aborda um tema central para o mundo contemporâneo e cujas discussões são desafiadoras e instigantes. Consolidada como área de pesquisa, a reflexão sobre o consumo e sua interface com o mundo virtual indica que as formas de consumo foram alteradas e ampliadas, o que provoca implicações sociais que merecem ser melhor entendidas. O dossiê, que parte da ideia de que o consumo é um fato social total, categoria utilizada por Mauss, reúne artigos que refletem sobre o consumo e suas práticas: sobre os processos de escolha, as novas formas de aquisição e acessos, fruição, experiências e descarte; novas representações sobre o consumo; a influência do mundo digital nas redes de sociabilidade, nos modos como nos relacionamos com o próprio corpo e habitamos o mundo atual, divididos entre o mundo digital e pela cultura material circundante. Há ainda uma discussão sobre como as plataformas digitais agregam serviços tanto voltados para a circulação e venda de bens materiais como de conteúdo informativo, educacional e de entretenimento e como isso implica em processos de governança, mercantilização e infraestrutura de dados.

Em termos gerais, são abordados temas ligados à relações de consumo contemporâneos no esporte, com a participação das mulheres em jogos no Sport Club do Recife; na cultura pop, a partir do exemplo de um coletivo juvenil de João Pessoa (PB); nas redes sociais, em perfis de blogueiras que traduzem estilos de vida ligados ao minimalismo e ao veganismo para seguidores das classes populares; nos jogos de imersão virtual, que dão acesso a mundos, avatares, histórias e atmosferas diferenciadas; no mercado cosmético e da beleza, em ambientes virtuais e em encontros presenciais; na discussão sobre alternativas de consumo, durante a pandemia de COVID 19, no qual são identificados subgrupos de consumidoras que se apresentam como anticapitalistas e que discutem o papel do corpo, dos afetos e das emoções nas ações políticas no campo do consumo; na

relação entre o ativismo e o consumerismo cívico, caso exemplificado em relação à *Sleeping Giants Brasil* no Instagram, entre outros aspectos.

Soma-se à essa edição ensaios reflexivos que dão conta da diversidade temática da disciplina o artigo “Mulheres muçulmanas nos usos do véu islâmico no Nordeste do Brasil”, escrito por Maria Patrícia Lopes Goldfarb e Vanessa Karla Mota de Souza Lima, da Universidade Federal da Paraíba, que amplia o debate sobre o campo da antropologia do Islã no Brasil e inova ao focar no Nordeste. Apesar de sua importância global, o campo ainda é restrito na antropologia brasileira e, em termos sociais, marcado por tabus, polêmicas e visões estereotipadas sobre o Oriente que precisamos rever. Cabe notar que o uso do véu islâmico é um fenômeno que aumentou nos últimos anos em termos mundiais e nacionais. Ganhou visibilidade na mídia, nas redes sociais, na academia, tanto por questões vinculadas à área do gênero, mas também à debates sobre a sujeição feminina na religião muçulmana, e ainda à eventos internacionais com impactos globais, como a explosão das torres gêmeas nos EUA em 2001 e atual guerra na Faixa de Gaza, por exemplo. Estas questões incidem diretamente sobre as representações mais usuais sobre o Islã e as pesquisas etnográficas são importantes quando nos convidam a transcender a esses limites. Na pesquisa realizada por Goldfarb e Lima fica evidente que, para as interlocutoras, as mulheres muçulmanas nordestinas portadoras do *hijab*, o uso do véu tem grande importância religiosa, mas não deve ser visto como um item de uso obrigatório. Ganha maior sentido ao se vincular às experiências diárias de resistência diante de preconceitos e de Islamofobia vivenciados no cotidiano. Apesar dos significados locais, indicam que o uso do véu é uma forma de experienciar a religião e de reafirmação identitária mas não necessariamente de renúncia à sua autonomia e formas de agência. Vivendo em um contexto em que são minoria, porém, elas sabem que ao usá-lo, terão suas relações sociais, familiares e de trabalho impactadas.

O artigo “Slams: percursos poéticos em comunidades de periferia em Salvador- BA”, elaborado por Danielle Lacerda da Gama, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), aborda as competições de poesia conhecidas mundialmente como *Slams* e que tem se popularizado em locais periféricos de centros urbanos como forma de expressão das sociabilidades locais. Neste texto, fundamentado em pesquisa etnográfica na cidade de Salvador, é possível perceber como o *Slam* se constitui como um potente fenômeno de afirmação étnico-racial, abrindo espaço para a valorização e o reconhecimento de discursos e locais usualmente marginalizados. No caso da análise realizada, evidencia-se que a cena artística e o ativismo cultural nas periferias, onde experiências de repressão e desigualdade são compartilhadas, são transformados em formas de resistência, o que contribui para a potencialização de corpos e de vozes que resistem e recriam alternativas de existência.

Por sua vez, “Identidade e territorialidade étnica em face da judicialização de conflito”, escrito por Eliane Rodrigues Teles, da Universidade Federal do Pará, analisa o processo de reconhecimento de um território etnicamente configurado como quilombola, fundamentando-se em pesquisa de campo com os autodenominados quilombolas do rio Gurupá localizados no arquipélago de Marajó, no estado do Pará. O texto trata da mobilização por reconhecimento territorial e da constituição de novas formas político-organizativas adotadas por esse coletivo para que possam se adequar às questões normativas do direito brasileiro e acessar direitos assegurados legalmente no que concerne ao reconhecimento de seu território, fenômeno atravessado pela burocracia estatal e pela judicialização de suas demandas. Indica, ainda, que a sensibilidade jurídica dos quilombolas é recorrentemente confrontada por projetos do agronegócio, políticas de regularização fundiária e ambiental estatais que desqualificam o fator étnico. A despeito de todas as adversidades e de seu aspecto trágico, a mobilização política do grupo tem sido fundamental para que tenham acesso a direitos e para a proposição de políticas de permanência no território que coadunam com sua visão e o modo de vida.

Os artigos “Oficinas de antropologia com crianças: notas sobre uma experiência”, elaborado por Valéria Martins *et. al.*, e “O saber etnográfico e sua contribuição à escrita acadêmica criativa: reflexão de uma experiência de ensino”, de Juliana Bazzo, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, se somam à discussão sobre a relação entre antropologia, educação e cidadania. O primeiro, fundamentado em um projeto de extensão vinculado à Universidade de Uberlândia, relata a experiência acerca da realização de oficinas de antropologia com crianças entre sete e doze anos, na cidade de Uberlândia, em Minas Gerais, focando no processo de implementação de oficinas, em questões de cunho metodológico, na importância de uma sensibilização para a diferença e para uma educação inclusiva, questões centrais para a antropologia. O segundo relata uma experiência de ensino-aprendizagem em uma disciplina de antropologia que, embora não focada na escrita, norteou-se por desenvolver o potencial criativo da redação, fomentado pela leitura sistemática de narrativas etnográficas e pela valorização de diferentes estilos de escrita. Nos faz refletir, entre outros aspectos, sobre a sala de aula como um ambiente de possibilidades que, a despeito das adversidades e das limitações, deve ser analisada do ponto de vista de quem a habita. Reiterando bell hooks, as autoras destacam a importância da educação para a liberdade e para vivência cidadã.

Contamos também com o ensaio fotográfico “Ribeirinhos amazônicos e vulnerabilidades”, elaborado por Nyvia Lima e Nádile de Castro, ambas da Universidade Federal do Pará, que captura o modo de vida e elementos simbólicos presentes nas dinâmicas de atuação da equipe do SUS na comunidade ribeirinha do rio Meruú, em Igarapé-Miri/Pará.

A edição finaliza com a tradução do texto “O testemunho”, (*Le témoignage*), de autoria de Nathalie Heinich, especialista em sociologia da arte, e de Michael Pollak, sociólogo conhecido por sua obra pioneira sobre os sobreviventes dos campos de concentração e do HIV/AIDS, falecido precocemente. Continua sendo um texto de excelência e atual. O artigo foi inicialmente publicado em um número especial, "A ilusão biográfica", da revista "*Actes de la recherche en sciences sociales*", em 1986 e somos gratos à autora e à revista por terem autorizado a tradução desse texto, que traz *insights* importantes e mostra como a escolha de um método determina em grande medida os resultados da pesquisa. Demonstra igualmente perspectivas teóricas relevantes para os estudos sobre a identidade e a transmissão dos relatos memoriais, mostrando as dificuldades que as pessoas que viveram situações extremas têm ao testemunhar.

O convite à leitura está feito!

Juliana Melo
Julie Cavnac
Carlos Guilherme Valle

APRESENTAÇÃO

PRESENTATION

DOSSIÊ: “DEBATES ATUAIS SOBRE CONSUMO NA ANTROPOLOGIA E CIÊNCIAS SOCIAIS”

Eliane Tânia Freitas (UFRN)

Filomena Silvano (NOVA FCSH)

Solange Mezabarba (SENAI CETIQT)

O consumo, podemos dizer, é um “fato social total”. Como propôs Marcel Mauss (2003, p. 187), fenômenos sociais totais exprimem-se, a uma só vez, nas mais diversas instituições: religiosas, jurídicas, morais, econômicas, estéticas. Isso torna os estudos sobre consumo, além de desafiadores e instigantes, uma profícua interface com diversos temas da vida social. Ainda assim, podemos tratar o consumo como uma categoria elusiva, o que, ao fim, torna o ofício do pesquisador cuja linha de trabalho é o consumo algo de grande complexidade. Dois aspectos elusivos dispostos por Barbosa (2002), dizem respeito, primeiro, à delimitação do que podemos ou não incluir na categoria consumo, e a segunda é certa contaminação pelo pensamento político e moral com que o tema vem sendo desenvolvido desde o século XVI. Dadas essas premissas, quais sejam, o consumo como fato social total e como categoria elusiva, o que, então, se discute sobre consumo na atualidade? Que instituições estão mobilizadas nas formas contemporâneas de consumo?

Ao propormos este dossiê, tratamos de desafiar pesquisadores que operam com temáticas acerca do fenômeno do consumo a trazer para a nossa mesa debates atuais e novas perspectivas. Os trabalhos recebidos nos provocaram algumas reflexões, pois constatamos que o consumo, bem como nossa vida cotidiana, estabeleceu-se definitivamente no mundo online, embora não de modo exclusivo ou separado das atividades de consumo previamente existentes. Pelo contrário, as novas formas de consumo mediadas por ambientes digitais encontram-se interrelacionadas e, em muitos casos, imbricadas naquelas, e vice-versa. Afinal, recordando Gomes e Leitão (2017), não estamos mais em um único ambiente. Porém, ao traçar um paralelo com as cidades, as autoras observam que os gêneros de vida possíveis nas cidades, inevitavelmente, se apresentam como “naturais” para quem circula por elas, ao passo que os modos de vida digitais (práticas e vivências de consumo, inclusive) se encontram em um processo de “naturalização”.

É inegável que os estudos sobre consumo agora se apoiam numa vida cotidiana diferente daquela de vinte anos atrás. De nove trabalhos aprovados, apenas dois são resultados de etnografias desenvolvidas

totalmente nos espaços físicos das cidades. Todos os outros tomam ambientes digitais como parte intrínseca da vida cotidiana, relevante para suas pesquisas, abordadas no dossiê. Assim, os trabalhos de campo não podem mais deixar de lado as interações nos - e interrelações com - ambientes digitais online, sejam em mídias sociais (“redes sociais”), plataformas de serviços, plataformas imersivas ou grupos de discussão online. O quanto essas novas tecnologias nos afetam, como e para quais finalidades passamos a operar com elas, e como elas influenciam o modo como compreendemos e vivenciamos nossas experiências de consumo são algumas das questões em pauta neste dossiê.

Essas novas formas de consumo, nos ambientes digitais ou fora deles, mediadas diretamente por eles ou não, não apoiam sua novidade apenas no advento das novas tecnologias digitais e da popularização da internet. Pelo contrário, essas mudanças na paisagem técnica e tecnológica estão, elas próprias, ancoradas em profundas transformações sociais anteriores e de maior amplitude, nas esferas socioeconômica e política. Assim, o objetivo dos estudos contemporâneos sobre consumo, dentre os quais se inserem as pesquisas discutidas neste dossiê, é enfrentar a complexidade deste quadro atual, no qual se pode observar a consolidação das plataformas de vendas e serviços, das formas de pagamento digital, dos serviços de entrega domiciliar online, do desenvolvimento das formas de entretenimento transmidiático, dos influencers digitais, dos fandoms e de toda uma emergente agenda de debates, se não inédita, reformulada e potencializada pelas *affordances* propiciadas pelos ambientes digitais e singularidades dos relacionamentos sociais estabelecidos neles e com eles. Referimo-nos a assuntos como privacidade, identidade, ativismo, desinformação, dentre tantos outros.

Tudo isso convive com práticas de consumo pré-existentes, algumas percebidas como tradicionais (a feira, os grandes mercados, os brechós, os serviços locais...), firmemente enraizadas em modos de vida rurais ou urbanos, que, na medida em que são confrontados com aqueles fenômenos – e principalmente em face da midiaticização do cotidiano –, vão sendo também ressignificados. Assim, por exemplo, o shopping center não é mais apenas o local de compras ou encontros entre jovens, mas também o cenário para *selfies* ou para experimentação daquela peça de vestuário ou maquiagem que depois se comprará na promoção da loja online. A ida à loja física não nos pode levar, portanto, à conclusão apressada de que implica opção por uma modalidade de compra em detrimento da outra.

O percurso oposto também ocorre: muitas das compras e demais atividades de consumo, como a ida a um show ou viagem, têm início na contemplação de vitrines online, como nos anúncios visibilizados nas mídias sociais ou sites das marcas, onde podemos perambular calmamente pelas páginas dos produtos, comparando-os e pesquisando preços, sem que nenhum vendedor nos apresse ou tente nos induzir à aquisição. Como se sabe, olhar vitrines, físicas ou digitais, é por si só

atividade percebida como lazer por muitas pessoas, nem sempre tendo como objetivo a compra imediata do bem ou aquisição do serviço. Esta experiência também é uma experiência de consumo e pode se encontrar relacionada a diferentes modos de fruição de bens.

Passemos, então, à apresentação da composição deste dossiê, através da rápida apresentação do assunto principal de cada artigo.

Abrindo o dossiê, Igor Leonardo Torres, no artigo *Shipping and fanservice in the boys love (BL) series: consumption experience of brazilian fandom*, traz um tema pouco estudado até agora no campo das discussões sobre consumo de produtos audiovisuais ou da cultura pop: as séries *boys love*, isto é, séries românticas homoafetivas cujo casal protagonista é constituído por rapazes jovens. O autor chega a referir-se ao fenômeno como indústria *boys love*, tamanho seu crescimento e influência, irradiando-se sobretudo a partir da Tailândia. Seu objetivo nesse artigo é analisar dois fenômenos comuns à chamada cultura de fã, ou *fandom*, a saber, o *shipping* (projeção imaginativa de casais pela junção de personagens ou atores famosos ou idolatria por casais já apresentados ao público) e o *fan service* (as mudanças introduzidas nas histórias ou comportamentos de personagens ou mesmo atores para agradar aos fãs, intensificar a idolatria e ampliar os lucros da indústria). A pesquisa na qual se baseia sua análise realizou-se no campo da Antropologia, por meio de interlocução com o *fandom* brasileiro dessas séries em espaços de convivência online, como fóruns, bem como através de compartilhamento de experiências de consumo das séries e seus derivados midiáticos.

O segundo texto é assinado por Laura Graziela Gomes e Diogo Coutinho Iendrick, e seu título é *Existir e habitar em mundos virtuais: sobre “coisas e trecos” imateriais*. Ele flerta com a cultura material relacionada aos estudos sobre consumo e já antecipa a inusitada experiência de viver num mundo virtual rodeado por uma “cultura material” – que é feita de coisas e objetos digitais, ou seja, não tangíveis. Os autores tratam de suas experiências em três plataformas imersivas (*Second Life*, *World of Warcraft* e *The Sims 4*) e refletem sobre como esses ambientes virtuais proporcionam possibilidades de “experimentações de si” e desafiam os sujeitos a construir seus próprios mundos. Em outras palavras, tendo seus avatares como elementos identitários de vivência nessas plataformas, os autores apontam para uma forma de existência onde “existir” e “habitar” são práticas que exploram formas de “mundidade”. Esse sistema que demanda engajamento, também precisa ser compreendido no que se refere a aprender a lidar com ferramentas e mecanismos nativos para criar um entorno significativo.

Numa outra vertente sobre o consumo, o artigo seguinte, *Desmonetiza! Sleeping Giants Brasil no Instagram e o consumo como arena política e moral*, de Eliane Tânia Freitas, aborda o consumerismo, tendo como objeto o movimento político ativista *Sleeping Giants Brasil*. No artigo, Freitas aborda o modo como a publicidade programada, oferecida por

Big Techs, como Google e Meta, leva empresas e marcas a anunciarem em sites e canais disseminadores de discurso de ódio e desinformação. Assim, como anunciantes, concorrem para monetizar esses sites e canais, fortalecendo-os, muitas vezes em prejuízo de sua própria imagem perante os consumidores. O objetivo da autora é analisar um conjunto de ações adotadas pelo perfil do Sleeping Giants Brasil no Instagram para alcançar sucesso em suas campanhas de desmonetização, obtendo engajamento de seguidores e das próprias empresas/marcas, bem como seus efeitos imediatos naquele ambiente online e além dele. Para isso, Freitas destaca funcionalidades do Instagram, apropriadas pelas campanhas do SGBR, sobretudo seu caráter imagético, e alguns aspectos do contexto socioeconômico brasileiro relevantes para a compreensão das pautas que sustentem essas campanhas.

No artigo seguinte, *Percepções sobre corpo e emoções entre consumidoras críticas anticapitalistas*, Patrícia Pavesi, Liliana Ramos e Júlio Valentin apresentam os resultados de um laboratório social realizado entre 2020 e 2022 para discussão de alternativas de consumo, durante a pandemia de COVID 19. A partir dessa experiência, os autores distinguem três subgrupos de consumidoras que se apresentam como anticapitalistas, ordenando essa tríade em termos de tipos de encaixe e táticas de acomodação. Em cada um deles é central, segundo os autores, o papel do corpo, dos afetos e das emoções nas ações políticas no campo do consumo, variando os arranjos relacionais entre eles, o que acarreta configurações diferenciadas que são o objeto da análise dos autores.

Fazendo um contraponto à vida online, as pesquisadoras Soraya Januário e Paloma de Castro Melo, colocam o leitor dentro das dependências do estádio Ademar da Costa Carvalho, mais conhecido como Ilha do Retiro, localizado em Recife-PE, no artigo *Notas etnográficas de duas pesquisadoras-torcedoras: práticas do torcer e consumir futebol das mulheres do Sport Club do Recife*. Num texto etnográfico que cruza temáticas como consumo, futebol e ativismo feminista, as autoras adotam uma abordagem com base num recorte temporal e espacial muito preciso, qual seja, os chamados “jogos de punição”. Esses foram eventos esportivos que, por conta de medidas punitivas do Superior Tribunal de Justiça Desportiva ao Sport Club do Recife, motivadas por episódio entendido como violento da invasão de campo no Campeonato Brasileiro de 2022, restringiram o perfil da torcida presente ao estádio em mulheres, crianças e PCDs (pessoas com deficiência). É neste contexto bastante específico que as autoras ponderam, não apenas sobre o consumo “do futebol” – como uma prática naturalizada como masculina –, como também sobre as expectativas de consumo (e performance) “no estádio de futebol”.

Duas blogueiras de baixa renda e o modo como fazem a mediação cultural entre elementos de consumo relacionados com segmentos mais abastados e os segmentos populares são o assunto da pesquisadora Carla Barros. O artigo, intitulado *Mediação cultural, alteridade e consumo nos*

perfis das influenciadoras digitais @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier traz uma análise da estrutura social e de possibilidades de mobilização a partir de elementos sinalizadores de classe, como o “minimalismo” e o “veganismo”, ambos, movimentos que, de certa maneira, orientam formas de consumir. O minimalismo foi tema de uma série da blogueira Nathaly Dias, a dona do perfil @blogueiradebaixarenda no Instagram. Já o veganismo vem sendo discutido por Thallita Xavier que tem como conteúdo do seu perfil, a gastronomia. Barros vale-se do conceito de “mediação cultural” para definir as blogueiras como atores sociais que se posicionam como “tradutores” capazes de articular diferentes segmentos e temáticas pertinentes a cada um.

O trabalho seguinte é assinado pela pesquisadora Deyse Brandão, O *consumo da cultura pop em um coletivo juvenil*. O texto é fruto da pesquisa etnográfica da autora junto a um coletivo denominado Studio Made in PB (Paraíba). Trata-se de um espaço que privilegia a cultura pop, notadamente das HQs (histórias em quadrinhos), ensinando desenho para um grupo de jovens que, ao fim, farão sua própria história em quadrinhos. A autora observa que os participantes são consumidores vorazes de itens da cultura pop, tais como quadrinhos, videogames e filmes de super-heróis, mas também apresentam-se como produtores dessa cultura pop, o que passa por práticas como o colecionismo. A autora, ao fim, traça para o leitor o perfil de um jovem que, envolvido com elementos da cultura pop num ambiente de trocas, reforça códigos que o transformam em parte de um poderoso coletivo. O espaço onde se encontram se torna uma arena onde a forma agonística de colecionismo se desenvolve, ao mesmo tempo em que o compartilhamento de experiências fortalece suas relações sociais.

Na sequência, o dossiê apresenta o artigo assinado por Roque Pinto, Gláucia Canuto e Rogéria Canuto, intitulado *Dimensões intersticiais do tecnocapitalismo: as plataformas digitais e o consumidor ciborgue*. Os autores descrevem a plataforma como modelo de negócio, acentuando a forma como esse fenômeno vem modulando as relações entre usuários dos meios digitais. Atualmente, as plataformas digitais agregam serviços tanto voltados para a circulação e venda de bens materiais como de conteúdo informativo, educacional e de entretenimento. Em sua análise desse cenário, os autores discutem os processos de governança, mercantilização e infraestrutura de dados. Em termos amplos, afirmam que os consumidores vêm se tornando cada vez mais dependentes do modelo de governança algorítmica das plataformas, uma vez que estas, com base nos seus dados, direcionam para eles os conteúdos publicitários considerados apropriados ao seu perfil.

Fechando o dossiê, temos o artigo *Experiências online e offline no consumo de maquiagem*, da antropóloga Márcia Mesquita, no qual a autora aborda o consumo de produtos de maquiagem em espaços citadinos dedicados à maquiagem, bem como em grupos online. Uma das premissas percebidas pela autora é que um rosto que aparece no mundo virtual

(maquiado ou não) nunca é igual a um rosto contemplado “ao vivo”. Afinal, a primeira possibilidade é facultada pela mediação de ajustes de câmera, luz, tela, filtros etc. A experiência de consumo, então, é explorada pela autora por diferentes ângulos: na sua própria etnografia, que transitou entre os ambientes físicos e os digitais; nas mudanças observadas no domínio das compras, no qual se realizou o mesmo movimento; e nas próprias experimentações das suas interlocutoras nos ambientes online. Nesse contexto, surgem categorias em disputa, como “a maquiagem mais natural” ou “mais artificial”, bem como a “maquiagem de Instagram”.

Nesta breve introdução, situamos os propósitos gerais deste dossiê e apresentamos seu caráter diverso e complexo, o qual sinaliza a diversidade e complexidade do próprio campo de estudos do consumo. Consumir não é necessariamente adquirir algo, muito menos apenas comprar; o consumo pode ter como objeto um bem material, imaterial ou um serviço, e pode se efetuar por meio de troca, dádiva, dispêndio, usufruto, experiência, como será mostrado pelos pesquisadores reunidos aqui, bem como pelas obras discutidas por eles em seus artigos.

REFERÊNCIAS

BARBOSA, Livia. Apresentação à edição brasileira. In: SLATER, Don. **Cultura do consumo & Modernidade**. São Paulo: Nobel, 2002.

GOMES, Laura G.; LEITÃO, Débora K. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 42, p. 41-65, 2017.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

SHIPPING AND FANSERVICE IN THE BOYS LOVE (BL) SERIES CONSUMPTION EXPERIENCE BY THE BRAZILIAN FANDOM¹

SHIPPING E FANSERVICE NA EXPERIÊNCIA DE CONSUMO DE SÉRIES BOYS LOVE (BL) DO FANDOM BRASILEIRO

Igor Leonardo de Santana Torres¹

¹Federal University of Bahia, Salvador, Bahia, Brazil

ABSTRACT

Just as the idol shipping culture is important in the consumption and celebration of K-pop culture, shipping (practice of pairing fictional characters or media personalities, placing them into sexual or romantic relationships, or supporting already existing pairs) and fanservice (an entertainment practice for fans that consists of the performance of intimacy among celebrity couples created and supported by the fandom) are defining and distinctive elements of the Thai “boys love” (BL) industry and its transnational fandom. I will discuss these phenomena in the consumption experience of BL series by the Brazilian fandom and present their operation among the fans with whom I researched, paying attention to their forms of fanservice consumption and shipping practice. The results presented come from my master’s research, in which, based on the digital ethnographic method, I observed and interacted with fans on Twitter and Telegram for nine months. I conclude, among other things, that the practice of shipping and the consumption of fanservice are heterogeneous in fandom and are embroiled in moral disputes.

Keywords: BL series; Brazilian BL fandom; fanservice; shipping.

RESUMO

Assim como a cultura de *shipping* de ídolos (*idol shipping culture*) tem importância no consumo e na celebração da cultura K-pop, o *shipping* (prática de criar casais entre personagens fictícias ou personalidades da mídia, inserindo-as em relacionamentos sexuais ou românticos ou apoiar casais já existentes) e o *fanservice* (uma prática de entretenimento para fãs que consiste na performance de intimidade entre casais de celebridades criados e apoiados pelo fandom) são elementos marcantes e identificativos da indústria *boys love* (BL) tailandesa e de seu *fandom* transnacional. Discutirei esses fenômenos na experiência de consumo de séries BL pelo *fandom* brasileiro e apresentarei seu funcionamento entre as fãs com as quais pesquisei, atentando para suas formas de consumo de *fanservice* e prática de *shipping*. Os resultados apresentados decorrem de minha pesquisa de mestrado, na qual, com base no método etnográfico digital, observei e interagi com fãs no Twitter e no Telegram durante nove meses. Concluo, entre outras coisas, que a prática de *shipping* e o consumo de *fanservice* são heterogêneos no *fandom* e estão envoltos em disputas morais.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Palavras-chave: *fandom* BL brasileiro; *fanservice*; *shipping*; séries BL.

INTRODUCTION

The physical and social isolation, required by the Covid-19 pandemic, further stimulated media consumption and interaction through digital social media platforms. Life did not stop, but part of it, for some people, started to be lived remotely, for example, through working remotely and attending videoconferencing classes. I went through this last experience, having studied long distance for my masters (2012–2023) in Social Anthropology at the Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). In the same year, I discovered a set of productions that became my object of study: boys love (BL) series or Y series (specifically in Thailand), internationally popular East and Southeast Asian male homoerotic productions.

Before my academic interest, I started to consume them for entertainment purposes. As my enthusiasm for them increased, I inevitably saw myself increasingly inserted, through the practice of consuming a specific object, in a community with a wide and organized public on some digital platforms. Initially, as a *fan consumer* and then as a *fan researcher*², I started participating in public groups on Telegram and following fan accounts on Twitter. On a daily basis, at different times, I visited these platforms, observed and interacted with fans, especially on the fansubbing³ channels, in which they commented on the series and subjects related to the BL industries (especially the Thai one).

During the fieldwork, on the FSB2 channel, on July 29, 2021, a person commented the following regarding *Light On Me* (2021):

I find this very interesting: the series is bringing up several conflicts, developing a very complex story, presenting three characters with very different and identifiable paths, but then, in the end, people just want to know if their *ship* will work or not. (Jul. 29, 2021).

Their message was soon answered by someone, who typed: “hey, let everyone enjoy it the way they want, bestie. Everyone has their own experience.” (Jul. 29, 2021). This short dialogue highlights the obvious: the expectations that lead different people to consume the series will influence the way they relate to its content. If, in many cases, and for some, deeper issues (such as the psychological and emotional profile of the characters, and phenomena such as homophobia, inter/intragenerational and family conflicts) will be matters of analysis and appeal, for others, the focus will be completely different, for example, steering their attention towards celebrating and rooting for a couple.

At that moment, however, little did I know the relevance that this preference had in the relational dynamics of the fandom, until something remarkable happened to me just over two weeks later, on August 19, 2021,

on FSB2. I spent almost the whole day without checking Telegram. I had turned off notifications for all series-related groups because the message flow was too intense. At the end of the night, I decided to check it to see what was happening, as part of the fieldwork. Amongst the fansubbing channel messages, there was a notification from someone unknown. That person was Bruno⁴, and he was there to make me an invitation: “We made a separate group for those who like Shin-woo, people from FSB2, want to join?” I replied affirmatively, and on the same day, I was added to the “Shin-woo Squad” (*Esquadrão do Shin-woo*). Things happened very fast, so fast that I did not start interacting with people in it right away, waiting until the awkwardness subsided along with my shyness.

I confess that this moment was marked by my great surprise at having been noticed, recognized as a “Shin-woo supporter,” due to my comments on FSB2. I experienced at that time a common phenomenon in anthropological works of an ethnographic nature: absorption by the group with which one is researching. Nobody in the public groups with more than 500 members knew my professional and academic identity and as a consequence they also did not know about my research. However, my degree of interest in the series and commitment to interaction on the channels solidified the fan image, which provided other forms of integration.

Both the invitation and the interaction between the two FSB2 members above have a common background. From June 29 to August 19, 2021, the South Korean series *Light On Me* (2021) was being released on streaming platforms, with two episodes per week on Tuesdays and Thursdays. With 16 episodes of just over 20 minutes, it tells the story of Woo Tae-kyung (played by Lee Sae-on), an 18-year-old student who tries to make friends in the student council of his school, Saebit Boys High School. Although there was no actual love triangle, Tae-kyung would have to choose between Shin Da-on (played by Choe Chan-yi) and Noh Shin-woo (played by Kang Yoo-seok). This imminent choice generated a division in the fandom among those who supported ShinTae and those who supported TaeDaon.

As anyone else, before understanding that this division was taken fairly seriously and with deep sentimentality by some fans, I unassumingly declared support for the ShinTae ship. I was not in the fansubbing channels simply as a researcher. I would like to point out once again that I started watching these series before I developed any anthropological interest in them. This came later. Hence, I was also there as a consumer genuinely interested in the content. Thus, due to the course of events that led the characters to meet, I was already involved in rooting for the two from the beginning. And I believed (as I still do) that it would make more sense (it did), based on the story, for them to end up together.

I never imagined, however, that my role as a shipper would generate recognition and give me a sense of belonging to a group. As a shipper, I

was not just any fan, I started to incorporate another collective identity (more specific than that of “blzeiro” or “BL stan”⁵), I was part of the Shin-woo Squad group, I was a supporter of ShinTae. A couple whose very possibility of realization was in dispute, almost a tug of war, in which Woo Tae-kyung was in the middle and his potential partners on each end, along with their respective supporters in the fandom, pulling from both sides to see which of the two would reach the middle first. In this way, I entered the *symbolic economy of ship*, a more specific phenomenon in the fandom’s daily practice. Sharing on some level, that of engagement in a ship, the feeling of being a fan and having recognized this feeling in me, as well as the submission to the same forces that Bruno and the other fans were subjected to, I was invited to share it more closely with some “peers” in the Shin-woo Squad. Not only an abstract group feeling was created, but an actual concrete and heterogeneous group, just like the fandom, due to its composition, in which the members identified themselves with each other at first due to two factors: the taste for the BL genre and support for the same ship in a specific context.

I chose to bring this ethnographic scene, as it represented a moment of inflection in the field, in which something clicked analytically speaking and through which I was able to strengthen relations with fans through a more delimited insertion in the field and outline an understanding of the importance of two phenomena, objects of study in this text, constitutive of the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of series and of the Thai BL industry⁶: shipping and fanservice. Despite these series still being a niche interest, there is a large number of fans in Brazil, who actively participate in the practice of shipping and consumption of fanservice. Their consumption and their implication in these phenomena have already caught the attention of both this industry and Brazilian agencies specialized in the production of concerts by Asian artists, which have publicized events with BL actors in Brazil in 2023: for example, the actor and singer Jeff Satur, who performed at the *Asia Star Festival*, held on July 7, 2023, in São Paulo; the *Wabi Sabi Love Latin Tour 2023*, in São Paulo (September 30), Rio de Janeiro (October 1) and Fortaleza (October 4), with Thai actors Boun, Earth and Santa (from Wabi Sabi production company); and the *FirstKhaotung 1st Fan Meeting in Brazil*, with the Thai actors First and Khaotung, on December 3, 2023, in São Paulo. Other events were already planned for 2024: the *Choco Milk Shake Fan Meeting Tour in Brazil*, with the South Korean actors Go Ho-jung, Lee Jae-bin, Kim Seong-hyuk and Park Seung-bin from the *Choco Milk Shake* (2022) series, in Fortaleza (February 21), Brasília (February 22), Rio de Janeiro (February 24) and São Paulo (February 25); and *The Dargon*, with Thai actors Moss, Bank, Fong and JJ, in Fortaleza (January 24) and São Paulo (January 27). All the events mentioned, except for the *Asia Star Festival*, are hugely popular and anticipated fan meetings in the

pop industry, especially in the Thai BL industry, which includes popular actors, commonly “couples,” in BL series⁷.

With that being said, in this article, I will discuss shipping and fanservice in the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of BL series by the Brazilian fandom; I will present the operation of these two phenomena among the fans with whom I researched, paying attention to their forms of fanservice consumption and shipping practice. The results presented here derive, as previously mentioned, from my master’s research, in which, based on the digital ethnographic method (Hine, 2020; Leitão; Gomes, 2017), I observed and interacted with fans on Twitter and Telegram between June 2021 and February 2022⁸. The sections are divided as follows: in the first, I will present the definitions of shipping and fanservice, their nature as historical elements of fan culture in the West and East, and their functioning in the Thai BL industry and in the Brazilian fandom; in the second, I will present the relationships between shipping, “textual productivity” (Fiske, 1992) and imagination, and the concept of the *symbolic economy of ship*; in the third, I will present shipping through the concept of “contested market” (Steiner; Trespeuch, 2016), in order to think about the moral regulations that cross its consumption and practice.

FROM SHIPPING TO FANSERVICE

The fandom was in an uproar, on December 1, 2021, when GMMTV announced 21 productions for 2022, among which were eight BL series: *Star & Sky*; *Cupid’s Last Wish*; *The Eclipse*; *Moonlight Chicken*; *Never Let Me Go*; *Vice Versa*; *My School President*; and *Be My Favorite*. The *GMMTV 2022 Borderless* event, streamed live on the broadcaster’s YouTube channel, reached an average of 110,000 viewers. In Brazil, the hashtag #GMMTV2022 ranked first in Twitter’s Trending Topics, accounting for more than 545,000 tweets. The ceremony brought together the entire cast of the channel. As expected, the ships presented themselves as such, appearing in couple pictures on the red carpet. Regarding this, a fan commented, in a joking tone, that unlike media events in the West, in which celebrities appear in heterosexual pairs, in Thailand, they presented themselves as an imaginary couple created by the fandom and supported by the company through shipping and fanservice.

This comment and the observations made during the fieldwork reaffirm what the literature on the subject already points out: just as the “idol shipping culture” is important in the consumption and celebration of K-pop culture (Baudinette, 2023b), shipping and fanservice are defining and distinctive elements of the Thai BL industry and its transnational fandom (Baudinette, 2023a, Prasannam, 2019). Therefore, in the Brazilian fandom, they also have their importance. Shipping consists of pairing fictional characters or media personalities (actors and actresses, singers,

etc.), placing them into sexual or romantic relationships, or supporting already existing pairs (Baudinette, 2023b; Prasannam, 2019). It is known as slash or shipping in the English-speaking context, *keoppeuling* in South Korea, *kappuringu* in Japan, and “[...] *long ruea* [boarding the boat], *phai ruea*, and *jaew ruea* [rowing the boat]” in the Thai fandom (Prasannam, 2019, p. 66, emphasis in original). The ships are named *khu-y* (*yaoi* couple) or *khu ship* (couple ship), and the act of shipping, that is, creating couples or supporting ones that already exist, is called *khu'gine* (imagined couples) in Thai (Prasannam, 2019). The result of this practice (shipping), which involves combining their names (or parts of them) to create a third term that will define them, will be called ship (short for “relationship”).

In the West, slash culture, through the production of fiction by pop culture fans, stood out as the context that originated shipping. Their engagement in writing texts that creatively appropriated characters from films, series, etc. favored the development of a subculture based on the creation of homoerotic literature. Characters who had no sexual or romantic involvement in series and movies from mainstream media and the film industry were then inserted into homoerotic relationships in slash fictions (Bacon-Smith, 1992). The difference between these and South Korean fan fiction lies in what will be depicted in these stories. “Unlike Korean fanfic that features celebrities in reality, slash fiction usually fictionalizes homosexual affairs mostly between male characters from TV or film.” (Kwon, 2015, p. 98).

In South Korea (from 1990 onwards) and in Japan (from the mid-1970s onwards), engagement in *yaoi* culture by young female consumers of BL manga played a primary role in the learning of shipping and in its expansion to K-pop consumption (Baudinette, 2023b; Glasspool, 2012; Kwon, 2015). Their incorporation of the *yaoi* gaze resulted in a *yaoi* reading of their idols, and they began “[...] imagining the members of their favorite bands in romantic or sexual relationships.” (Baudinette, 2023b, p. 249). The changes, however, did not occur only on the fans’ side. Developments in the K-Pop industry since its inception have included the consolidation of shipping as a commercial strategy for companies (Kwon, 2015). This incorporation produced what is now known as fanservice when companies began to encourage their artists to “perform intimacy” (Baudinette, 2023b) through “[...] the affectionate display of friendship between members, and ‘skinship’ (*sukinshippu*) or the expression of closeness through physical touch,” practices that in the J-pop industry constitute what is called “*member-ai*” (Glasspool, 2012, 120–121, emphasis in original).

Fanservice (respectively, *paenseobiseu* and *fan sabisu* in Korean and Japanese), according to Glasspool (2012, p. 120), is a “[...] deliberate performance for the purpose of fans’ pleasure [...]” that emphasizes homosociality and in which “[...] a space is maintained where fans may interpret the homosocial as homosexual if they wish, creating a continuous

spectrum between the two.” In the context of the Thai BL industry, it consists of an entertainment product for fans and a commercial and promotional strategy adopted by companies in the field. It is based on the reproduction of the shipping practice, created by the *yaoi* fandom, which came to be supported and commoditized by this industry (Prasannam, 2019). GMMTV’s investments in popularizing this phenomenon in Thailand and other countries in East and Southeast Asia deserve special attention. The production company and talent agency, a subsidiary of the conglomerate GMM Grammy Public Company Limited, produced variety programs, such as *Earth Mix Space* (2021), events, such as fan meetings, and reality shows, such as *Safe House* (2021–2022), for fanservice production and stimulus to shipping (Prasannam, 2019).

Broadcast between September 13 and 19, 2021, on the GMMTV YouTube channel, *Safe House* brought together nine artists from its cast: Gun* Atthaphan Phunsawat⁹, Tay* Tawan Vihokratana, Earth* Pirapat Watthanasetsiri, Mix* Sahaphap Wongratch, Luke* Ishikawa Plowden, Pond* Naravit Lertratkosum, Phuwin* Tangsakyuen, Khaotung* Thanawat Ratanakitpaisan and Neo* Trai Nimitawat (Safe..., 2022d). The launch stirred the spirits of Brazilian fans, who, even without fluency in Thai (because it was live, the reality show did not have English subtitles), watched, with varying levels of assiduity, the lives that occurred at three different times during the day (according to Brasília time): from 8 a.m. to 2 p.m., from 10 p.m. to 11 p.m. and from 2 a.m. to 4 a.m. Even those who did not keep up with it directly, were not immune to gifs, photos, and fragments of videos of the event published by fans on digital platforms, especially on Twitter and TikTok.

Reality shows were a new investment format for GMMTV to promote its artists and BL content, with which it has been able to stand out nationally and internationally. If the blurring of the line between fiction and reality has been an integral part of the Thai BL industry’s strategy (Baudinette, 2020, 2023; Prasannam, 2019), this new venture by GMMTV, following this trend, not only made actors live together, but incited, from the interpersonal relationship between them, the idea of “couples beyond the screens.” Not unreasonably, some well-known ships like EarthMix and PondPhuwin were summoned to the attraction in its first season. What until then was encouraged in their profiles, on digital platforms (e.g., Instagram, Twitter and TikTok), during and even after the broadcast of the series in which they participated, gained another outline and breadth in *Safe House*. This new approach intended to reinforce parasocial relationships¹⁰ (Garcia; Moura, 2019; Giles, 2002) and, obviously, profit from the consumption of the series and by-products derived from the ships, since they are also hired to advertise food, technology and beauty products.

In the face of the success of the first season, three others followed it, totaling four in the period of one year. On the second, aired in November 15–21, 2021, there were two ships: Ohm* Pawat Chittsawangdee and

Nanon* Korapat Kirdpan, Force* Jiratchapong Srisang and Book* Kasidet Plookphol. JJ* Chayakorn Jutamas, AJ* Chayapol Jutamas, Mike* Chinnarat Siriphongchawalit, Off* Jumpol Adulkittiporn, First* Kanaphan Puitrakul, Krist* Perawat Sangpotirat, Drake Sattabut Laedeke and Tay* Tawan Vihokratana were also a part of the lineup (Safe..., 2022a). On the third, aired in March 21–27, 2022, there were five (and exclusively) ships: Off* Jumpol Adulkittiporn and Gun* Atthaphan Phunsawat, Earth* Pirapat Watthanasetsiri and Mix* Sahaphap Wongratch, Joong* Archen Aydin and Dunk* Natachai Boonprasert, Jimmy* Jitaraphol Potiwihok and Sea* Tawinan Anukoolprasert, Neo* Trai Nimtawat and Louis* Thanawin Teeraphosukarn (Safe..., 2022b). On the fourth, aired in September 5–11, 2022, there were four ships: Tay* Tawan Vihokratana and New* Thitipoom Techa-apaikhun, Perth* Tanapon Sukumpantanasan and Chimon* Wachirawit Ruangwiwat, First* Kanaphan Puitrakul and Khaotung* Thanawat Ratanakitpaisan, Fourth* Nattawat Jirochtikul and Gemini* Norawit Titicharoenrak. Also participating were Sing* Harit Cheewagaroon, Foei* Patara Eksangkul, Mond* Tanutchai Wijitvongtong and White* Nawat Phumphothingam (Safe..., 2022c).

The lineup of *Safe House*'s cast has changed throughout seasons. If in the first, there were only two ships, in the third and fourth the cast was exclusively or mostly composed of “couples.” Behaviors were imbued with a romantic meaning, as exceptional forms of attention, which were characterized by the relationship of the ships. Thus, in cracking an egg into First's noodle bowl, Khao's action was seen as an expression of care in the fourth season. Interactions between Earth and Mix, Pond and Phuwin, Ohm and Nanon (one of them discussed in the next section), Force and Book, Off and Gun, Joong and Dunk, Jimmy and Sea, Neo and Louis, Tay and New, Gemini and Fourth too were constantly interpreted in the same way. The reality show also foresaw the development of a closeness between the fans and the actors through the creation of a feeling of family, the unfolding of friendship bonds, and not only the performance of intimacy between the “couples” present.

GMMTV also promotes and profits from its ships through the sale of various products (photobooks, photocards, lightsticks, key chains, t-shirts, etc.) related to the “couples” in its online store (GMMTV Shop). Some of the most notable are the lightsticks, available for first (EarthMix, BrightWin, KristSingto, OffGun, TayNew) and second (OhmNanon, PondPhuwin, ForceBook, JimmySea, FirstKhao, FourthGemini, JoongDunk) generation ships. These items literally light up the “couples” and are used by fans (having been designed for this purpose) during ship events organized by GMMTV, especially fan meetings. EarthMix, OhmNanon, PondPhuwin, ForceBook, JimmySea, FirstKhao, FourthGemini lightsticks, announced on March 15, 2023, with pre-sale open until April 6 of the same year, cost (in *baht*, Thai currency) ฿ 1,890 (US\$ 55,21)¹¹ per unit. Each of these items has a unique design, created in cooperation with the “couple,”

and some reference aspects of the fandom of each ship, as in the case of TayNew and OffGun. The lightstick of the former was designed in blue and white colors, with a transparent globe at the top, referring to the polar cold; inside of it there were hollowed out illustrations outlined in white of a bear and a whale's tail. This is because the combination of "polar bear" and "orca," New and Tay's favorite animals, respectively, results in the word "Polca," the name attributed to their fandom. The latter, in the shape of a bottle, transparent and in white and green, was chosen due to the identification of their fandom by "Babii" (their pronunciation of the word "baby").

As for the multifandom interaction and the spread of subcultural elements to other fields discussed above, it was not just South Korean and Japanese fans or the K-pop and J-pop industries that were influenced by *yaoi* culture in their practices and commercial developments (Baudinette, 2023b; Glasspool, 2012; Kwon, 2015). The Thai BL industry also emerged from the consumption of *yaoi* texts by women in Thailand, which led to collaboration between writers, publishers and production companies, leading to the adaptation of stories originally published online, light novels and BL manga for television channels, digital platforms, such as streaming services and YouTube (Prasannam, 2019). Similarly to the process through which the "[...] *seme-uke* rule was transplanted to South Korea, where K-pop idol shippers similarly position couples as containing a *gong* (*seme*) and a *su* (*uke*) member [...]" (Baudinette, 2023b, p. 255, emphasis in original), the Thai industry appropriated shipping, as a practice of fans who previously consumed the BL genre only in its literary textual format, and reproduced the same *seme* (top/dominant) *uke* (bottom/submissive) pattern in the series, and at different levels, in the ships that started to be promoted (Prasannam, 2019). This rule defines the *seme* as more mature and older, tall and strong, with all the attributes and temperaments characteristic of standard masculinity; and the *uke*, for its joviality, fragility and sensitivity (Baudinette, 2020; Baudinette, 2023b; McLelland; Welker, 2015; Prasannam, 2019).

Some fans stated that the order of the names on the ships was defined by the *seme* and *uke* positions, which, consequently, would also mark the profile of the characters that would be interpreted by the actors in any series. This understanding did not seem to me to be widespread only in the fandom, but a common reference of the Thai BL industry, especially GMMTV, for their ships. For example, in the final episode of *My School President* (2023), in one of the scenes, when discussing the name of their ship, Gun questions Tinn about the difference between GunTinn and TinnGun. After listening to Tinn's explanation in his ear, Gun asserts, "It must be GunTinn, then." In the last scene, Tinn and Gun are in bed and fight to see who gets on top of the other, the one on top determines the order of the ship: if it is Gun, then the ship would be called GunTinn; if it is Tinn, the ship name would be TinnGun. The playful dispute (after

all, neither of them take this premise seriously) for the primacy of the name would suggest the breaking of the behavioral and sexual paradigm *seme uke*, making it possible to challenge it.

The reproduction of this paradigm is also present through the logic of age difference, in which the one who occupies the position of *seme* generally appears as the older one. This can be seen on GMMTV's first generation ships: BrightWin (25 and 24 years old), OffGun (32 and 29 years old), TayNew (32 and 30 years old), EarthMix (29 and 25 years old), with the exception of KristSingo (27 and 28 years old). In the second generation, formed by ForceBook (both 26 years old), GeminiFourth (19 and 18 years old), JimmySea (28 and 24 years old), PondPhuwin (22 and 20 years old), FirstKhao (both 24 years old), and JoongDunk (22 and 23 years)¹², three of the five "couples" are the same age, and the others are one to four years apart. The channel seems, then, to distance itself from the *seme uke* age model. With regard to the gender performativity of the pair, I am not able to state whether or not there is an exact repetition of masculinity and femininity patterns linked to these categories. An analysis, which I did not carry out, of the characters played by these actors in their respective series would be necessary for the construction of a solid argument.

As for their stability, ships were characterized by their volatility. Their creation had to receive the approval of the fandom, which did not need to be total, but needed to have a certain degree of generality for the ships to be popular and well-liked. Well-established "couples" enjoyed a certain notoriety and crystallization, that is, they were impenetrable by other couple arrangements, making it almost inconceivable for an actor from a well-established ship to be part of another. Unless it was done without the approval of the fandom and at the risk of criticism and negative reception, which could impact the profitability of the fanservice business and the popularity of a series. In this sense, some "couples" were more or less legitimate or conceivable, and this was evident in the reaction of part of the fandom to the announcement of *Be My Favorite* (2023), which would star Krist* Perawat Sangpotirat and Mike* Chinnarat Siriphongchawalit, during the *GMMTV 2022 Borderless* event. If, for some people, this ship was everything they wanted, for others, however, it was so impossible and unimaginable that it was reason enough not to watch the series.

As if what happened was not bad enough for these fans, on September 13, 2022, GMMTV announced, on its digital platforms, that Fluke* Gawin Caskey would replace Mike. Already dissatisfied with Krist opposite the latter, the exchange of one actor for another was seen as in poor taste. If there was anyone who should be replaced, it was clearly Krist. Amidst the complaints, in the Shin-woo Squad, Aurora¹³, George¹⁴ and Teodora¹⁵ were disappointed that Gawin's first job as a protagonist would be beside Krist. If, according to George, the situation could have been worse, for Aurora that was the peak of absurdity, and there was no way in which

it could get worse. She concluded that it would be better for Gawin to remain in the background than to pay that price. The grievances were even greater in the fandom after his performance with First* Kanaphan Puitrakul in *Not Me* (2021), whose chemistry, as perceived by fans, left a desire for continuity of the ship in other projects, initially frustrated by this change, and not materialized until the publication of this text. First and Khaotung* Thanawat Ratanakitpaisan, however, became a ship, having participated as the lead couple in *The Eclipse* (2023), their first series together, and being cast in *Only Friends* (2023), consolidating themselves as one of the “couples” of the new generation, since PoddKhao, formed by Plapodd* Suphakorn Sriphothong and Khaotung, was also discontinued after *Tonhon Chonlatee* (2021).

The reason for the refusal toward Krist lay in different speeches considered homophobic, of which I quote two: an Instagram story, in which he answers “absolutely no” to the question “are you gay?” with, as the emojis allowed fans to infer, a high degree of discomfort and irritation; and a video in which he says he avoids homoerotic scenes, because boys would prefer not to see that kind of thing. In the face of these events, Krist became known in the fandom for being “the most homophobic actor in the industry, Thailand’s Carlos Bolsonaro”¹⁶ (Dec. 1, 2021), someone who has already made several homophobic comments, but whose response on Instagram, which circulates as a screengrab, was the most memorable example of his supposed homophobia. That was made possible because the event was “memeified,” captured in an image that should be worth a thousand words (worth more than even the actor’s apologies) and endorse his cancellation, at least among some fans.

Krist’s example allows me to infer that the acceptance of a ship also depended on the behavior of the actors, on the sympathy (always mediated by their actions) that they got from the fandom. The possibility of a “couple” and the legitimacy of an actor in the BL industry of any country was not guaranteed by his youthful beauty according to some Brazilian fans. There were demands for technical quality (acting skills), although that was not the most preponderant, and moral alignment (a progressive ethical and political positioning, which was against and did not reproduce prejudices or any forms of discrimination, especially because they were actors who played queer roles). Furthermore, there were not many certainties in the shipping business. Its success or failure was not even entirely in the hands of the fandom, since other interests and variables influenced its creation (birth), continuity (longevity) and dissolution (death), as in the cases of NeoLouis, GawinFirst, NeoMark and MarkFord¹⁷.

As for the means by which fanservice consumption and the practice of shipping can be observed, we can consider the likes on the posts in which the “couple” is together, the circulation of tags, the creation of fanfics and ship edits, the conversations, comments and news about them (with attention to the social media accounts of the so-called fanbases that,

more “professionally” oriented towards “couples,” act in the dissemination of updates and in the promotion of the actors) and the engagement in their events (such as fan meetings of the *Wabi Sabi Love Latin Tour 2023* and others). The ships that are supported by the fans are quite evident even before tapping into their “textual productivity” or the “enunciation” (Fiske, 1992) about them. During fieldwork, I often saw references to the couples they shipped directly in the description of their profiles on digital platforms. It was also common to see “couples” who had not shared the screen for some time, such as BrightWin, TayNew, KristSingto, MaxTul, BillkinPP and BounPrem, but who, due to the affection fans developed for them, were still alive in their memory through the ship.

Finally, I argue that assuming that fandom consumes fanservice and ships in a delusional manner, treating them as a vertical strategy implemented by the K-pop and Thai BL industries, disregards them as products of fannish (the quality of being a fan). The ensuing relationship, however, is characterized more by the assimilation of the *yaoi* culture shipping practice and its commoditization through fanservice (Prasannam, 2019). The possibility of this is due to the interest in creating intimacy between characters of media products that already existed between *yaoi* fans and pop culture consumers in the West (Baudinette, 2023b; Kwon, 2015). Commercially extending this practice to actors can be considered a new inflection in the phenomenon, but one that is sustained only by the prior existence of a correlated phenomenon.

SHIPPING, TEXTUAL PRODUCTIVITY AND IMAGINATION

Fiske (1992) suggests three kinds of fan productivity: semiotic, enunciative, and textual. The first refers to the process of reading and producing intrapersonal meaning; the second refers to verbal exchanges, conversations, gossip, fandom discussions; and the third refers to the material creative engagement of the fans, who elaborate literary, visual and audiovisual products based on the source texts (Fiske, 1992; Sandvoss, 2013). The fans I observed and with whom I interacted were not similar in their practices and levels of engagement in the fandom, nor in the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of BL series. Most were more participative in the enunciative realm, others, to a lesser extent, textually. Those who commented on the series and shared content about them were among the first, and among the last were those who contributed to the dissemination of news about the series, who distributed their own media in the fandom (the fansubs) and who produced cultural artifacts based on them (edits, fanfics, fanarts etc.).

Shipping can be expressed in these different artifacts, which can show appreciation or other affections, and/or reinforce or recreate narratives based on the source text of the series: fanarts, fanfictions and videos

(Prasannam, 2019). As for the latter, Prasannam (2019) cites as an example the Official Promotion Videos or Other People's Videos (OPV), one of the most common and popular types of fan texts among Thai fans, created from the combination of scenes from the series and/or appearances by actors in other contexts and specific songs to allow fans to "[...] reimagine the relationship among their admired stars." (Prasannam, 2019, p. 76). In the case of Brazilian fandom and its main derivative of "textual productivity" (Fiske, 1992), edits (videos produced from cuts of different scenes from any other audiovisual content) resemble OPV, because, like them, edits are also unofficial content made by fans for fans. The difference lies in the distribution channels: in relation to the Thai fandom, OPVs are posted on YouTube and Instagram (Prasannam, 2019), whereas edits are primarily posted on TikTok (but not exclusively).

TikTok gained notoriety in Brazil between 2018 and 2020, and for me only in 2020, when I discovered the possibility of earning money through its use. Returning to it again in the same year, I found pages for BL series for the first time and saw fragments (edits) of them. A search (as of 25 Jun. 2021) for the phrase "boys love" on TikTok Lite pointed to the following results in views for the tags #boyslove (4.6 billion), #boylove (1.8 billion), #boysloveboys (65.5 million), and #boyslovethai (49.4 million)¹⁸. All of them referred, initially, to contents of male homoerotic relationships, although I could not determine that all the publications listed by the tags represent the theme to which they refer. When accessing them, however, I mostly saw content that was limited to clippings of scenes from BL series or posts from this universe involving the characters or actors. From scattered reports and responses to a questionnaire circulated in the fandom, I realized the influence of TikTok in bringing a certain number of fans closer to the series, since this platform was one of the main ones to make BL content available to new audiences. There were always reports of someone starting a series because of a video on that platform, most likely edits involving ships (one of the main materials shown in fan productions).

In fandom, edits have been usually produced with scenes from series, movies, fan meetings, interviews, stories and lives on Instagram, etc. They showcase their fictional, inventive nature, being permeated sometimes by jocularly, sometimes by sentimentality. The cuts are juxtaposed with music in the background, mostly songs in the English language, as well as a few Brazilian ones. Scenes and music must converse and present the right timing, in order to attribute meaning to each other. They must convey the fan's interpretation of that ship in line with the series' narrative or a specific character. And most importantly: by placing the couple as a symbol, it must evoke emotion (Turner, 2005 [1967]) in other fans. Other edits may just denote admiration for an artist using music to express some desire or applaud their positive attributes. The duration of an edit can vary between 30s and 2min in most cases. Some may exceed this

limit, with the choice of duration, as well as scenes and music, being a subjective issue. I do not intend to describe the various functions of this resource, just to situate it as a practice and material produced by fans, which can be read through the concept of textual poaching (Jenkins, 1992) and “textual productivity” (Fiske, 1992), as they are a work of citation, textual rewriting, interpretation of a source text and fan expressiveness.

One of the creative uses of edits that I bring as an example came to me on November 30, 2021, when Taísa¹⁹ shared a TikTok video on the Shin-woo Squad that consisted of an edited cut of a scene from *Safe House 2* (2022). The song that overlapped the original audio of the chosen reality show scene was *Streets Favorite*, with the verses “[...] the boy who said he’d be true [...] oh no, oh no [...]” These are often used in humorous videos, usually to express regret, or illustrate something wrong being done or something not working out; this feeling being emphasized by the second verse. In the video, Ohm* Pawat Chittsawangdee was getting a piggyback ride from another actor. Nanon* Korapat Kirdpan stood by and watched the scene. The actors were protagonists of the series *Bad Buddy* (2021), and were one of the main ships of GMMTV at that time. When Ohm climbs down from his friend’s back and heads towards Nanon, he seems to be irritable and acting distant. This reaction was interpreted by the fans as a demonstration of jealousy, triggering a moment of relatability or being the interpretation itself propitiated by the relatability of the behavioral and emotional response to Ohm, which the fans would tend to reproduce in their personal relationships, in similar cases.

Taísa: For those who don’t know me, in life I’m just like Nanon.

Fernando²⁰: I’m 200% like that.

George: I’m spiteful. I’ll bring it up again three months later just so I don’t have to admit right away I got jealous. My ex went shopping with a boy I hated once. Two months later, I was throwing it in his face.

Aurora: And the worst part is that I can’t hide my ass face when I don’t like something.

Taísa: The best part is Ohm seeing the whole thing, going to Nanon and being like “but are you mad?”

Carrying on with the conversation, George comments: Nanon seems to be so quiet, right? Krist is 100% crazy just like us. I die in interviews when everyone says he’s dramatic and jealous. Mike said that in college one time the group went out without Krist to eat, and he cried.

Aurora responds to George: I can't stand relating to things in this group anymore.

Taísa adds: why go to therapy when you have this group. (Messages on the Shin-woo Squad, Nov. 30, 2021).

I observed, in this and other “social situations” (Gluckman, 2010 [1968]) in the fandom (from the simplest and least indicative of any relationship beyond the friendly and professional to those that could insinuate something more), the existence of a humorous tone that denoted this volitional, imaginary and permanently reiterative nature of the ship and reinforced the plastic, modeled dimension of the “couple.”

The fandom's relationship with ships also led me to think about the development of the fans' intimacy with them, the unilateral intersubjective and emotional relationships that unfold in shipping. Some interactions observed in the fandom indicated that the degree of emotional involvement with a series could not be assumed so easily and objectively. Those who are in the social position of viewers can create expectations about a production based on whatever has been released promotionally or based (if we are talking about adaptations of manga or light novels) on the source text in which the series is inspired. But that person may also be vulnerable to unexpected emotions that may be aroused in them by the pair who play the main characters, due to an emotional investment in the “couple.” This phenomenon of emotional unpredictability is very well expressed in the interaction between Taísa and Teodora, on December 17, 2021, in the Shin-woo Squad:

Taísa: *I don't know, really, if I have the strength to see Pran and Pat suffering.*

Teodora: damn... this is not good for us. I'm really scared, it makes me angry to feel like this. I was thinking of leaving it for later... but then I would have to leave the groups and just talk to you later. The thing is, I have the courage to not look at Instagram or Twitter for five weeks, but I didn't want to leave the group and not talk to you.

Taísa: I still don't know what I'm going to do for real, because I don't have the strength, and I don't even know if I'm going to be able to wait for the other five episodes to come out one by one without freaking out and having a panic attack. It may seem like I'm being overly dramatic, irrational, but I don't know.

Teodora: I've done this a lot, but I was alone.

Taísa: just seeing the scene of the two with crying faces already broke me.

Teodora: I'm not gonna lie... I felt really bad... *I can't believe I'm feeling this way.*

Táisa: you and me both, I said that I got super invested in the series. My emotions got too involved with both of them.

Teodora: I'm even thinking I'm weird, because I wasn't like that.

Táisa: I don't know if I can see Nanon suffer and chill until next week. I got emotionally attached to the character. And we know that it's not just a character, there are two actors behind the BL who are just as wonderful and will suffer along with the character. I feel that from now on the outbreaks will come. Nanon gives too much of himself to the character, people, *if it's Pran crying, it's Nanon suffering along with him.* (Messages on the Shin-woo Squad, Dec. 17, 2021, my emphasis).

In this ethnographic scene, they were having a conversation about *Bad Buddy* (2021), after another one of its episodes came out. In this dialogue, we observe an intersubjective exchange between fan and actor/character. If “[Táisa’s] emotions got too involved with both of them,” it is not just about Pat and Pran, but also about Ohm and Nanon, those who embody and give life to the characters. This relationship is explicit in Táisa’s outburst, in which she poses a dilemma: “I don’t know if I can see Nanon suffer and chill until next week [...] if it’s Pran crying, it’s Nanon suffering along with him.” The intersubjective link also depends on affective bonds built some time in advance between the actors, on the form and content of the personal relationship maintained between them, which are projected by the fans onto the characters: Nanon, then, was confused with Pran, and Ohm, with Pat.

In view of this, I would like to suggest the concept of the *symbolic economy of ship* to represent this system of affective and symbolic organization of couples composed of internal dynamics that regulate the creation and management of ships: the consensus, dissent, conflicts, and feelings produced and shared around a “couple.” In this system, there is an emotional engagement that is expressed in forms of “enunciative and textual productivity” (Fiske, 1992) over the ship as an object of appreciation. The above dialogue between the members of the Shin-woo Squad and the process, described in the introduction, that led me to be part of this group are elements that reflect this symbolic economy, the emotional bonds that exist between the series and the fans, especially those concerning the social and affective role of the shipping culture.

THE CONTESTED FANSERVICE

Contrary to what some fans may believe, fanservice is not just a product for “brainless” people who fetishize gay relationships. Immersion in the fictional universe of the series presupposes a right to fantasy, to escape from reality, especially when it refers to symbolic, physical and psychological violence against LGBT+ people. Not all fans, however, agreed with this sentiment, and for those who were against fanservice, it became something “disappointing,” “annoying,” “harmful,” and “problematic.” As we can see here, it is not only the symbolic economy of the ship that involves consensus, dissent, conflicts and many other relationships that drive shipping and fanservice. As for the conflictual and moral aspect, the fandom made the limits for accepting fanservice and which conduct was acceptable within the BL industry very explicit, as we will see below.

An attempt to classify fans in relation to their positions on fanservice leads me to think of at least two categories: (i) pro-fanservice fans, who understand its commercial and fictional nature; (ii) anti-fanservice fans, who consider it a problem in the Thai BL industry, especially for actors, and advocate for its end. There are still two other categories that, although not apparent to me, may exist: (iii) fans who are indifferent to fanservice, and (iv) pro-fanservice fans who believe in it not as an entertainment service, but as a genuine expression of real love between the actors. Within the first two categories, which are no more than general typifications, there are nuanced expressions of stances in relation to fanservice; those who contest it, however, are more diverse and recurrent in fandom, and will be dealt with here.

Let us start, then, with the opinion of Lourenço, a 22-year-old black (light-skinned) gay man, who had been watching BL series for three months and with whom I spoke on February 8, 2022. Among the different subjects of our conversation, he noted that what bothered him most about the Thai BL industry was fanservice (both companies’ investment in it and fans’ relationship with it). From personal experience, he argued that “this [fanservice] builds a very toxic relationship between the fandom and the actors” (8 Feb. 2022). If fanservice was the biggest problem in fandom from his point of view, let us see the reason for it.

Because they push this couple thing a lot, the series ends, and the actors pretend they are a couple, they advertise everything as if they were a couple, they flirt. This obviously generates a lot of profit for them, but then the fans think that they are really dating, but in the end they are not...

Like Max [Nattapol Diloknawarit] and Tul [Pakorn Thanasrivanitchai], from *Together With Me* [2017]. They’ve been working together for over six years, and in those six years everyone thought they were a couple, because they built a whole narrative around it. *Then last year, Max started dating an actress, and a lot of people hated on him and her. I didn’t, but I was like, “disappointed” because they made up*

this whole story as if they were a couple, but it was all a lie. Then this narrative they build only harms themselves, they never manage to have a personal life.

Before, I always said “such stupid people, to be angry about this, they don’t know how to separate real life from acting.” But as it turns out they don’t even separate it themselves. I was super upset, but I understood that it was not my fault, but theirs, who bring out these feelings in the fans. I was sad, but self-aware, like “it’s his life, he chooses who he gets with, and that’s okay.” But my affection for him has waned. Very strange, but that’s it. (Private message from Lourenço via Twitter, Feb. 8, 2022, emphasis added).

Lourenço, at the beginning, paid attention to the critical consumption that fans should carry out in relation to fanservice. However, when he, who thought he knew how to separate “real life from acting” very well, found himself in the same place as “stupid people”, emotionally affected by what was obviously “acting” to him, before sharing responsibility for the effects of fanservice with the BL industry (producers and TV stations), the actors and the fans, assigned full responsibility to the first two. Now, if he, aware of the fanservice (which, in some way, would give him some emotional shielding), found himself captured by its affective mesh, there was no longer any reason to take responsibility as a fan. Lourenço, then, went from an interpretation of the fans as active subjects to passive ones. Fanservice took on the status of a superior entity, to which critical consumption could not offer resistance. More specifically, it was a morally reprehensible entity because it led fans to deception and disappointment, since it led them to believe in and get emotionally involved with a non-real couple and subjected them to the abrupt breakup of this affective consumer relationship of staged homoeroticism (Baudinette, 2023a). But does fanservice really have all that power? How, even though he was aware that it was nothing more than an entertainment service for fans, was Lourenço still disappointed with something that was always evident to him beforehand, that is, the fictional nature of the relationship between the actors?

I consider that, from the point of view of some fans, fanservice can be read through the concept of “contested market” (Steiner; Trespeuch, 2016), which refers to markets that are morally contested and socially controversial. The moral contest can be towards commercialized goods, “[...] towards effective markets regarding marketing proposals (the “paper markets”) or simply towards the discourse in favor of commodification [...]”²¹ (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 48, my translation). This is how we can consider fanservice, since it sells a product involved in moral controversies. This movement of moral contestation towards it aims to retain or block it, to the detriment of its continuity, because it would be

a market that constitutes a sphere that affects people's intimacy (Steiner; Trespeuch, 2016).

Moral contestation questions the market on its relationship with the ideas of the common good, which concerns domains such as economic, social and bioethical (Steiner; Trespeuch, 2016). In case of fanservice, it also involves the spheres of politics (representational), ethics (about what is good and correct), the intimacy and truth of sexuality (about what, by whom and under what conditions it should be demonstrated). Maintaining or questioning a product or market is closely linked to "[...] the values that the social body and governments wish to maintain or promote [...]"²² (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 49, my translation). Suspicion about the undesired moral effects that may result from these markets or products prompts the emergence of "cause and moral entrepreneurs" (Steiner; Trespeuch, 2016). The former act through lobbying and demonstrations to prevent the continuity or creation of these markets, transforming "[...] a localized issue into a « public problem » [...]"²³ (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 50, my translation). The seconds act in defense

"[...] of vulnerable populations that need to be protected by the market, or on the contrary, protected from the market. The notion of vulnerable population then appears as a central piece for understanding contested markets. It designates collectives whose existence will be or is likely to be interrupted by the rise or fall of a contested market."²⁴ (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 50, my translation).

A dialogue, which took place on February 5, 2022, between Estela and Tauan (a Brazilian history-ing in Asia, as written in his biography on Twitter), allows us to reflect on how the fandom has been thinking of the production and consumption of fanservice and shipping in the Thai BL industry as a "contested market" (Steiner; Trespeuch, 2016).

Estela: Does the fact that some people believe that boys love couples can be real change anything in the lives of those of you who don't believe it? It seems that people can't ship or believe in their favorite couple, given the annoyance in so many people's reactions. *Whether or not it's fanservice, what's the problem with shipping?*

Tauan: *The problem is that shipping encourages the fans who offend the actors when they get a girlfriend.* And don't tell me that one thing has nothing to do with the other, because it has. They have already offended girlfriends, sent them death threats. Actors get hated on when they act with someone other than their ship.

Estela: So yes, one thing really has nothing to do with the other, because *you are generalizing.* There are many shippers that, even if they ship a couple with all their might, when

they work with someone else, they support them, and when they are dating too. *You can't say that all shippers are toxic.*

Tauan: *I didn't say that all people who ship are toxic, I said that shipping perpetuates hate. If it didn't exist, and people didn't care who an actor or actress was seeing, the problem would be solved. As long as there is shipping and fanservice, things will not change.*

Estela: *I meant in general. You didn't talk about them being toxic. I mean in general, because it's very common for people to think that shippers are toxic. But, as I said, even if it doesn't involve shipping, it happens to many artists, because there are people who are mentally unwell and always cross the line.* (Messages on Twitter, Feb. 6, 2022, my emphasis).

In fact, sometimes it happens that new people, when entering the fandom, think that what presents itself as fanservice is a genuine representation of the relationships that actors maintain with each other. The line between the manufactured and the spontaneous when it comes to fanservice, becomes very tenuous, perhaps even porous, making it difficult to measure how much staging is at stake on a reality level. There was such a commitment from the actors to “acting in real life” in certain cases that it caused some fans to exclaim that “the fanservice is going too far” and to wonder how much further it would go.

But we cannot lose sight of the fact that the ship, not the actors, is the product of fanservice. An idea of relationship is marketed, a *fictional reality*, not the actors themselves. They are responsible for producing this good to be consumed by fans. In this case, according to Tauan's speech, we understand that the vulnerable population here are the actors, in the social position of workers, and their eventual real significant others, who suffer persecution²⁵. According to Lourenço, it is the fans deceived by the practice of fanservice who are the vulnerable population and have their emotional state distressed by this market or product (as Lourenço himself has already experienced this emotional disturbance).

There is also a concern that the vulnerable population itself, be it fans or actors, may improve the “contested market” or product's ability to exist as they engage in its consumption or in its practice despite the negative results of that involvement (Steiner; Trespeuch, 2016). This explains Tauan's stance, shared by other members of the fandom, of abolishing fanservice. Engagement in shipping must be removed from the behavior of fans, as it would strengthen offensive actions that result from some fanservice consumption relationships. Furthermore, as it was visible in different comments from fans, there is an overdetermination of the commercial interest either from the production companies, or from the actors themselves who accept to participate in the fanservice business. In this case, underlying the idea of a “contested market” is “[...]”

the existence of a “dangerous” population of traders composed of those who cannot resist the lure of gain [...]”²⁶ in the context of contemporary neoliberalism (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 71, my translation).

As for the last point, I observed that there were at least two ways in which fans attributed meaning to the participation of actors in fanservice. In the first, actors appear as subjugated by their agencies and the supposed logic of the entertainment industry. The actors would then be obliged to do fanservice to enter the Thai media market. The second recognized their implication in the service, which has a significant importance in the Thai BL industry, being its base, its “true business product” (Mar. 2, 2023). However, the thought prevailed that both the actors and the fans are at a disadvantage in relation to the excesses and commercial interests of that industry, which would override the emotional well-being of the fans and the freedom of the actors (since most would be forced to do fanservice).

A paradigmatic “social situation” (Gluckman, 2010) that generated even more concern about fanservice, reinforcing the discourse of opposition to it, was the announcement that Yoon* Phusanu Wongsavanischakorn and Ton* Saran Anantasetthakul²⁷ were dating. The fandom was divided in the face of this announcement. There were fans who believed in it and those who wondered whether it was just fanservice; others, without the slightest suspicion, categorically reaffirmed it. Faced with this scenario, some commented that the “big problem with fanservice” (Oct. 8, 2022) was the difficulty people had in differentiating what was real and what was not, given the disbelief in and distrust of the relationship between the two, which led them to question the actors on the subject whenever possible. As Joana commented, “if there were any limits to fanservice, the actors would have more freedom in relation to their relationships, and they would be able to date anyone, without this toxic environment” (Oct. 8, 2022). About the veracity of their relationship, I can neither affirm nor deny, nor does this consist of personal or anthropological interest. It is important for me to take this case and the discourse associated with it to think about the representations that the fans made of fanservice. Thus, in this case, it represented a risk to the real homoerotic relationships between the actors, and in its wake, a hindrance to their validity, which in a way led to a queer erasure, an erasure of real, non-staged non-heteroerotic relationships (as in, not fanservice).

Fanservice would also offer risks to the quality of the series. I observed and participated in such discussions a few times during fieldwork. Fanservice was not seen, in some cases, as the problem itself, which was in the direction taken by the Thai BL industry in merely favoring the hiring of young and handsome boys to the detriment of talent and professional experience, with the purpose of commercializing the couple (of fanservice), instead of offering high-quality audiovisual content. The opinion of some fans was that fanservice was the Thai BL industry’s “true business product,” unlike the Japanese and South Korean ones (Mar. 2,

2023). That it existed to promote the ships, and the series may have the same purpose. Other fans pointed out that it would not be just the inclination towards fanservice, as the prime object of the commercial interest of the Thai BL industry, that would impact the quality of its content, but a set of issues ranging from aesthetic preference and professional qualification and remuneration to the structure of the production companies.

As for this last point, Cainã responded to a tweet that attributed the excellence of Japanese BL series to the absence of fanservice, suggesting that Japanese actors being better paid than Thai ones would be a preponderant factor in the adherence or not to fanservice. According to him: “a good part of the fanservice problem would be solved with good wages” (Feb. 28, 2023). Lorenzo, author of the tweet, responded shortly afterwards, disagreeing: “this is not an excuse. Korean BLs are there to prove it. Most of the South Korean actors do not have an agency, the productions are low budget, and even so they manage to deliver better BL series than Thailand.” (Feb. 28, 2023). All of these statements were not supported by objective data (such as, for example, information from companies about budget), but by superficial observations of productions (in the case of South Korean ones) and conversations that arose in the fandom from statements attributed to some actors on staff remuneration (for example that Nanon would have complained about the salary of production workers).

I will not entirely disagree with the argument that fanservice is the main product of the Thai BL industry, but I must make a few observations in an attempt to avoid any reductionisms. We agree that series and shipping are inseparable in the Thai context but perhaps we drift away from each other when I suggest that this inseparability is not due to a relationship of unilateral benefit, but to its codependency. The ship needs to have an impact, be known and desired to provide financial return and media capital to those involved, and the series needs a possible successful ship to also have popularity and profit. In the Thai BL industry, ships usually do not pre-exist the series, that is, they are not well-consolidated beforehand. Although it is possible to see couples already in fanservice during the promotion period, the pre-release of a series, they will only reach or not reach consolidated ship status after their interaction and performance in it. As we can discern, many successful couples, especially those on GMMTV, are materialized after their appearance in the series (with displays of intimacy during and after their release period), with that being the most common order in the rise of a ship, especially when it has the support from the fans.

Thus far, we could reiterate the thesis that series serve to promote ships. As a product that moved more than ฿ 1 billion (approximately US\$ 28,5 million)²⁸ in recent years and more than ฿ 360 million (approximately US\$ 10,5 million)²⁹ in negotiations made through the Boys Love Content initiative (Torres, 2023), however, it is at least superficial to suggest that they are only interested in promoting ships, ignoring the propagation of

the BL industry and Thai cultural propaganda, especially the idea of a “gay paradise” (Jackson, 1999), with a view to stimulating tourism and “queer opportunism” (Torres, 2023). These goals are based on a pre-existing *yaoi* culture, on the international consumption of Asian entertainment (especially Hallyu³⁰) and on phenomena such as *kkonminam*³¹, which are related to a new attention to shipping and fanservice (when the first examples of success occurred) as necessary elements in the series’ popularization strategy.

They are also seen as objects of value in and of themselves and susceptible to other investments, starting to be exploited in the marketing industry, now not just to boost the series in which the ships will participate, but to leverage the sale of different products (cosmetics, food, technology). Shipping and fanservice have undeniably become notable (for some fans), central elements in the Thai BL industry, but their prominence is not enough to be self-explanatory of their functioning there. They can be lucrative resources for entertainment companies, but this does not corroborate per se that, although the series can serve to boost them, they are just a “showcase to sell ships” (Mar. 6, 2023). At this point, I will advocate, as I did above, for the interconnection and codependency between shipping, fanservice and series.

I would also like to note that despite being experienced in different intensities by the fans, from the beginning of my observations, I realized that shipping and fanservice, in general terms, did not seem to be innocent practices, derived from some alienation or reflection of a lack of ability for a critical consumption of these series. Although many fans were quick to direct criticism towards fanservice, they also did not shy away from engaging in its consumption, even acknowledging the influence of the phenomenon on these series. After all, it would have been partially thanks to it that they would have achieved the popularity they enjoy today, as exposed by a fan. Criticism did not imply detaching from the practice for some while for others, the negative aspects of fanservice materialized in their criticism (along with the behavior of Brazilian and Asian fans who were rejected for being fanservice consumers and supporting its exercise) was the main reason for detachment.

The indirect clashes between those most involved in the practice of shipping and fanservice consumption and those who considered themselves more reflective in the face of these phenomena were projected in the criticisms of the latter towards the former. As an example of what I just argued, Fernando commented aggrievedly, in the Shin-woo Squad, on December 15, 2021, on the delusions of fans who created narratives about a relationship between Ohm and Nanon³². If, on the one hand, I was drawn to the group by the force of the ship, as described in the introduction, my investment in it was within the bounds of fiction. The difference in the shipping that brought the Shin-woo Squad together lies in its circumscription within the limits of the series, of that fictitious story,

not being a projection onto the actors caused by the merging of the real identity with the imagined one, at least not at that moment and not with the intensity observed and repudiated by Fernando.

Fernando: *Brazilian shippers are becoming as sick as Thai ones. Now you can't talk about fanservice anymore that they get upset. People don't accept that these actors make a shit ton of money with this and swear to God they're great friends or more without knowing their real relationship. I think those are such crazy levels of brainwashing. I'm saying this because I was seeing some really fucked up tweets about OhmNanon. And my God, how clueless these people can be.*

George: It's just that OhmNanon were already friends before the series, so they already have a relationship, you know? Then people see them being close and OBVIOUSLY THEY ARE SO IN LOVE YES. Meltdowns. The only reason people won't be the same as they were with MikeKrist is because everyone is afraid of *levar lampadada*³³. *They were close friends already, Nanon said once the closest to him were Chimon, Tawan, Toptap and Ohm. I think these were the only four he mentioned, but yes, obviously the whole thing is intensified by the ship.*

Teodora: *I admit that I fall a lot into my imagination... but I do it quietly and aware... that they make money to make it look like there's all this love involved. Am I deluding myself? Yes. Do I know I'm deluding myself? Yes. Do I like deceiving myself? Yes. Do I embarrass myself on social media by saying it's real? No way. As much as OhmNanon know and love each other, we don't know for sure what is real and what is acting based on what we see in these programs. There is no way to be sure of anything, and people keep trusting it blindly (and for nothing, because it will make zero difference in these people's lives) (Messages on the Shin-woo Squad, Dec. 15, 2021, my emphasis).*

Teodora's comments exemplify the shipping creative process, which both comes from the fandom and is stimulated by the Thai BL industry, whose intensity increases with the marketing efforts adopted by the production companies. From that, I believe it is the field of uncertainty that allows the shipping game. When official truths are suspended, there is room for the production of unofficial truths, the fruit of fan imagination subsidized by companies. Through Fernando's comment, in turn, we do not only reveal a conflict regarding the consumption of fanservice, but a valuable distinction between "sick" and "non-sick" fans, between Thai fans, who would be the prime example of pathological expression, and Brazilians, who frighteningly would be reaching the same level as their Asian counterparts. This idea is one of the reflections of the exercise of moral differentiation that I observed during the fieldwork, in the various

“social situations” (Gluckman, 2010) that I witnessed, in which fanservice and shipping also figured as catalysts for orientalist discourses (Said, 2003 [1978]) and moral panic (Cohen, 2011 [1972]).

CONCLUSION

From the fieldwork, I realized that shipping and allowing yourself to interact with fanservice was not indisputably equivalent to ignoring that most actors would be heterosexual or falling back into invasion of privacy and digital harassment. Consumption of fanservice and engagement in shipping brought forth other meanings for the actors’ practices, which went beyond and were related to the series. The fanservice proved to be a stimulus to the imagination, consuming it and reimagining it from the fans’ point of view did not appear to be directly a problem. There was no intrinsic evil to fanservice and shipping, as long as there was balance and respect for the actors’ private lives, and no crossing of the line between real reality (personal life), fictional reality (fanservice) and fiction (the acting in the series).

Although these practices may confuse newcomers as to the real status of the actors’ relationship, the fandom itself tried to leave no room for doubt (for example, when someone asked if a ship was in a real relationship) about the fictional nature of that relationship. There was a handling of uncertainties and a playfulness with entertainment beyond (but always in relation to) the series. The issue was less about being deceived, and more about being able to play along with the actors, thus identifying themselves as a “healthy shipper,” one that preserved the limits of the actors’ privacy and their moral integrity. Therefore, criticizing or “hating on them” when they acted with other actors (other than their usual pairing), harassing them, and stalking their girlfriends when they publicly announced their relationships were behaviors of “toxic shippers.”

With regard to shipping and fanservice, my focus in this text was not on the speeches of those who supported them, considering that discussions about these themes generally appeared in terms of their contestation and extermination. But those who engaged in shipping felt uncomfortable with the repeated vigilance and moral reprimand to which they were subjected when they exercised their fan identity through the consumption of fanservice, whether through comments about the ships or the production and sharing of content (e.g., edits, images, fanfics) related to them. There was a feeling of attrition and curtailment of the freedom of imagination. There was also an explicit discomfort with the cognitive judgment that accompanied surveillance and the moral regulation exercised over them. These fans were considered childish and brainwashed, as if they did not know what they were consuming and the implications of fanservice. The fandom attributed to its members a much greater naivety than they actually had or appeared to have.

With that being said, I conclude that whoever conceives and criticizes fanservice, while considering the behavior of some fans, should criticize the behavior itself, and not necessarily fanservice as a whole. If some fans go beyond what is acceptable, invading the artists' privacy (through persecution and contact with their close relatives, such as parents, for example), this is an issue that says more about how consumption has been carried out, the disrespect and the misunderstanding of the line that separates the personal and the professional. The person doing fanservice is not asking to be monitored or restricted. It can no longer be argued that it consists of deceit or bad faith, something that was done to mislead the public, nor can it be imputed as the root of all the problems related to it.

We must redirect our judgments from the work itself to the abusive practices of both those who consume and those who promote this service. In the development of their functions, actors are rendering artistic services. The work performed does not authorize anything other than the consumption of what is being offered. Situations of moral and sexual harassment and persecution, in these cases, cannot be seen as consequences of someone's professional activity. To assume the opposite is to justify that the actors are responsible for any harassment they may suffer inside and outside their respective work environments: for example, in a restaurant, someone recognizes an actor and thinks they can touch him without consent, sexually harass him or invade his privacy and intimacy in a private moment.

If someone assumes that fanservice and shipping must end so that the harassment and persecution of actors also end, that same person must think that the above hypothetical situation stems more from the profession of the actor who was attacked, and less from who authorized themselves to attack said actor. Or both conclusions might be put on the same plane, as if there were an equivalence between them. Fanservice cannot be considered a problem in itself. Moral harassment and invasion of privacy are or at least should be. And they are not stimulated by the professional activity of the actors, but by a notion that the Other must be subject to someone and that their personal space is always available for public access, since the actors may be interpreted as media commodities due to their role in the industry. We are talking about power relations that do not originate in an isolated manner and are not disconnected from other practices.

Finally, we cannot leave out possible abuses by those who manage these businesses. We must invest more and more in discussions on ethical issues involving shipping and fanservice in a qualified manner, taking into consideration all the social agents that are involved in these phenomena.

REFERENCES

BACON-SMITH, C. **Enterprising women**: television fandom and the

creation of popular myth. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

BAUDINETTE, T. **Boys love media in Thailand**: celebrity, fans, and transnational asian queer popular culture. Londres: Bloomsbury, 2023a.

BAUDINETTE, T. Creative misreadings of “Thai BL” by a Filipino fan community: dislocating knowledge production in transnational queer fandoms through aspirational consumption. **Mechademia**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 101–118, 2020. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/10.5749/mech.13.1.0101>. Access: Jun. 19, 2020.

BAUDINETTE, T. Idol shipping culture: exploring queer sexuality among fans of K-pop. In: **The Cambridge companion to K-pop**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023b. p. 249–264.

CAMPOS, T.; TEODORO, M.; GOBBI, M. Doramas: cenários da cultura asiática. Iniciação **Científica Cesumar**, [S. l.], v. 17 n. 2, p. 173–181, 2015. Retrieved from: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/iccesumar/article/view/4271>. Access: Apr. 8, 2022.

COHEN, S. **Folk devils and moral panics**: the creation of the Mods and Rockers. London: Routledge, 2011 [1972].

HINE, C. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo**, [S. l.], v. 29, n. 2, p. 1–42, 2020. Retrieved from: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370>. Access: Jun. 5, 2021.

FISKE, J. The cultural economy of fandom. In: LEWIS, L. A. (ed.). **The adoring audience**. London: Routledge, 1992. p. 30–49.

GARCIA, A.; MOURA, L. Relações parassociais e cultura fandom: um encontro no universo mágico de Harry Potter. Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste, 25, 2019, Vitória. **Anais** [...]. Vitória: Intercom, 2019. p. 1–14. Retrieved from: https://www.portalintercom.org.br/anais/sudeste2019/lista_area_DT08.htm. Access: Nov. 11, 2022.

GILES, D. Parasocial interaction: a review of the literature and a model for future research. **Media Psychology**, [S. l.], v. 4, n. 3, p. 279–305, 2002. Retrieved from: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1207/S1532785XMEP0403_04. Access: Nov. 12, 2022.

GLASSPOOL, L. From boys next door to boys’ love: gender performance in Japanese male idol media. In: GALBRAITH, P. W.; KARLIN, J. G. (ed.). **Idols and celebrity in Japanese media culture**. Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 113–130.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2nd ed. São Paulo: Editora UNESP, [1987]. (The quoted part of the monograph was first published in 1968.)

JACKSON, P. A. Tolerant but unaccepting: the myth of a Thai “gay paradise”. In: JACKSON, P. A.; COOK, N. M. **Genders and sexualities in modern Thailand**. Chiang Mai: Silkworm Books, 1999.

JENKINS, H. **Textual poachers**: television fans and participatory culture. New York: Routledge, 1992.

KWON, J. Queering stars: fan play and capital appropriation in the age of digital media. **Journal of Fandom Studies**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 95–108, 2015. Retrieved from: <https://www.researchgate.net/publication/273481229>. Access: Jul. 28, 2023.

LEIÃO, D. K.; GOMES, L. G. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica**, Niterói, v. 1, n. 42, p. 41–65, 2018. Retrieved from: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41884>. Access: Mar. 14, 2022.

MCLELLAND, M.; WELKER, J. (ed.). An introduction to “boys love” in japan. In: MCLELLAND, M. et al. (ed.). **Boys love manga and beyond**: history, culture, and community in Japan. Jackson: University Press of Mississippi, 2015. p. 3–20.

OH, C. Queering spectatorship in K-pop: the androgynous male dancing body and western female fandom. **Journal of Fandom Studies**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 59–78, 2015. Retrieved from: <https://www.academia.edu/5935206>. Access: May 3, 2022.

PEREIRA, C.; SICILIANO, T.; ROCHA, E. E. Consumo de experiência e experiência de consumo: uma discussão conceitual. **LOGOS 43**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 6–17, 2015. Retrieved from: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/19523>. Access: Jul. 1, 2021.

PRASANNAM, N. The yaoi phenomenon in Thailand and fan/industry interaction. **Plaridel**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 63–89, 2019. Retrieved from: <http://www.plarideljournal.org/article/the-yaoi-phenomenon-in-thailand-and-fan-industry-interaction/>. Access: Jul. 1, 2021.

SAFE House 2: Winter Camp (2021). **MyDramaList**, ©2022a. Retrieved from: <https://mydramalist.com/714459-safe-house-2-winter-camp/cast>. Access: Oct. 10, 2022.

SAFE House 3: Best Bro Secret (2022). **MyDramaList**, ©2022b. Retrieved from: <https://mydramalist.com/723253-safe-house-3-best-bro-secret/cast>. Access: Oct. 10, 2022.

SAFE House 4: Vote (2022). **MyDramaList**, ©2022c. Retrieved from: <https://mydramalist.com/736579-safe-house-4-vote/cast>. Access: Oct. 10, 2022.

SAFE House. **MyDramaList**, ©2022d. Retrieved from: <https://mydramalist.com/710975-safe-house/cast>. Access: Oct. 10, 2022.

SAID, E. **Orientalism**. Penguin Books: London, 2003 [1978].

SANDVOSS, C. Quando estrutura e agência se encontram: os fãs e o poder. **Ciberlegenda**, [S. l.], n. 8, p. 8–41, 2013 [2005]. Retrieved from: <https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36927>. Access: Nov. 23, 2022.

STEINER, P.; TRESPEUCH, M. Marchés contestés : contestations morales et populations vulnérables. **Antropolítica**, Niterói, 41, p. 46–77, 2017. Retrieved from: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41829>. Access: Oct. 10, 2022.

TORRES, I. L. S. **Atravessamentos afetivos, morais e políticos na experiência de consumo de séries boys love (BL) no Brasil**. 2023. 255 f. Master's thesis (Master in Social Anthropology) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023. Retrieved from: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/51379>. Access: Apr. 2, 2023.

TURNBULL, J. Korea's "flower men": where's the beef? **The Grand Narrative**, 6 Apr. 2009. Retrieved from: <https://thegrandnarrative.com/2009/04/06/koreas-flower-men-wheres-the-beef/>. Access: May 12, 2022.

TURNER, V. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005 [1967].

URBANO, K. C. L. Fansubbers brasileiros e suas políticas de mediação nas redes digitais. **Famecos**, [S. l.], v. 27, n. 1, p. 1–13, 2021. Retrieved from: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/36716>. Access: Nov. 15, 2022.

XIAOLONG. Drastic change in Korean male prototypes: the "flower boys". **HELLOKPOP**, 10 Mar. 2013. Retrieved from: <https://www.hellokpop.com/editorial/drastic-change-in-korean-male-prototypes-the-flower-boys/>. Access: May 12, 2022.

Submitted in: 30/08/2023

Approved on: 06/11/2023

Igor Leonardo de Santana Torres

torres.igorsantana@gmail.com

Ph.D. student in Anthropology at the Universidade Federal da Bahia (UFBA). Master in Anthropology by the Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bachelor in Gender Studies by the Universidade Federal da Bahia (UFBA)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7455-3212>

NOTAS

¹ This article is a revised and expanded version of a discussion raised in my master thesis (Torres, 2023), under the guidance of Prof. Dr. Eliana

Tânia Martins de Freitas. The article's translation and revision was made by Diana Rocha. The research from which this article derives was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES).

- ² The position and change of nouns (“consumer,” “fan” and “researcher”) reveal a shift in the paradigm of attention and identification. If before I consumed them with little interaction with the fandom and without academic motivation, that motivation overlaps with a ludic consumption at the same time that it also reinforces it when I take the series as an object of research and I also end up inserting myself in the “enunciative productivity” of the fandom (Fiske, 1992).
- ³ Refers to groups of fans of audiovisual content of Asian origin who work in its translation, subtitling and informal availability to the general public (Urbano, 2021).
- ⁴ Male, cisgender, gay, white (self and hetero-identification), from São Paulo.
- ⁵ Different ways of referring to the identity of a general BL series fan. “Blzeiro” is a particular Brazilian terminology in which the suffix “eiro” refers to a notion of collectivity, but seems to have fallen into disuse, giving way to “bl stan”, which also becomes an incorporation of the English language nomenclature.
- ⁶ The Thai BL industry dominates the market for these series in Asia. In this sense, the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of the fans I interacted with mostly occurs in relation to Thai series and the functioning of their industry. However, the consumption of productions from countries such as South Korea and Japan are often producing inflections in this “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of Thai series and criticism of their industry.
- ⁷ In the promotion of the Latin American edition, only the ship SantaEarth, consisting of the protagonists in *My Only 12%* (2022) and *Seven Project* (2022), was present. Prem, who co-starred with Boun in *Until We Meet Again* (2019), *Even Sun* (2022) and *Between Us* (2022), for reasons I do not know, was not accompanying his partner on the tour. This, however, did not impact fan interest in the event. Two weeks after the opening of sales, more than 85% of the tickets had already been sold, according to information from Far Music Entertainment, producer of the fan meeting.
- ⁸ The research data were obtained by different means of interactions with fans, sometimes with more proximity through dialogues, sometimes just as an observer. Not all individuals of the research were direct interlocutors, since I had indirect collaborators, who entered in it through my observation of their interaction through posts and comments concerning BL content on Twitter and Telegram. With that being said, I was unable to gather data to create a sociological profile of each interlocutor or collaborator, and that is the reason why some individuals cited in this article have a sociological description and others do not. Furthermore, given the difficulty of obtaining some personal information, the pseudonyms were assigned to the individuals mentioned in this research considering different aspects. When it was possible to get access to their pronouns and their names on social media

platforms, I maintained consistency between them and the pseudonym. For example, if someone was named Pedro or Ana and had “he/him” or “she/her” in their profile, I opted for using a “male” or “female” pseudonym respectively. If the person did not provide their pronouns but had a “male” or “female” name, I also chose a name which fits their displayed name. If the person did not provide their pronouns and did not have a name in their profile, I chose to use a neutral pseudonym. These choices were made to respect the gender self-determination of individuals and to avoid misgendering.

- ⁹ Names followed by an asterisk are the nicknames by which actors, producers and directors introduce themselves and are popularly known by the public.
- ¹⁰ Although it emerged in Psychiatry, the concept of parasocial relationships or parasocial interactions is used and theorized in the sense provided here by the literature on media and communication. This is a way of describing “[...] the interaction between users of mass media and representations of humans appearing in the media (‘media figures,’ such as presenters, actors, and celebrities) [...]” (Giles, 2002, p. 279). These representations include the characters. According to Garcia and Moura (2014), “[...] parasocial relationships are expressed through concrete personal investments, such as dedicating time to follow the news, getting emotionally and cognitively involved with the context or scenario of action, and sometimes even disbursing financial resources to be aligned with the universe that involves ‘being admired.’” (Garcia; Moura, 2019, p. 2, my translation). They can be positive or negative, occur from three forms of engagement: cognitive, affective and behavioral; and vary in five dimensions: kinship; admiration; differentiation; social comparison and *schadenfreude* (Garcia; Moura, 2019, p. 3–2, my translation).
- ¹¹ Quote (1.00000 THB = 0.02921 USD) and conversion made on Wise, on July 30, 2023.
- ¹² Ages consulted on the website MyDramaList, on July 26, 2023.
- ¹³ Female, 21 years old, cisgender, bisexual, white (self and hetero-identification), from São Paulo.
- ¹⁴ Male, 29 years old, cisgender, gay, white (self and hetero-identification), from Rio de Janeiro.
- ¹⁵ Female, 36 years old, cisgender, pansexual, white (self and hetero-identification), from Paraíba.
- ¹⁶ Carlos Bolsonaro, son of former president Jair Messias Bolsonaro, is known, like his father, for his prejudiced and discriminatory speeches against vulnerable social groups, especially against the LGBT+ population. Currently, he holds the position of city council member in the city of Rio de Janeiro.
- ¹⁷ The “couple” NeoLouis, formed by Neo* Trai Nimtawat and Louis* Thanawin Teeraphosukarn, was discontinued after *The Eclipse* (2022), and currently GMMTV has paired Neo with Mark* Pakin Kunaanuvit in *Only Friends* (2023), a ship that might have a short duration, especially after the investment in *My School President* (2023) and in the “couple” MarkFord, formed by Mark and Ford* Arun Asawasuebsakul.
- ¹⁸ It is worth mentioning that more than one tag can be used in a video, so

the numbers obtained from views do not reflect the number of views in publications with only one of the tags. In a recent search on TikTok, the updated numbers are #boyslove (34.6 billion), #boylove (14,9 billion), #boysloveboys (612.4 million). Other tags such as #boylovethailand (791.3 million), #boylofefans (503.8 million) and #boyloveseries (189.5 million) are remarkable

- ¹⁹ Female, 26 years old, cisgender, bisexual, white (self and hetero-identification), from São Paulo.
- ²⁰ Male, 29 years old, cisgender, gay, mixed race/white (self-identification and hetero-identification respectively), from Minas Gerais.
- ²¹ In the source text: “[...] sur les marchés effectifs, que sur des propositions de mise en marché (les « marchés de papiers ») ou tout simplement sur les discours en faveur d’une marchandisation [...]” (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 48).
- ²² In the source text: “[...] les valeurs que le corps social et les gouvernements souhaitent maintenir ou promouvoir [...]” (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 49).
- ²³ In the source text: “[...] un enjeu localisé en « problème public » [...]” (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 50).
- ²⁴ In the source text: “[...] de populations vulnérables qu’il s’agit de protéger par le marché ou, au contraire, de protéger du marché. La notion de population vulnérable apparaît alors comme une pièce centrale pour la compréhension des marchés contestés. Elle désigne des collectifs dont l’existence va ou risque d’être bouleversée par l’apparition ou la disparition d’un marché contesté.” (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 50).
- ²⁵ Steiner and Trespeuch (2016) note that a contested market has norms, rules, social microstructures that organize interactions to ensure the development of transactions. Likewise, it is assumed that fanservice has its rules that facilitate its commercialization: for example, one of the most commented among fans would be that of not exposing relationships in public, so as not to jeopardize the sale of the ship.
- ²⁶ In the source text: “[...] l’existence d’une population « dangereuse » de marchands composés de ceux qui ne savent résister à l’appât du gain [...]” (Steiner; Trespeuch, 2016, p. 71).
- ²⁷ Both are protagonists in *Unforgotten Night* (2022).
- ²⁸ Quote (1.00000 THB = 0.02838 USD) and conversion made on Wise, on June 25, 2023.
- ²⁹ Quote (1.00000 THB = 0.02921 USD) and conversion made on Wise, on July 30, 2023.
- ³⁰ Expression that names the phenomenon of circulation and transnational popularization of South Korean popular culture.
- ³¹ In literal translation, it means “flower boys.” Category used to name boys who have a delicate face and a generally thin body with fair skin, an almost androgynous gender expression due to their feminine appearance and metrosexuality (Oh, 2015). This ideal of masculinity would have emerged in the context of the Asian crisis and intensified with the 2002 World Cup, having a decisive influence on Japanese bishōnen literature (Turnball, 2009; Xiaolong, 2013). Other categories are mobilized by fans to define “[...] predominant male prototypes in

K-pop [...]” (Oh, 2015, p. 63), such as *beast boy*, which, unlike the first, represents more masculine bodies, defined by a virile demeanor and muscularity.

³² Both acted in *Bad Buddy* (2021), in which the first played Pran, and the second, Pat. Childhood neighbors whose friendship was not possible due to the rivalry between their families; the story shows their path from enemies to lovers (a narrative in which the protagonists start as “enemies” and develop a romantic relationship at the end of the story).

³³ Being afraid of *levar lampadada* is the same as being afraid of being the victim of homophobia. *Tomar lampadada* has become an expression to refer to situations of exposure to physical risks when one is (or is mistaken for being) gay. It comes from the case, which caused a commotion in November 2010 in São Paulo, in which a man was the victim of physical assault by young people who hit him in the face with a fluorescent lamp. I would like to note how this discursive elaboration that converts an experience into action is accompanied by a playfulness as an element of confrontation with homophobia, as this expression highlights and denounces the bizarre forms of aggression of which LGBT+ people are the target and the precarity (Butler, 2016 [2009]) of their lives, which can be violated at any time, in any way and with any materials. For more information, see ‘Pensei que ia morrer’, diz jovem agredido com lâmpada na Paulista. (‘I thought I was going to die’, says young man attacked with a lamp on Paulista.) **G1**, 14 Dec. 2010. Retrieved from: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2010/12/pensei-que-ia-morrer-diz-jovem-agredido-com-lampada-na-paulista.html>. Access: 28 Oct. 2022.

EXISTIR E HABITAR EM MUNDOS VIRTUAIS: SOBRE COISAS E TRECOS IMATERIAIS

EXISTING AND DWELLING IN VIRTUAL WORLDS: ON IMMATERIAL THINGS AND STUFF

Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes¹

Diogo Coutinho Iendrick¹

¹Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

RESUMO

Este artigo concentra-se no exame do interesse, prazer e hedonismo associados ao desenvolvimento de uma existência virtual, a partir da comparação entre três diferentes plataformas: *Second Life*, *The Sims 4* e *World of Warcraft*. Em relação a esses mundos virtuais, a ênfase é direcionada à compreensão dos elementos que constituem sua mundidade e conferem autenticidade, especialmente o papel crucial do avatar como objeto técnico central que possibilita o engajamento nesse modo de existência. O espaço virtual assume relevância por sua capacidade de consolidar a presença e envolvimento do indivíduo nessa experiência com o avatar, a partir das *affordances* proporcionadas pelo ambiente e na criação de uma atmosfera onde se quer existir. Por meio das observações participante dos autores nos três mundos virtuais, são comparadas as especificidades que os distinguem, mas, sobretudo, as características comuns que atraem e mantêm engajamentos consistentes de usuários com os objetos sociotécnicos que aprenderam a singularizar. Nesse sentido, concluímos que, além da singularização dos avatares e dos ambientes em questão, a composição do segundo narra uma história em que os diferentes engajamentos elaboram a atmosfera e adensam a imersão enquanto experiência de consumo (modo de apropriação) da plataforma.

Palavras-chave: Mundos Virtuais; Imersão; *Affordance*; Atmosfera; Objetos Técnicos.

ABSTRACT

This article focuses on examining the interest, pleasure and hedonism associated with developing a virtual existence, based on a comparison between three different platforms: *Second Life*, *The Sims 4* and *World of Warcraft*. In relation to these virtual worlds, the emphasis is directed towards understanding the elements that constitute their world and confer authenticity, especially the crucial role of the avatar as a central technical object that enables engagement in this mode of existence. The virtual space assumes relevance due to its ability to consolidate the individual's presence and involvement in this experience with the avatar, based on the affordances provided by the environment and the creation of an atmosphere in which one wants to exist. Based on the authors' participant observations in the three virtual worlds, the specificities that distinguish them are compared, but, above all, the common characteristics that attract and maintain consistent engagement of users with the sociotechnical objects that they learned to singularize.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

In this sense, we conclude that in addition to the singularization of the avatars and environments in question, the composition of this second narrates a story in which the different engagements elaborate the atmosphere and deepen the immersion as a consumption experience (mode of appropriation) of the platform.

Keywords: Virtual Worlds; Immersion; Affordance; Atmosphere; Technical Objects.

INTRODUÇÃO

O artigo tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre os objetos técnicos – as coisas e os trechos – em ambientes digitais, em que os autores, na condição de usuários e pesquisadores, realizaram observações a partir de suas próprias experiências imersivas nos chamados mundos virtuais¹ com seus avatares, ambos engajados nesses mundos. Trata-se de um relato concebido em termos comparativos, levando-se em conta as trajetórias de vida e os pertencimentos identitários distintos dos pesquisadores, em termos geracionais e de gênero. Em função de nosso envolvimento com os mundos em questão, seja realizando objetivos e projetos neles, ou simplesmente interagindo com o ambiente e demais criaturas, ou ainda, com NPCs (*Non Playable Character*), o diálogo etnográfico levará em conta seus respectivos modos de existir e habitar, com destaque para diferentes tipos de paisagens que estes ambientes permitem criar, tais como ambientes naturais e mesmo urbanos, residências, lojas e objetos.

Ao longo do artigo, foi observado que realidades virtuais não são menos reais (Guimarães Júnior, 2000). Ao contrário, durante os anos em que vêm construindo seus modos de existência nesses mundos, a autora e o autor têm buscado compreender os motivos que levam cada vez mais pessoas de diferentes origens e idades a desenvolverem e a investirem em seus modos de existências virtuais, sem reduzi-las exclusivamente a formas de entretenimento ou escapismo, mas como experimentações de si com investimento existencial e consciente – ainda que intermitente.

Ao admitirem um relativo afastamento de seus corpos físicos, e mesmo de um certo estado psíquico para existirem e habitarem em outros lugares, em corpos diferentes, estranhos, ambos os autores puderam experimentar e compartilhar com os demais usuários outros regimes de *self*, de sensibilidade e imaginação não experimentados anteriormente por eles em suas vidas cotidianas offline fora desses ambientes virtuais, pondo em evidência o estranho ou o infamiliar, conforme discutido por Freud (2021) e Gomes (2020).

Mesmo admitindo-se com Michel Foucault (2013) que o corpo humano é uma topia implacável de onde não se pode ausentar ou escapar de sua centralidade para nossa relação com o mundo, especialmente no modo como o experimentamos e o conhecemos, nós sabemos que esta centralidade quanto à forma de nosso corpo deve-se, em grande medida, à evolução que impôs à nossa espécie e às demais um processo

adaptativo em relação ao ambiente natural no qual vivemos. Segue-se – e o momento presta-se a essas considerações – que, uma vez havendo modificações drásticas no planeta em que vivemos, a nossa espécie ou se adapta a elas, ou poderá desaparecer (Latour, 2020). Como ela possui abertura e propensão para a adaptação, segue-se também que o organismo humano é ao mesmo tempo conhecido e não conhecido por nós. Assim, boa parte de nossa evolução repousa sobre essa relação ambígua entre o que conhecemos e não conhecemos sobre nossa trajetória como espécie e como indivíduos, portanto, ao que nos é familiar e infamiliar.

Conforme Freud (1988) argumentou sobre o papel da filogenia e da ontogenia da espécie humana, o fato de a maioria das pessoas não conhecerem seu próprio desenvolvimento orgânico e psíquico, apesar de possuírem familiaridade com ele, pode torná-las suscetíveis a doenças e sofrimento mental. É preciso que certas circunstâncias especiais ocorram para permitir que um evento ou mesmo objetos possam revelar – algumas vezes subitamente – ou trazer à baila algo que possa ser entendido como relacionado ao mal-estar, à doença ou à angústia. Em situações desejáveis, a clínica psicanalítica ou as religiões podem ser meios de se buscar esse conhecimento de si de forma consciente, autorreflexivo ou místico. No caso da psicanálise, essa busca seria acompanhada por um analista que assistiria a pessoa na recuperação do cenário inaugural do(s) impasse(s) ou evento(s) que provocaram seu sofrimento. Porém, nem sempre a terapia é possível, o que não impede que o evento ocorra e ponha a pessoa diante de situações que evidenciam a relação com a origem de algo que lhe diz respeito. Sonhos, reminiscências (*à la* Marcel Proust), viagens, leituras, mudanças de vida podem facilitar a irrupção deles, trazendo de volta o que Freud (2021) chamou do infamiliar.

Em 2005, Sherry Turkle (2005) já chamava atenção para o fato de que as tecnologias digitais, por várias razões a serem pesquisadas, mudariam nossas concepções de sujeito e alterariam sobremaneira o processo de assujeitamento, pela forma como tendiam a romper com o *modus operandi* da construção de si que se estabeleceu na civilização ocidental a partir dos tempos modernos. Segundo a autora, as alterações provocadas pelas tecnologias digitais desestabilizariam nossos regimes de *self*, de percepção de si e do mundo – e isso incluiria todos os sentidos, a começar pela visão – além dos regimes de emoções, afetos e corporalidades. Tal fato levaria à relativização cada vez maior da exclusividade da dimensão orgânica humana, não pela sua negação, na forma de uma renúncia ou substituição, mas por uma nova ética de maximizar a abertura para experimentações de novos regimes identitários híbridos, por meio de uso de substâncias (hormônios, drogas), de próteses e de outras manipulações corporais, bem como dos sentidos e emoções, visando a uma maior aquisição de habilidades em relação às tecnologias digitais para que estas pudessem levá-las mais e melhor às experimentações de si, em outras palavras, levá-las a normalizarem suas divergências identitárias.

Inicialmente, esse deslocamento do corpo físico não seria somente para outros lugares, no caso, *chats* e as primeiras comunidades virtuais pesquisadas por Howard Rheingold (1994) e Sherry Turkle (1997), como o MUD². Alguns anos depois, com a invenção da placa de vídeo no final da década de 1990, surgiram os primeiros ambientes em 3D, mais imersivos, no qual o usuário entrava se conectando a um avatar, isto é, deslocando-se para outros corpos e com o desafio de, através deles, desenvolver e experimentar outros modos de existência, muito embora o aqui e agora e o estar lá (Gomes; Leitão, 2021) continuassem interligados sociotecnicamente.

Em termos objetivos, o avanço das tecnologias digitais nesta direção propiciou a normalização dos processos de divergência identitária que já vinham ocorrendo desde os movimentos de contracultura dos anos 1960, 1970 e 1980 (Heath; Potter, 2004), mas que, até então, eram mais comuns entre artistas – especialmente músicos e atores –, escritores, místicos, movimentos culturais, como aqueles que se apresentavam como alternativos e consumidores de substâncias psicoativas e desafiavam o sistema para poderem viajar³.

Como não poderia deixar de ser, essa condição trouxe uma nova forma de hedonismo. No início da modernidade, o romantismo promoveu o acesso à leitura extensiva de romances, propiciando o hedonismo elusivo, imaginativo, facultando a emergência do *daydream*⁴ de que falou Campbell (2001) e acabou por se tornar um elemento fundamental para a formação do consumismo/consumidor moderno no mundo contemporâneo, pós-industrial, pós-capitalista e ultraliberal. A cultura das mídias digitais, em especial dos *games* e dos mundos virtuais com seus ambientes imersivos e suas criaturas (avatars) vem facultando a prática extensiva e intensiva da divergência identitária, afinal, “[...] mundo vivido é o mundo que se abre (e que se faz) na experiência prática de viver junto com outros e em meio a processos diversos [...]” (Rabelo, 2014, p. 23).

Esta é, para Bruno Latour (2012), a conceituação de modo de existência, caracterizando os diferentes modos pelos quais humanos e não humanos existem no mundo, não havendo uma distinção fundamental entre tais. Sendo assim, pessoas, objetos, ideias e instituições participam de redes de relações e interações em pé de igualdade, a partir de seus significados e relevância em determinados contextos, dentro de determinadas redes de relações.

Como foi dito, o foco neste artigo não é discutir os mundos virtuais como ambientes de sociabilidade, mas discutir esse tipo de interesse, prazer e hedonismo que consiste em desenvolver um modo de existência em ambientes virtuais. Assim, para o propósito deste trabalho, em se tratando de mundos virtuais, é preciso pensar como e em que consiste essa mundidade, quais são seus elementos constitutivos em termos de objetos técnicos necessários para que esse mundo ganhe verossimilhança e, fundamentalmente, possa ser compartilhado com outros que cultivem

o mesmo interesse. No caso dos mundos propostos neste artigo, a coisa, ou melhor, o objeto técnico fundamental, responsável pela experiência mais contundente deste modo de existência, é o avatar, a criatura para a qual nos deslocamos e passamos a controlar nesses ambientes.

Torna-se importante dizer que este deslocamento não é linear. Não se trata de uma mera extensão do Eu (Rose, 2011; Turkle, 2005) offline que se apodera de um boneco digital, pois, no trajeto sociotécnico do *login* à construção da personagem, ocorrem muitas formas de agências entre o humano e os não humanos maquínicos que acabam por desconstruírem o regime de *self* offline. Por mais realista que se deseje ser, isso não acontece. Indivíduos que praticam religiões que lidam com fenômenos de possessão, xamanismo etc. sabem que as pessoas quando incorporam entidades, espíritos, elas mudam, porém não se tornam totalmente irreconhecíveis. Apesar da entidade, ela é singularizada por aquele(a) que a incorpora. No caso da tecnologia, a dimensão psíquica da conexão com o avatar não é tão diferente. Tem particularidades, mas possui muitas aproximações que dizem respeito ao processo de afastamento ou deslocamento do regime de *self* da pessoa.

Quanto às diferenças, elas consistem em um investimento criativo maior por parte do usuário. Ele escolhe quem desejará ser naquele mundo ou como se apresentará nele. Isso significa dizer que possui liberdade e toma todas as decisões críticas para conceber a sua criatura da forma que deseja com os recursos e habilidades que possui. Isso não impede que ele perca o controle da situação. A criatura, como uma nativa maquínica, acaba invertendo a relação de poder inicial e passa a exercer também um poder de agência maior sobre seu dono, dentro do mundo e com consequências para o offline também. O fato de poderem tomar decisões críticas não exclui a resiliência sutil da máquina, dos limites impostos pelo sistema por meio de seu próprio avatar e pela empresa administradora. É nesse contexto todo de agências e contra-agências que irrompe o estranho com suas diferentes facetas, da surpresa, do espanto, do esquisito, do cômico e até mesmo do medo e do sofrimento. De toda a forma, tal como no mundo real, as relações sociais não têm início apenas nos humanos, no caso, em seus avatares, mas também nas coisas e objetos que são criados e postos ali por eles para construírem, existirem e habitarem o mundo. Se, inicialmente, a tendência é haver um processo de humanização dos avatares, com o tempo haverá, concomitantemente, a avatarização dos/as humanos/as em questão.

HABITANDO OS MUNDOS VIRTUAIS

A construção de nossos campos empíricos se deu nos ambientes virtuais do *Second Life*, *World of Warcraft* e *The Sims 4*. O primeiro, criado em 1999 pela empresa estadunidense Linden Lab, se mantém atual e relevante como referência de mundo virtual. Nele, os avatares

criados podem explorar diversos ambientes, singularizando suas próprias aparências e também seus ambientes.

World of Warcraft é um jogo on-line do gênero MMORPG⁵ desenvolvido pela Blizzard Entertainment a partir de 2004 como derivação do jogo *Warcraft: Orcs & Humans*, lançado em 1994. A criação de personagens permite o engajamento em aventuras de combate. Guerreiros, druidas, magos, sacerdotes, paladinos e outros combatem por suas facções que agregam diferentes raças, como humanos, orcs, elfos noturnos, goblins etc.

E, por último, *The Sims 4* costuma ser caracterizado como jogo de simulação social, desenvolvido pela Maxis e publicado pela Electronic Arts. Lançado em 2014, segue com expansões e atualizações ainda em 2023. É parte da série de jogos *The Sims*, inicialmente lançada em 2000. Não é um jogo *multiplayer*, mas solitário, em que os *sims* ou são controlados pela IA do jogo ou pela própria pessoa. Enquanto *World of Warcraft* é caracterizado por seus objetivos específicos, missões e aventuras pré-determinadas pela administradora, *Second Life* e *The Sims 4* não possuem objetivos pré-determinados: são abertos à experimentação e à criação.

Dito isso, mundos virtuais não são meros gráficos ou redes sociais texturizadas com imagens às quais atribuímos algum significado e através das quais interagimos com bonecos animados. Mundos virtuais exigem engajamento, pertencimento, participação e habilidades, já que para muitos tornou-se um tipo de trabalho – o lugar onde se trabalha –, em suma, um lugar onde os humanos continuam presentes, mas divididos com suas criaturas. No *Second Life*, no *World of Warcraft* e no *The Sims 4*, não por acaso, o avatar, a criatura gerada pelo sistema, é também uma toopia implacável, possuindo a centralidade naquele mundo, de modo similar ao seu dono no mundo offline. Não haverá engajamento naquele mundo se o usuário humano não se interessar pela sua criatura que viu nascer do outro lado da tela em seu primeiro *login* e não se dispuser a singularizá-la, isto é, a cuidar dela com afeto e dedicação. E uma vez se dando conta dessa particularidade e, tendo iniciado o processo de singularização de seu avatar, percebe-se que esse processo é interminável, como na própria vida offline. Quanto mais singularizado e cuidado, mais os avatares podem recompensar seus donos, concedendo-lhes alguma forma de mana (Malinowski, 2018) ou carisma naquele ambiente — no caso do *Second Life* e *World of Warcraft* —, uma vez que, mais adiante, o usuário humano perceberá que não é suficiente singularizar a aparência de sua criatura, mas precisará criar uma vida social e uma reputação para ela à medida em que se socializa com o ambiente, frequenta diferentes lugares e espaços para desenvolver sua existência junto à sua criatura.

Nesses termos, a questão do espaço lá dentro (Gomes; Leitão, 2021) torna-se fundamental, porque, pensando no modo de existência a ser levado com seu avatar, este espaço precisa ter atributos que confirmem, que sinalizem, não apenas sua presença naquele mundo, mas seu engajamento com ele. Afinal, não se investe em termos sociotécnicos (Latour, 2012) em

acessar aqueles mundos, em manter um avatar singularizado, se não houver algum projeto, um desejo, ou um apelo para além da mera curiosidade. O interesse pelos mundos virtuais exige uma disponibilidade subjetiva dos usuários para criarem seus outros, expandirem-se em dobras, pregas, estranhar-se – o que não significa fragmentar-se. Mas independente de querer ser muitos ou poucos, existir no *Second Life*, por exemplo, é habitá-lo e isso não é um dado, não é um mero efeito de estar lá.

Habitar esses mundos é algo a ser construído por meio de um processo de engajamento com essa forma de mundidade específica, que não exige apenas adesão ao processo de inventá-lo, reinventá-lo constantemente em termos objetivos em relação aos demais recursos técnicos e objetos técnicos disponíveis, mas também significa ter de aprender a lidar com as ferramentas e mecanismos nativos, identificar como usar formas e texturas para compor desde utensílios até mesmo cenários inteiros, paisagens etc. Esse engajamento com o ambiente não é imediato, mas ocorre com o investimento subjetivo do usuário em seu próprio avatar, até se converter no seu desejo de fixar residência no mundo e se interessar por aprender a construir objetos para participar dele também – no caso do *Second Life* e do *The Sims 4* – como criador e produtor do próprio ambiente físico do mundo e de outros objetos técnicos, seja para si próprio, seja para compartilhar, dar, vender e deixar no próprio mundo. Nesse sentido, salvo a ilha onde nasceu – e é de uso coletivo –, no caso do *Second Life*, seu avatar, as ferramentas básicas para construção de qualquer coisa e alguns objetos genéricos que se encontram disponíveis em seu inventário inicial, todo o resto ele tem de fazer, ganhar ou comprar.

De maneira semelhante, o engajamento no *The Sims 4* acaba exigindo conhecimentos específicos sobre objetos técnicos que singularizem o *sim* – que aqui chamamos de avatar – e também os objetos dentro do mundo virtual, uma vez que tudo que se encontra disponível, inicialmente, possui aparência cartunesca⁶ e há uma grande procura por itens mais realistas, conforme apresentaremos adiante. Os humanos, então, precisam aprender onde encontrar – de maneira gratuita ou não – narizes, bocas, olhos, *skins* corporais, tons de pele, cabelos, sobrancelhas, camas, eletrodomésticos, pisos etc., seus formatos de arquivo pertinentes e onde inseri-los no computador para que o *software* consiga reconhecê-los. E, eventualmente, também têm que lidar com arquivos corrompidos que podem comprometer o *software* — ou mesmo o computador —, no conhecido *crash*.

Diferente das duas plataformas mencionadas, no *World of Warcraft* não há liberdade criativa de objetos técnicos além dos moldes previamente disponibilizados pela empresa administradora. Toda customização possível realizada no avatar – conhecido naquele mundo como *char* (de *character*) ou apenas personagem – como roupas, armaduras, armas e modificações corporais variam dentro de um pequeno espectro previamente estabelecido pela empresa.

No *Second Life*, fazer, ganhar e comprar, é importante destacar, são possibilidades que convivem ao mesmo tempo e dependem das habilidades que a criatura desenvolver lá dentro. Mesmo quando comprar qualquer outro objeto, ele terá sido feito por um avatar, não pela empresa que administra o mundo e, muito importante, menos ainda por empresas de fora do mundo. Tudo o que é diferente, singularizado, é feito pelos próprios avatares e a variedade desses objetos é imensa, além da engenhosidade e mesmo do apuro estético. Em certo sentido, é possível dizer que o *Second Life* é um mundo, mas também um grande acervo de objetos digitais feitos de *mesh*⁷, cujo valor reside na singularidade de seu processo criativo voltado para a construção daquela mundidade específica, além de eles contarem a história do próprio *Second Life*, que completou seus 20 anos de duração ininterrupta. Em relação ao enorme acervo de objetos que são feitos pelos próprios residentes, a maior parte consiste daqueles que dizem respeito ao aperfeiçoamento estético de seus corpos *mesh* (corpos, cabeças, *skins*, roupas, acessórios), seguidos daqueles voltados para o paisagismo e arquitetura (casas, prédios, estruturas urbanas etc.) e, muito importante, a mobília, os trecos e as coisas, nos termos de Daniel Miller (2013). O mesmo ocorre no *The Sims 4*, redundando em diferentes formas de qualidade da experiência elusiva e hedonismo (Campbell, 2001).

Não por acaso, a dimensão espacial ganha enorme relevância nesse ambiente sociotécnico, tornando-se um aspecto fundamental para a sua fruição. O *Second Life* já é reconhecido por geógrafos, urbanistas, arquitetos e *designers* como um laboratório para simulações e experimentações de diversos tipos. Das formas às possibilidades de texturizações, tomemos as contribuições de Doreen Massey (2008) em sua abordagem alternativa do espaço para melhor pensar o valor heurístico dos mundos virtuais e explicitar as três proposições apresentadas pela autora:

[...] Primeiro, o espaço como produto de inter-relações, como sendo constituído de interações [...]. Segundo, [...] o espaço como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem [...]. Terceiro, [...] o espaço como estando sempre em construção [...] porque o espaço, nesta interpretação, é um produto [...] de relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais [...] ele está sempre no processo de fazer-se [...] (Massey, 2008, p. 29).

No *Second Life* – e também no *World of Warcraft* –, as três proposições encontram-se presentes. A vida é nômade em muitos sentidos, com muitas mudanças, visto que seus residentes costumam circular pelo mundo explorando formas de habitar em diferentes ambientes, mudando suas trajetórias de vida, refazendo seus projetos, enfim, experimentando sucessivas metamorfoses, tanto corporais/identidade, como residenciais e paisagísticas. Tudo isso exige do espaço um protagonismo, pois é ele que suportará todas essas variações, diversidades de interrelações e práticas

materiais que ocorrem no mundo. Por conta disso, nenhum avatar habita um espaço vazio, neutro ou genérico. O espaço onde se habita possui sua natureza própria, com acidentes geográficos, topografias, terra, água, céu, nuvens, flora, fauna próprios que podem ser criados minuciosamente por *experts* (os desenvolvedores) e pelos próprios residentes em cada ilha (no caso do *Second Life*). Todo avatar experiente possui em seu inventário um acervo de acidentes e fenômenos naturais, variedades de rochas, tipos de terra, tipos de água, rios e mares, colorações e a riqueza da flora e fauna que podem ser feitas e compradas em lojas existentes dentro do mundo. O céu e as nuvens, bem como formas de luminosidade, posição do sol e horário (dia/noite) podem ser criados pelas ferramentas de *windlight* disponíveis nos navegadores. Todos os objetos podem ser interativos e controlados pelos avatares, a partir de *scripts* e dos navegadores. Além da paisagem ou natureza, existem outros objetos com os quais se pode interagir, como a casa, a mobília (*furniture*) e os utensílios, enfim, a partir de ideias que se situam não sobre as articulações sensíveis dos corpos, coisas e paisagens, mas em articulações entre eles também. É importante destacar que a maioria dos objetos adquiridos – tanto no *Second Life* quanto no *The Sims 4* – pode ser modificada e copiada para diferentes tipos de uso do dono. Uma casa feita por um construtor importante pode ser modificada pelo dono e adaptada às suas necessidades, interesses, fantasias e desejos em diferentes situações.

Nada do que foi dito até aqui contraria ou exclui os *sims* do *The Sims 4* e os *chars* do *World of Warcraft*, ressalvadas as especificidades de cada um. Todos eles necessitam e dependem de uma criatura – que, para simplificar, chamamos também de avatares. A diferença entre o *Second Life* e o *The Sims 4*, consiste no fato de que, no mundo do *The Sims 4*, não é fácil alterar a topografia ou a paisagem de um ambiente natural. Isso envolve obstáculos e processos nem sempre realizáveis, ou então, exige-se investimentos elevadíssimos. No *Second Life*, uma vez de posse de um terreno⁸ ou fração dele, um usuário pode modificá-lo completamente: de um cenário montanhoso pode passar para uma praia com ondas. O mesmo pode se falar do tipo de casa, mobiliário, se vai morar junto com outros, em cidades ou em ilhas mais reservadas. Existe uma série de relações estabelecidas entre um humano que opera uma máquina, esta máquina, o avatar por ele criado e o mundo virtual no qual esse avatar se corporifica⁹, em que corporificação se apresenta como uma “[...] instanciação específica... enredada nas especificidades de lugar, tempo, fisiologia e cultura” (hayles, 1999, p. 196 *apud* Grieve; Heston, 2012, p. 293, tradução nossa). Um avatar do *Second Life*, experiente e residente, então, conforme Laura Graziela Gomes (2012), sabe tirar proveito de todas essas especificidades e todas elas lhe proporcionarão um tipo de fruição única e singularizada. Logo, seu modo de existência é singularizado e individualizado.

Já a experiência no *World of Warcraft* não é atravessada por casas, residências e ambientes singularizados pelos próprios usuários. Não existe fixação dos avatares a espaços específicos, especialmente por não haver possibilidade de customização dos espaços. Os avatares costumam se fixar na capital mais usada no atual estágio do jogo. No mais, perambulam pelo mundo conforme necessidades relacionadas ao conteúdo: se precisam desempenhar uma atividade em determinado local, é exigido do humano um conhecimento da melhor forma para se chegar até lá, o que geralmente envolve portais mágicos e alguns minutos de voo em cima de uma montaria alada. Em alguns lugares, mesmo grandes capitais, como Exodar e Luaprata, raramente se vê atividade de avatares.

Em comum entre o *Second Life* e *The Sims 4* é que ambos são simuladores de vida, ou jogos de simulação social, como também são chamados, muito embora o enquadramento do *Second Life* enquanto jogo seja questionável (Gomes, 2012), mas ambos têm, no avatar, a sua centralidade. A diferença importante é que o *The Sims 4* não é um MMORPG: o usuário não interage com outros – apenas com *sims* controlados pela inteligência artificial ou por ele mesmo –, mas ainda assim é de uma maneira específica de existir que estamos falando; há toda uma vida se desenrolando ali. Mesmo no *Second Life* – ou algum outro mundo virtual – quando o usuário não loga para estar lá, *ele continua existindo, pois sua presença está marcada no espaço onde habita, uma vez que sua casa e suas coisas estão ali, mesmo que ele não esteja logado e interagindo.* O objetivo em aberto, tanto do *Second Life* quanto do *The Sims 4* é viver uma outra vida, em outro lugar e em outro corpo, experimentar aquela vida e aquele mundo específicos enquanto tais.

O *World of Warcraft* possui objetivo e dinâmica diferentes, uma vez que é propriamente um jogo de aventura e sua atividade varia de acordo com a expansão¹⁰ atual. Embora os humanos e seus avatares tenham certa liberdade de escolha sobre o que fazer dentro do mundo, existe uma narrativa prévia do conteúdo desenvolvida pela empresa administradora, que direciona as atividades a um clímax, que ocorre com o enfrentamento de um grande desafio ao final da expansão.

Second Life e *The Sims 4* são, em termos sociotécnicos, classificados como simuladores de vida (Adams, 2014). Apresentam algumas semelhanças e uma delas é a possibilidade de haver um certo estreitamento com a vida cotidiana offline do usuário – se ele assim desejar –, que seriam avatares mais realistas em ambientes também mais realistas, usando construções corporais de si e de espaço coincidentes com a realidade offline (Ramos, 2015). No *The Sims 4*, existe um grande apelo a esse estreitamento, especialmente evocado por uma certa rotina doméstica que os avatares desempenham: cozinham, põem mesa, levam o lixo para fora, usam e lavam o banheiro, lavam roupa em máquina de lavar, trocam de roupa para dormir, engravidam etc.

Ressaltamos que o entendimento de domesticidade, para nossos propósitos, se refere ao conjunto de engajamentos em que indivíduos se envolvem no espaço privado de uma residência, em atividades nomeadas como domésticas (Iendrick, 2019). E, embora uma considerável parte do envolvimento com o *Second Life* e o *The Sims 4* replique noções de experiências do mundo offline, seja na singularização dos avatares ou na constituição e decoração de ambientes, a existência e experimentações nesses mundos – especialmente no *Second Life* e do *World of Warcraft* – não se resumem a experiências domésticas. Existem diversificadas escolhas de existência e de habitar, desde dragões e sereias até ambientes apocalípticos e destruídos ou que desafiariam as leis da gravidade de nosso mundo offline.

Mas é preciso destacar que, no *Second Life*, o entendimento de simuladores de vida deve ser mais amplo e aberto. O nome *Second Life* significa literalmente segunda vida e, como tal, envolve conotações ontológicas e identitárias mais complexas. A expressão simulação não dá conta do problema. Preferimos substituí-la, de acordo com Campbell (2001), por uma forma de hedonismo, cuja qualidade da experiência depende muito da bagagem emocional e psíquica que os usuários carregam para dentro daquele mundo virtual e, por conseguinte, dos aspectos elusivos e imaginativos nela implicada, além de exigir também um investimento criativo, estético e especulativo a respeito da condição de estar/ser humano, mesmo quando sua opção por se apresentar naquele mundo se dá na forma de criaturas não humanas¹¹.

Porém, esses modos de existir e de habitar não serão o foco deste artigo. Nosso foco será o imaginário do realismo, ou melhor, a performance de um modo de existência que se imagina humano, demasiadamente humano, experimentações de si realizadas em conexão com avatares que se consideram realistas e, por isso mesmo, se observa também a preferência pelas experiências de habitar e de domesticidade também consideradas realistas – tais como possuir uma casa, mantê-la, para nela experimentarem os *modus operandi* de sua organização (decoração), a experiência de habitá-la e desenvolvê-la, incluindo até a possibilidade do estabelecimento de relações de conjugalidade relativamente estáveis nesses mundos, sem ter a obrigação de vinculá-la à realidade conjugal ou afetiva da vida offline.

Essa experiência não é menos complexa do que a mencionada acima. Decerto, no caso anterior de avatares não realistas, a estranheza (Gomes, 2020) é mais explícita em todos os sentidos, enquanto no caso dos avatares realistas, a familiaridade impera nessa outra forma de experiência, porém, com a irrupção não menos contundente do infamiliar. De fato, muitos começam querendo reproduzir suas vidas, mas, em algum momento essa tentativa de replicar a vida, mimetizá-la nesse outro espaço-tempo começa criando deslizamentos de si variados, *on-off*, sincrônicos. Uma das formas celebradas de simulação de vida social no *Second Life* é viver e habitar em

réplicas de cidades históricas ou emblemáticas de determinados países, ou então, criar uma segunda vida em determinados séculos, vivendo sob uma determinada cultura¹².

Durante a pandemia, Gomes e Leitão (2021) puderam observar a prática do turismo digital no *Second Life*, que levou à criação de ambientes próprios para atrair usuários interessados nesse tipo de experiência. Ambas fizeram observações em um hotel indiano localizado em uma ilha cuja paisagem era uma espécie de aldeia indiana com um lago e uma floresta em torno, enquanto o outro hotel ficava situado em um parque ou reserva em uma savana africana com direito à presença de espécies animais pertencentes à fauna africana. Sem dúvida, de forma criativa, os responsáveis por tais empreendimentos souberam explorar uma situação crítica que a maioria da população humana enfrentava naquele momento, em função do confinamento social. Nesse sentido, as autoras atestaram um dos muitos usos possíveis dos mundos virtuais, como outros espaços, no caso, para se realizar o turismo na forma digital em mundos virtuais como o *Second Life*, em situações de calamidade pública que exigem confinamento social.

Muito embora não se pretenda tornar essa possibilidade a realidade *per se*, os mundos virtuais e os artefatos materiais, ou seja, os objetos que o constituem são lugares outros que servem como contextos socioculturais específicos (Guimarães Júnior, 2004). Nesse sentido, em situações críticas, eles não substituem o turismo offline, mas podem dar continuidade à vida social. A pandemia foi um teste radical que comprovou – para o bem e para o mal – a capacidade de resiliência de nossa espécie a determinadas mudanças bruscas que estão ocorrendo em termos ambientais e geopolíticos. Tal como a literatura no início dos tempos modernos, mundos virtuais e outros bens culturais digitais tenderão a desempenhar daqui para a frente um papel crítico na formação dessa atmosfera.

Segundo Gernot Böhme (1993), uma atmosfera não é apenas a soma de elementos físicos presentes em um espaço, mas é também uma experiência subjetiva que emerge da interação entre esses elementos e a percepção humana. Os índices percebidos evocam significados nessa constituição: a fumaça como sinal de fogo, por exemplo. Esse autor descreve atmosferas como padrões unificados de sensações, emoções e significados que surgem – ao mesmo tempo em que são percebidos – ao entrarmos em contato com um ambiente específico. É a atmosfera, em grande parte, a responsável pela sensação de deslocamento, de virtualidade, seja em um filme, livro, *game* e, para o que nos interessa aqui, em mundos virtuais habitados juntamente com objetos técnicos:

Atmosferas são indeterminadas, sobretudo, no que diz respeito ao seu estatuto ontológico. Não se sabe bem se podem ser atribuídas aos objetos ou ambientes de onde emanam ou aos sujeitos que as experimentam. Também

não se sabe bem onde elas estão. Elas parecem preencher o espaço com um *Gefühlston* (sensação) como uma névoa, por assim dizer (Böhme, 2017, p. 14, tradução nossa).

Na expansão *Shadowlands* (2020) de *World of Warcraft* existia uma área – também chamada de mapa pelos usuários – que caracterizava uma espécie de purgatório no submundo, a Gorja (*the Maw*). O ambiente era irregular, em tons terrosos e cinzentos, enevoado, com muitas gaiolas de ferro, barulho de correntes, gritos agonizantes e longínquos e criaturas difíceis de derrotar. A atmosfera do lugar é descrita pelos usuários como pesada, sombria, um lugar em que relutavam ir para cumprir os objetivos. Ou seja, a intenção dos desenvolvedores foi atingida com sucesso na criação da atmosfera. Embora virtual, o ambiente era eficaz na construção e percepção da atmosfera, das sensações que evocava nos usuários.

Para compreender as práticas humanas no *Second Life*, no *The Sims 4* e também no *World of Warcraft* é necessário considerar uma certa idealidade que adere ao sensível. Avatar, coisas virtuais, paisagens virtuais e a pessoa comandando o avatar estão em articulação, reiterando que objetividade e subjetividade são engajamentos práticos da vida. Vida com as coisas.

AS COISAS E OS TRECOS

Há agência na participação das coisas inanimadas – no caso da própria casa, mobília (*furniture*), trecos, vasos de planta, potinhos, pratos, louças, utensílios domésticos, almofadas etc. – na composição da atmosfera dos mundos virtuais. Chamamos de inanimados, pois, dentro da dinâmica dos *softwares*, muitos deles não podem ser usados diretamente pelo avatar, porque não são interativos: estão ali para compor o cenário. Inanimados, tais como os trecos e coisas da vida offline.

Pela ordem de prioridade, os itens considerados mais importantes são aqueles relacionados à singularização dos avatares (corpos, *skins*, cabelos, roupas e calçados), seguidos de casas, mobílias e o entorno que pode ser, desde um pequeno jardim até um ambiente mais amplo a depender da extensão do terreno. Os objetos mais valorizados atualmente no *Second Life* e no *The Sims 4* são aqueles feitos em *mesh*, porque são os que possuem melhor qualidade gráfica, melhor acabamento, são mais realistas e, portanto, podem apresentar maior semelhança com o mundo offline.

No *The Sims 4*, por exemplo, os objetos oferecidos pela Electronic Arts, em sua maioria, possuem aspecto mais cartunesco: parecem ilustrações, desenhos (Figura 1). Porém, significativa parte do conteúdo elaborado pelos usuários dessa plataforma para os próprios usuários é de aparência realista (Figura 2). Uma rápida busca no *The Sims Resource*¹³, grande repositório de itens customizados, confirma essa preferência.

Figura 1 – Imagem promocional.



Fonte: ea.com/(2022).

Figura 2 – Sims customizados.



Fonte: veronasimmer.tumblr.com/(2022).

A semelhança ou não com a realidade offline pode ser deliberada e até proposital. Conforme Gordon Calleja (2011), a alta fidelidade é parte importante e aumenta a intensidade da experiência imersiva, auxiliando na criação da sensação de presença. Assim, vasos de plantas, mesas postas com comidas servidas, panelas no fogão, camas com lençóis revoltos, cadeiras não alinhadas, cortinas esvoaçantes, cestos de roupas usadas, chinelos em um canto do quarto, xícara de chá esquecida sobre uma mesa de cabeceira, gato deitado na almofada, ou em uma poltrona são signos de presença, de existência. Como tal, essas imagens são recorrentes em filmes e na publicidade para criar e evocar não a sua necessidade, mas um imaginário romântico de conforto, aconchego, intimidade que está associado à casa, ao *stay at home* (Campbell, 2001).

Temos assim, a indicação de uma atmosfera que não pode ser concebida sem a participação de um certo imaginário romântico da casa relacionada como sendo “o nosso canto no mundo” (Bachelard, 2008). Literalmente, essa representação de Bachelard é recorrente no *Second Life* e no *The Sims 4*, em inúmeras imagens postadas no Flickr pelos usuários de ambas as plataformas. A imaginação está associada à interpretação, aos elementos simbólicos que reconhecemos e relacionamos a uma rede de significados culturalmente internalizada. E a interpretação nem sempre é um ato consciente: “A maioria das interações com um ambiente é possível porque temos um conhecimento internalizado de como vários aspectos desse ambiente funcionam” (Calleja, 2011, p. 20-21, tradução nossa). Da mesma maneira, os livros e o *tablet* espalhados no chão (Figura 3), junto com um *headphone*, evocam a ideia de que alguém – no caso, o avatar – está estudando ali. Essas coisas, mesmo inanimadas, evocam o sentido de movimento. O ambiente não está arrumado, está bagunçado. A bagunça sinaliza que o objeto está sendo usado, está em movimento. Sinaliza uma atividade em andamento. Como foi mencionado anteriormente, esses objetos, tanto no *Second Life* quanto no *The Sims 4* não precisam ser necessariamente interativos; o avatar não vai ler esses livros ou usar esse *headphone*, mas a disposição dos itens evoca o uso, a posse, o movimento,

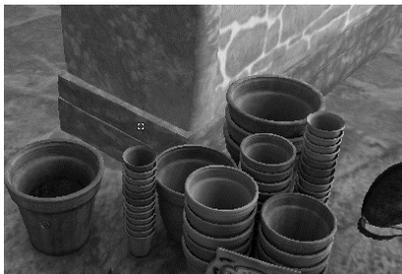
em suma, a atividade humana – estudo, pesquisa, repouso, lazer etc. – naquele ambiente.

Figura 3 – *Just a few pictures (The Sims 4)*.



Fonte: Ruby Red Designs (2022).

Figura 4 – vasos em amiais.



Fonte: Second Life (2022).

Muitas vezes, avatares chegam a recorrer à bagunça ou então à pátina e até mesmo ao objeto degradado, isto é, ao resto ou à ruína (McCracken, 2010) de modo a reafirmarem sua presença engajada. Se nos exemplos acima nos referimos às ideias de conforto e aconchego e de bem-viver, é possível dizer que também existe uma busca pela distinção a partir do gosto. Não raro observa-se casas antigas e móveis antigos, rústicos, no Second Life, custarem pequenas fortunas, ao contrário de casas moderníssimas. Uma vez que observamos com atenção a qualidade das texturas utilizadas na construção e as mobílias dispostas com suas pátinas, é possível se ter a sensação da presença de um determinado residente, mesmo sem conhecê-lo. A seleção dos objetos, a combinação e a acomodação deles no espaço da casa (Miller, 2013) podem dar indicações de muitos aspectos de sua subjetividade, bem como seu avatar. Nesse sentido, o engajamento não é observável apenas em termos de declarações feitas pelos usuários sobre sua experiência, o tempo que ele está no mundo. Observar seu avatar e sua casa é mais importante.

Voltemos para a bagunça enquanto movimento como efeito da imaginação; articulação da coisa com o imaginário. Na Figura 4, temos um vaso quebrado próximo ao gato – ou mesmo na ausência do animal – que indica a vida acontecendo ali. Indica que o vaso foi quebrado recentemente e que, em algum momento, será varrido, recolhido ou consertado, embora nada disso tenha acontecido ou vá acontecer – o vaso enquanto objeto técnico já foi criado daquela forma. A proximidade do animal, também em um exercício imaginativo, aponta para o provável responsável pelo estado do vaso.

Nesses termos, é possível confirmar a afirmação do psicólogo James J. Gibson (2015) de que o comportamento de um observador depende da percepção que elabora do ambiente. As coisas, ao compor o ambiente, proporcionam possibilidades de pensamento e ação. A partir da ideia de *affordance* proposta pelo autor, sugerimos que os objetos também possuem *affordance*, como afirma Gordon Calleja (2011). Podemos

compreender a relação de complementaridade entre o ser e o ambiente, passando pelo objeto:

As affordances do ambiente são o que ele oferece ao animal, o que ele fornece ou aparelha, seja para o bem ou para o mal. O verbo proporcionar [to afford] é encontrado no dicionário, mas o substantivo affordance não. Eu inventei. Quero dizer com isso algo que se refere tanto ao ambiente quanto ao animal de uma forma que nenhum termo existente faz. Implica a complementaridade do animal e do meio ambiente (Gibson, 2015, p. 119, tradução nossa).

A *affordance* é específica para cada ser; não é uma propriedade objetiva ou subjetiva, mas “[...] igualmente um fato do ambiente e um fato do comportamento” (Gibson, 2015, p. 121, tradução nossa). Considerando ambientes virtuais e a complexidade das relações que ele envolve, à medida que um avatar singularizado é uma corporificação de um usuário, a percepção do ambiente e suas *affordances* passam por ele.

Ainda que o objeto virtual, no caso do vaso, não seja interativo, ele pressupõe uma ação, portanto, possui uma *affordance* em potencial, na medida em que ela também pode ser entendida como um convite para se fazer algo. O inanimado, sem animação, mesmo estático, é capaz, por meio de um exercício do imaginário, de indicar movimento. O vaso quebrado indica que foi quebrado recentemente, embora permaneça naquele estado durante meses – enquanto não for excluído do ambiente, como item, pelo usuário –, da mesma forma que os livros espalhados no chão indicam que tem alguém estudando ali.

Mas, como dissemos, ainda a respeito da *affordance*, o *Second Life* curiosamente possui uma tradição de usuários que investem na criação de ambientes e objetos degradados, não apenas antigos. Objetos *hobo*¹⁴ existem desde o início do *Second Life*, criados por usuários que buscavam fazer oposição a uma concepção barbiesiana do *Second Life*, onde tudo é novo, cor de rosa, asséptico e *kitsch*, buscando transformar o lixo, o resto e as ruínas em objetos que delimitam e também conferem significados importantes aos espaços e lugares criados.

O recurso é bastante usado também no *The Sims 4* e no *World of Warcraft*, caracterizando neste cidades arruinadas por guerras, áreas de conflito, casas abandonadas etc.; é comum que novas expansões destruam parcialmente e modifiquem áreas antigas do jogo, compondo o desenvolvimento da narrativa. São utilizadas texturas que remetem ao desgaste desde a criação do objeto técnico: todo o assoalho de um ambiente, por exemplo, já é produzido com ranhuras, espaçamentos irregulares, sujeira, manchas etc. A área conhecida como *Undercity* em *World of Warcraft* é a ruína de um antigo e importante castelo, agora marcada por limo, sujeira, pedras desgastadas, monumentos destruídos e árvores mortas e secas.

São nessas situações que se verifica a proeminência do espaço nesses mundos virtuais e a relação entre eles e as coisas neles dispostas. Em primeiro lugar, temos nitidamente a ideia do lugar como um aspecto do espaço a partir dessa relação triádica entre o ambiente, as coisas e suas *affordances* e os avatares do mundo que o frequentam. Na vida *offline*, essa clareza é mais evidente para os especialistas, no caso, urbanistas, arquitetos, paisagistas, porém, para a maior parte dos residentes, ou mesmo autoridades, esse fato não é determinante para ser levado em conta nas decisões políticas tomadas. Outra questão importante é a ideia de lugares envolvendo também o conceito de regiões morais (Park, 1973). No caso dos objetos *hobo*, além de um museu, existem ainda milhares de objetos espalhados pelo *Second Life* e que são compartilhados até hoje: caminhões velhos quebrados, carros semidestruídos, barracos e *warehouses* detonadas com paredes pichadas, postos de gasolina abandonados, ratos e baratas, latas ou sacos de lixo cheias, montes de lixo, sujeira, tudo isso, embora possa parecer repugnante, acaba sendo apreciado esteticamente por conta das *affordances* e da atmosfera que se pretende evocar.

Embora as roupas penduradas e a cobertura sobre a cama (Figura 3) tenham suas *affordances* – sua presença no ambiente evoca possibilidades de uso e posse –, a bagunça parece gerar uma sensação de movimento mais urgente, como se uma atividade estivesse se desenrolando naquele momento, na iminência de sua retomada, aumentando a sensação de imersão. No caso de ambientes degradados, temos a sensação de algo iminente por acontecer; remete ao perigo (Douglas, 2014), ao medo, à incerteza e, sobretudo, ao nojo, à transgressão, modos de ação e práticas consideradas moralmente condenáveis, ilícitas etc. Todas as coisas estáticas e não interativas estabelecem *affordances* em potencial, porém, nunca concretizadas plenamente, uma vez que há um limite interativo – técnico – do avatar com essas coisas.

Calleja (2011) nos chama a atenção para as *affordances narrativas*. Os engajamentos práticos do *Second Life*, do *The Sims 4* e do *World of Warcraft* – interação do usuário com a IA, objetos e ambiente – estabelecem performances e dão às plataformas suas *affordances* narrativas. Nesse sentido, a bagunça inanimada ao compor o ambiente e atmosfera conta uma história, compondo uma narrativa em desenvolvimento.

Assim como o avatar passa por um processo de singularização (Gomes, 2012), o ambiente também. A singularização altera a vida social dos objetos (Kopytoff, 2008) tanto no mundo *offline* quanto em um mundo virtual. Acima de tudo, a composição do ambiente virtual narra uma história e a relação dos objetos com o ambiente vão elaborar a atmosfera e adensar a sensação de imersão, de estar lá. É a singularização do ambiente que produz a atmosfera em que se quer estar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de observações realizadas em três ambientes imersivos, identificados como mundos virtuais, buscamos refletir sobre algumas práticas e experiências de hedonismo que os distinguem em relação a outras formas de engajamento em ambientes digitais. Desde o início, destacamos que este hedonismo e experiência estão diretamente vinculados à possibilidade de deslocamento para um outro lugar, um espaço outro e, lá chegando, à possibilidade de podermos tomar decisões críticas no sentido de, em algum nível, modificá-los, recriá-los e transformá-los, começando pela criatura que nos acolhe naquele mundo – o avatar. Os mundos observados foram *Second Life*, *The Sims 4* e *World of Warcraft*.

De caráter mais fechado e restritivo em termos de criação e possibilidades, o *World of Warcraft* reúne usuários interessados em realizar objetivos de aventura, duelando contra outros humanos por meio de seus avatares ou contra criaturas inseridas na narrativa, criadas pela empresa desenvolvedora. Há um grande empenho e interesse dessa empresa em orientar a experiência dos avatares e suas existências no mundo, mas como foi explicado, trata-se de um MMORPG e isso acarreta menos singularização em todos os sentidos. Da mesma forma, as experiências de habitar e de domesticidade são reduzidas e vinculadas à narrativa principal do jogo de uma dada expansão, em termos de duração e acomodações. Até certo ponto, o prazer de estar lá está vinculado ao cumprimento de tarefas, missões e objetivos que o personagem precisa realizar para seguir adiante. Há, assim, uma história, um *telos* que engloba todos os espaços daquele mundo.

Enquanto isso, *The Sims 4* é uma plataforma solitária, diferente das outras duas. Os avatares ou são administrados por um mesmo humano, ou se tratam de NPCs controlados pela IA do sistema, mas não é multiusuário. Nele, o hedonismo está orientado pela experiência da vida cotidiana burguesa moderna e ocidental, especialmente nos países do Norte, com uma casa arrumada e bem decorada, uma família idealizada com *skins* de corpos esguios ou atléticos, cabelos lisos – a quantidade de cabelos lisos disponibilizada é significativamente superior à quantidade de cabelos cacheados ou crespos – e roupas personalizadas. Os usuários podem criar objetos para o ambiente e modificações corporais a partir de *mesh* e fora do sistema, circulando-os em *sites* gratuitos e pagos. Dos três mundos é o que mais investe na domesticidade e, de fato, o jogo dedica-se a explorar o mundo da casa. *Home sweet home*.

Já o *Second Life*, dos três mundos é o que permite maior singularização e liberdade em seus usos e existências. Os humanos engajados nessa plataforma, à medida que adquirem maior experiência, acabam se tornando eles próprios criadores do e no mundo, produzindo todos os objetos necessários para compartilhar ou vender. Justamente por ser aberto e não ter um objetivo específico, podemos dizer que o objetivo é basicamente estar lá e fruir de tudo que esse estar lá implica, nas mais variadas formas de experimentação e existência de uma condição humana

alternativa, ou mesmo abrindo-se mão dela. Justamente essa abertura e liberdade permite o investimento sobre explorações morais distintas, como a prática de prostituição e de sexualidades divergentes, modos de vida não humanos como cadáveres, zumbis, dragões, sereias, *furries*, *nekos*, lobisomens, vampiros e outras espécies.

Second Life, *The Sims 4* e *World of Warcraft* possuem muitas similaridades, especialmente considerando que os três se caracterizam e são caracterizados como mundos virtuais, em que a presença on-line se dá por meio de uma relação significativa com um determinado avatar e interação com objetos sociotécnicos. Chama a atenção, porém, que as maneiras de existir nessas três plataformas apresentem uma característica comum muito importante: mesmo propiciando interesses muito diversos, esses ambientes imersivos chamados de mundos virtuais não apenas conferem uma grande centralidade ao avatar, mas fazem dele um colonizador ou explorador daquele espaço, a respeito das novas possibilidades de modos de existência que podem vir a existir ou não. Existência essa que se torna cada vez mais atrativa e significativa quanto mais o avatar, o usuário, se proponha a explorar o espaço realizando experimentações de si nele, criando lugares, paisagens e atmosferas que dependem da reunião criativa de diferentes objetos sociotécnicos feitos ou comprados por ele.

REFERÊNCIAS

ADAMS, Ernest. **Fundamentals of game design**. 3. ed. Indianapolis: New Riders, 2014.

ANDERSON, Nels. **The hobo: the sociology of the homeless man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1923.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

BÖHME, Gernot. Atmosphere as the fundamental concept of a new aesthetics. **Thesis Eleven**, [s. l.], v. 36, n. 1, p. 113-126, 1993.

BÖHME, Gernot. **Atmospheric architectures: the aesthetics of felt Spaces**. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury, 2017.

CALLEJA, Gordon. **In-Game: from immersion to incorporation**. Cambridge; London: The MIT Press, 2011.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, as heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual. *In*: FREUD, Sigmund. **Obras completas**: Sigmund Freud. vol. 6. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

FREUD, Sigmund. O perturbador. *In*: HOFFMAN, E. T. A. **As tramas do fantástico**: contos e novela. São Paulo: Perspectiva, 2021.

GIBSON, James J. **The ecological approach to visual perception**. New York: Psychology Press, 2015.

GOMES, Laura Graziela. Pequenos mundos gigantes: neotenia e transdução no Second Life. *In*: BARBOSA, Livia. **Juventudes e gerações no Brasil contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012.

GOMES, Laura Graziela. Avatares: o maravilhoso e o estranho no Second Life. **Estudos Históricos**, [s. l.], v. 33, n. 69, p. 173-195, jan./abr. 2020.

GOMES, Laura Graziela; LEITÃO, Debora Krischke. Second Life comme espace de sociabilité pendant la pandémie de COVID-19. **Anthropologica**, [s. l.], v. 63, p. 1-23, 2021.

GRIEVE, Gregory Price; HESTON, Kevin. Finding liquid salvation: using the cardean ethnographic method to document Second Life residents and religious cloud communities. *In*: ZAGALO, Nelson; MORGADO, Leonel; BOA-VENTURA, Ana. **Metaverse plataformas**: new communication and identity paradigms. Hershey: Information Science Reference, 2012.

GUIMARÃES JÚNIOR, Mário J. L. O ciberespaço como cenário para as Ciências Sociais. **Ilha**, [s. l.], n. 1, p. 139-154, dez. 2000.

GUIMARÃES JÚNIOR, Mário J. L. De pés descalços no ciberespaço: tecnologia e cultura no cotidiano de um grupo social on-line. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], ano 10, p. 123-154, jan./jun. 2004.

HEATH, Joseph; POTTER, Andrew. **Nation of rebels**: why counterculture became consumer culture. New York: Harper Business, 2004.

IENDRICK, Diogo Coutinho. A casa de candomblé: família e negociações de domesticidade. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 148-161, jan.-jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2019.v16.28830>. Acesso em: 30 ago. 2023.

INGOLD, Tim. Humanity and animality. *In*: INGOLD, Tim. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. Londres: Routledge, 1994. p. 14-32.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. *In*: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

LATOURE, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

LATOURE, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. Trad. Anton P. Carr; Ligia Cardieri. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**. Uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2008.

McCRACKEN, Grant. **Cultura & consumo**: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). **O fenômeno urbano**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

PEREIRA, Itamar Carvalho. **Metaverso**: interação e comunicação em mundos virtuais. 2009. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: EDUFBA, 2014.

RAMOS, Jair de Souza. Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. **Vivência**: Revista de Antropologia, [s. l.], v. 1, n. 45, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8251>. Acesso em: 19 nov. 2023.

RHEINGOLD, Howard. **The virtual Community**: homesteading on the electronic frontier. Massachusetts: Mit Press, 2000.

ROSE, Nikolas. **Inventando nossos selfs**: psicologia, poder e subjetividade. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

TURKLE, Sherry. **Life on the screen**. New York: Simon & Schuster, 1997.

TURKLE, Sherry. **The Second Self**: computers and the human spirit. Massachusetts: Mit Press, 2005.

ZAGALO, Nelson; MORGADO, Leonel; BOA-VENTURA, Ana. **Metaverse plataformas**: new communication and identity paradigms. Hershey: Information Science Reference, 2012.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 14/11/2023

Laura Graziela Figueiredo Fernandes Gomes

iendrick@gmail.com

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. Doutora em Antropologia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0044-5259>

Diogo Coutinho Iendrick

iendrick@gmail.com

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. Doutorando em Antropologia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3211-3459>

NOTAS

- ¹ Existe uma literatura grande (Zagalo; Morgado; Boa-Ventura, 2012) que distingue mundos virtuais de jogos eletrônicos. A ideia de mundo ou mundidade está relacionada ao fato de que não existe um roteiro ou *script* por meio do qual o usuário se relaciona com seu avatar. O usuário tem liberdade de escolher, não apenas a aparência, mas também outras possibilidades de apresentação de si, o modo ou estilo de vida que seu avatar desenvolverá naquele ambiente que, de modo algum, precisa ser coerente ou convergente com sua identidade na vida real.
- ² *Multi-User Dungeon ou Multi-User Domain*, uma simulação em texto dos consagrados tabuleiros de RPG de *Dungeons and Dragons*, criada por estudantes universitários da Inglaterra no final da década de 1970 (cf. Pereira, 2009).
- ³ Expressão usada nos movimentos *hippies* para quem costumava fazer uso de dietilamida do ácido lisérgico (LSD), também conhecido como ácido, e mesmo outras substâncias.
- ⁴ No sentido proposto por Campbell, sonhar acordado fantasiando a próxima experiência de consumo que proporcionará prazer.
- ⁵ *Massively Multiplayer On-line Role-Playing Game*, termo cujo significado seria um jogo de interpretação de personagens com multijogadores on-line.
- ⁶ Expressão tem relação com avatares cujas formas estéticas são concebidas como se fossem realmente bonecos, criaturas de desenho animado, *comics* etc.
- ⁷ Tipo de técnica de modelagem tridimensional usada para criar objetos mais detalhados e realistas dentro do *Second Life* e do *The Sims 4*.
- ⁸ A unidade territorial no *Second Life* é a ilha. Várias ilhas reunidas formam uma *Mainland* ou continente. Reuni-las ou não, fica a critério dos proprietários. Um usuário pode alugar uma ilha inteira para si, se quiser e puder pagar e, nela, fazer o que quiser; criar seu próprio

mundo. A maioria dos usuários aluga frações de uma ilha para fazerem o quiserem. Não existem usuários sem-teto. Quem não pode alugar – embora as ofertas sejam bastante diversificadas – podem logar e circular em terras livres, públicas, pertencentes à *Linden Lab*.

- ⁹ Sobre a centralidade do avatar nas experiências em metaversos cf. Gomes (2020).
- ¹⁰ No contexto dos jogos eletrônicos, o termo expansão se refere a um tipo de conteúdo adicional que é lançado após o jogo base original. Uma expansão é projetada para estender a experiência de jogo, adicionando novos elementos, como enredos, missões, personagens, locais, paisagens, criaturas, itens e mecânicas de jogo. No *World of Warcraft*, as expansões costumam durar dois anos.
- ¹¹ No sentido que Tim Ingold destacou: quando “[...] a palavra humanidade [...] deixa de significar o somatório dos seres humanos, membros da espécie animal *Homo sapiens*, [...] a relação entre o humano e o animal deixa de ser inclusiva (uma província dentro de um reino) e passa a ser exclusiva (um estado alternativo do ser)” (INGOLD, 1994, p. 19, tradução nossa).
- ¹² No *Second Life*, existem ilhas que recriam partes de Amsterdã, Berlim de 1920, Londres, URSS, Veneza, entre outros.
- ¹³ <https://www.thesimsresource.com/>.
- ¹⁴ Objetos com aparência desgastada, rústica, improvisada ou detonada. O termo é uma gíria usada para descrever pessoas sem-teto ou nômades e especialmente as que viajavam de carona nos trens dos Estados Unidos no início do século XX (cf. Anderson, 1923).

DESMONETIZA! *SLEEPING GIANTS* BRASIL NO INSTAGRAM E O CONSUMO COMO ARENA POLÍTICA E MORAL

DEMONETIZE! SLEEPING GIANTS BRAZIL ON INSTAGRAM AND CONSUMPTION AS A POLITICAL AND MORAL ARENA

Eliane Tânia Freitas¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

RESUMO

Este artigo apresenta o conceito de consumerismo, caracterizando-o como um tipo de ativismo cívico no campo do consumo, para depois situar em relação a ele a atuação do movimento *Sleeping Giants* Brasil. Farei isso por meio da análise de dados relativos ao seu repertório de ações táticas na plataforma digital Instagram, cujo objetivo é a desmonetização de sites e canais disseminadores de conteúdos virulentos como discurso de ódio contra minorias e notícias falsas. Abordo o perfil como um sujeito sociotécnico, capaz de agenciar ações no espaço digital cujo alcance e consequências o ultrapassam. Destaco ainda algumas especificidades do Instagram como vitrine virtual na qual a visualidade, neste caso instrumentalizada para finalidades do ativismo, é hegemônica. Por fim, articulo o consumerismo com os aspectos intrinsecamente problemáticos da economia algorítmica das plataformas. Concluo que, a despeito de limitações, como o foco sobre os sites propagadores de conteúdos virulentos mais do que nas *Big Techs* e suas plataformas, a atuação do SGBR termina por reforçar pautas em torno das quais se aglutinam forças sociais, lançando mão das singularidades da ecologia digital, como hashtags e arrobas, para alcançar resultados que a ultrapassam. A exposição das empresas que anunciam em sites virulentos e das que vendem tais espaços, as *Big Techs*, transforma em escândalo moral a lucratividade da exploração do ódio, do sensacionalismo e da desinformação.

Palavras-chave: *Sleeping Giants* Brasil; Instagram; consumerismo; desinformação; discurso de ódio.

ABSTRACT

This article presents the concept of consumerism, characterizing it as a type of civic activism in the field of consumption, and then placing the performance of the *Sleeping Giants* Brasil movement in relation to it. I will do this through the analysis of its repertoire of tactical actions, on the Instagram digital platform, whose objective is to demonetize websites and channels that disseminate virulent content such as *hate speech* against minorities and *fake news*. I approach the profile as a sociotechnical subject, able to manage actions in the digital space whose scope and consequences go beyond it. I also highlight some specificities



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

of Instagram as a virtual showcase in which visibility is hegemonic, in this case instrumentalized for the purposes of activism. Finally, I articulate consumerism with the intrinsically problematic algorithmic economy of platforms. I conclude that, despite limitations, such as the focus on sites that propagate virulent content more than on *Big Techs* and their platforms, SGBR's actions end up reinforcing agendas around which social forces coalesce, making use of the singularities of digital ecology, such as hashtags and arrobas, to achieve results that go beyond it. The exposure of companies that advertise on virulent sites and those that sell such spaces, the *Big Techs*, transforms the profitability of exploiting sensationalism, hatred and misinformation into a moral scandal.

Keywords: *Sleeping Giants* Brasil; Instagram; consumerism; misinformation; hate speech.

INTRODUÇÃO

Todos já vimos anúncios aleatórios em websites e canais de vídeo. No YouTube, por exemplo, a menos que disponha de uma assinatura paga para acesso Premium aos vídeos, o usuário terá que tolerar, durante sua exibição, interrupções causadas por anúncios pagos por empresas. É por meio deles que ocorre a monetização do conteúdo publicado, ou seja, sua conversão em ganhos monetários para o mantenedor do canal e para o próprio YouTube. O usuário, por sua vez, se não está pagando uma assinatura para ter acesso àquele conteúdo, pagará por ele oferecendo em troca sua atenção ao anúncio, moeda preciosa nos dias atuais, tanto ou mais do que o próprio pagamento direto em dinheiro. Na verdade, ele entregará, ao acessar o canal, site ou plataforma, mais do que sua atenção: seus dados serão monitorados, rastreados e armazenados para posterior tratamento e análise (Bruno, 2013, p. 144; Marinoni; Galassi, 2020, p. 35). Entre o conteúdo divulgado pelo canal – notícias sobre política, por exemplo – e aquele que constitui a publicidade paga pela empresa – digamos, uma marca de desodorante – o usuário vê-se disputado por duas agências distintas, dotadas de mensagens e objetivos que não guardam entre si, a priori, qualquer relação.

Se um canal de vídeos (ou website, plataforma, aplicativo) alcança certo sucesso – atestado por fatores como crescimento significativo no número de seguidores cadastrados, número de visitantes, curtidas, comentários, compartilhamentos dos seus links –, o responsável por ele pode passar a monetizar seu conteúdo, ou seja, disponibilizá-lo para anúncios pagos através da adesão a algum serviço como o *Ad Sense*, do Google, o mais lucrativo dentro desse segmento (Martins, 2020, p. 13-14). Na outra ponta, uma empresa cadastra-se no *Ad Sense* para que este divulgue seus anúncios em ambientes digitais, como os canais de vídeo. Nesse processo, a empresa não escolhe em quais ambientes serão divulgados seus anúncios, e vice-versa. Assim, seu material publicitário pode ser veiculado nas pausas de um vídeo que veicule, por exemplo,

desinformação e discursos de ódio¹ sem que possa exercer controle sobre isso, anterior à sua veiculação.

Isso pode acarretar problemas éticos e mercadológicos para as empresas, pois tais mensagens podem contradizer a imagem da marca criada por elas dentro do mercado nacional e/ou internacional. Por outro lado, para os produtores desse tipo de conteúdo não faz diferença que a propaganda veiculada nos canais seja de desodorante ou companhia aérea, desde que recebam remuneração pela cessão do espaço no canal ou site.

É exatamente para combater esse tipo de monetização de conteúdos socialmente percebidos como antiéticos e/ou criminosos que atua o perfil do *Sleeping Giants* Brasil – ao qual passarei a me referir como SGB – nas redes sociais. Explicarei, no decorrer do artigo, como se dá, tipicamente, essa atuação, primeiro, no sentido de alertar às empresas sobre a presença de seus anúncios nesse tipo de site ou canal e, caso nenhuma providência por parte delas seja tomada para retirá-los, depois, para denunciá-las em campanhas que poderão chegar ao boicote das marcas a elas associadas.

O perfil do *Sleeping Giants* Brasil foi criado no dia 18 de maio de 2020 no Instagram e no Twitter. O movimento surgiu nos Estados Unidos em 2016, como reação à intensa circulação de *fake news* durante a campanha de Donald Trump à Presidência da República daquele país e ao fortalecimento dos veículos midiáticos de direita que se autointitulavam *alt-right*, direita alternativa. Em artigo de 2021 (p. 183), Freitas descreve o aparecimento do *Sleeping Giants* (SG) nos Estados Unidos:

O perfil estadunidense *Sleeping Giants* foi criado no Twitter em 2016 pelo publicitário Matt Rivitz, que se manteve anônimo até ter seu nome divulgado pelo site The Daily Caller. No dia 17 de maio de 2020 o jornal *El País* trouxe uma matéria sobre Rivitz e seu *Sleeping Giants*, onde se lê que este contava, até aquele momento, com células independentes e anônimas em 11 países, número que provavelmente terá crescido desde então. Quanto aos resultados alcançados, a matéria destaca que “Além de causar um prejuízo financeiro significativo para a mídia ultraconservadora nos EUA, a conquista mais importante de Rivitz até agora ocorreu na França, onde conseguiu que fosse aprovada uma regulamentação governamental – a Emenda *Sleeping Giants* – para evitar que anunciantes financiem o ódio e o extremismo *on-line*.” (Queimaliños, 2020).

Leonardo de Carvalho admitiu, em entrevista ao site Meio e Mensagem (Sacchitiello, 2020), que a leitura dessa matéria do *El País* pesou em sua decisão, junto com Mayara Stelle, de criar o perfil *Sleeping Giants* Brasil para reproduzir aqui o trabalho feito por Rivitz nos Estados Unidos. A revelação da identidade dos fundadores do perfil brasileiro ocorreu por meio de entrevista concedida ao jornal *Folha de São Paulo* no dia 13 de dezembro de 2020.

Atualmente, tornou-se comum que empresários, autoridades e pessoas públicas em geral sejam chamadas à tomada de posição acerca do que vem sendo percebido como inédito incremento na veiculação de conteúdos desinformativos e de ódio a minorias sociais. Categorias como misoginia, transfobia, LGBTfobia, aporofobia juntaram-se a outras mais familiares, como racismo e machismo, para compor o leque de aversões contemplado por esses discursos – e aqui quando digo discursos refiro-me a um conjunto de posturas e mensagens, inclusive visuais, não apenas a enunciados verbais. Um discurso pode ser composto por imagens, gestos, sinalizações, comportamentos, inclusive por eloquentes silêncios e omissões. Nesse sentido, não é necessário que se abra a boca ou publique um texto para fortalecer ou enfraquecer certo campo discursivo. A ausência de posicionamento de uma empresa acerca da presença de anúncios seus em um canal desinformativo é suficiente para conduzir o público a suposições acerca de seu possível comprometimento com as ideias e interesses veiculados por ele.

Se uma empresa é notificada pelo procedimento padrão do *Sleeping Giants* no Instagram ou Twitter sobre estar inadvertidamente patrocinando um canal misógino e não manda retirar de lá seus anúncios, essa conduta omissa tende a ser interpretada como parte de seu discurso público sobre o tema, o que pode, por sua vez, reforçar ou contradizer outros elementos discursivos constitutivos de sua imagem pública até então, como suas mensagens publicitárias. Suponha que tal empresa atue no ramo bancário e venha divulgando linhas de crédito voltadas para empresas lideradas por mulheres; e que, ainda, divulgue suas iniciativas no sentido de promoção da igualdade entre os gêneros quanto a salários e oportunidades no seu plano de carreira. Constatar-se-á, então, uma contradição violenta entre o discurso veiculado institucionalmente pela empresa – por meio de declarações verbais, documentos, peças publicitárias, políticas de gestão etc. – e sua omissão frente à demanda por retirada de seus anúncios dos canais e sites misóginos.

Para muitos consumidores hoje, igualmente cobrados quanto à necessidade de tomada de posição política e seletividade crítica quanto ao que consome, para que não reforce empresas antiéticas e/ou criminosas, tais contradições tornaram-se um fator relevante nas decisões de compra e contratação de serviços.

Este artigo, após essas considerações iniciais, busca atingir os seguintes objetivos: 1) apresentar brevemente as noções de consumerismo como um tipo específico de ativismo relacionado à politização do consumo e a definição deste como prática social e política que ultrapassa a mera aquisição ou compra, e situar o ativismo digital do SGBR dentro desse campo, cada vez mais moralizado e politizado; 2) caracterizar os modos de ação do SGBR nas redes sociais, sua estratégia e táticas no combate às *fake news*, à desinformação em geral e ao discurso de ódio, passando ainda pela análise de algumas especificidades da plataforma Instagram,

na qual realizo a pesquisa; e, por fim, 3) desenvolver uma reflexão, em diálogo com outros pesquisadores, acerca do contexto digital no qual tal ativismo vem se desenvolvendo, de modo a apresentar brevemente suas limitações e potencialidades, a partir dos fios menos visíveis com os quais são tecidos os nexos entre a economia algorítmica, os dados dos usuários dos ambientes digitais, a publicidade programada e as potencialidades do movimento consumerista no qual situa o ativismo digital do SGBR.

O desdobramento da discussão será realizado, nas seções seguintes, na sequência descrita acima. Nas considerações finais, com base não apenas na minha própria pesquisa, mas, também, nas pesquisas de colegas apresentadas no decorrer do artigo, tratarei das limitações e potencialidades das práticas ativistas do SGBR, apontando para a complexidade do cenário digital, sociocultural, econômico e político no qual se encontra inserida.

CONSUMERISMO: POLITIZAÇÃO E MORALIZAÇÃO DO CONSUMO, AGORA NO MEIO DIGITAL

Consumerismo é o nome cunhado no âmbito dos estudos sobre consumo para referência à politização das práticas e atitudes frente ao consumo do ponto de vista dos consumidores, com implicações para as empresas produtoras dos bens, materiais e imateriais, e dos serviços consumidos por eles. Críticas podem ser, e têm sido, feitas ao consumidor final por danos – ambientais, por exemplo – decorrentes de suas escolhas inconsequentes no campo do consumo, do seu desconhecimento sobre cadeias produtivas, de distribuição e circulação de bens e serviços; sobre modos apropriados – sustentáveis – de consumo; ou, ainda, devido à ausência de consciência política acerca das implicações de suas decisões de consumo. No entanto, da mesma forma, críticas ainda maiores vêm sendo elaboradas e repercutidas por pesquisadores e ativistas acerca da responsabilização do consumidor final individual (pessoa física) em favor do enfraquecimento à responsabilização das empresas e do Estado, capazes de acarretarem danos bem mais significativos e em maior escala (Portilho, 2005, p. 213).

Neste artigo, utilizo a noção de consumerismo sobretudo para me referir à politização e às práticas ativistas que têm como agentes consumidores que, no exercício de sua cidadania, pressionam empresas privadas e instituições públicas para que se comprometam com uma agenda política progressista de respeito aos Direitos Humanos e combate ao discurso de ódio e à desinformação na esfera pública, inclusive nos meios digitais. Esse compromisso deve passar, necessariamente, pela recusa ao financiamento de qualquer veículo ou figura pública que dissemine valores contrários a essa pauta, como ódio a minorias e disseminação de *fake news*. O ativismo consumerista enxerga no consumidor antes de tudo um cidadão em sua interface com os *players* do mercado e do poder público, e, assim como os pesquisadores das ciências sociais e antropologia,

não reduz o consumo à compra ou outras formas de aquisição de bens. Isto ficará mais claro no decorrer deste texto. Em uma sociedade como a capitalista, o consumo é uma arena decisiva para o jogo político.

Michele Micheletti resume bem as noções de consumo como esfera de exercício da cidadania e do consumidor como ator político em seu livro *Political Virtue and Shopping*:

Political consumers choose products, producers, and services more on the basis of the politics of the product than the product as material object per se. Their choices are informed by political values, virtues, and ethics. They differ from economic consumers who are just looking for a good buy, that is, a satisfactory relationship between material quality and economic costs. Political consumers also tend to differ from lifestyle consumers who shop for products with the sole aim of helping to define and enhance their self-identity. (Micheletti, 2003, p. x prefácio)

Antes que emergisse um movimento consumerista na acepção contemporânea do termo foi preciso que o consumo se autonomizasse como esfera social dotada de dinâmicas sociais, ética e regulamentação jurídica próprias, assim como que o consumidor/a emergisse como uma dimensão do sujeito moderno e do exercício de sua cidadania. As lutas de consumidores não são uma novidade de nosso tempo. Como mostrou muito bem o pesquisador Fábio Mariano Borges (2017)² em sua tese de doutoramento, essas lutas são históricas. É possível alinhar uma história da emergência do termo consumidor e do sentido atualmente conferido a ele, assim como dos costumes, acontecimentos, regulamentos, códigos, enfim, das transformações relativas ao consumo que tiveram lugar neste ou naquele momento, neste ou naquele país. Sobre isso, podemos contar com bibliografia especializada, tanto no campo jurídico, como em outros campos das ciências sociais, como a História, a Sociologia, a Antropologia.

O chamado consumo político (Micheletti, 2003; Portilho, 2005) ressalta a dimensão pública do que antes poderia ser percebido como decisão ou prática de caráter inteiramente privado – o que e como consumir? Mais que escolha individual ou restrita a avaliações sobre o objeto a ser consumido, a resposta a essa questão pode passar por ponderações ético-morais, étnico-raciais, nacionalistas (ou antinacionalistas), regionalistas, ambientalistas, enfim, por uma miríade de pautas significativas para os consumidores enquanto cidadãos. Na chamada sociedade de consumo, este passou a ser percebido como campo de exercício da cidadania, logo, da regulação dos direitos e deveres dos consumidores-cidadãos (Canclini, 1996; Portilho, 2005) frente ao mercado, e vice-versa.

Como resposta a essa tendência, as empresas (Domingues, 2018) vêm, cada vez mais, se preocupando em apresentar publicamente uma imagem, senão engajada, pelo menos interessada em não colidir com pautas progressistas, sobretudo no que diz respeito à sustentabilidade e inclusão de minorias sociais nos universos da produção e consumo. Quanto

a este último, tal preocupação se manifesta, por exemplo, no atendimento, ainda que parcial, de demandas por representatividade nos materiais publicitários, nos modos de acesso e na produção de bens e serviços que contemplem necessidades até então não atendidas. Um exemplo disso são as famosas “meias cor da pele” – cor da pele de quem, indagam ativistas antirracistas, assim como linhas de maquiagem com tons inadequados para peles escuras/pretas. Esse tipo de limitação dos produtos e serviços, normalizada até alguns anos atrás, hoje suscita protestos diretamente nos perfis e canais das marcas, exigindo delas que revejam suas políticas de produção, classificação de produtos e repertório discursivo empregado nas suas apresentações e representações públicas.

Com a intensificação das interações dialógicas entre consumidores e empresas por meio das plataformas participativas e mídias sociais, como Twitter, Facebook e Instagram, as empresas ficaram muito mais expostas a cobranças, avaliações e embaraços morais perante os consumidores (Domingues; Miranda, 2018, p. 20). Se mal geridas por parte de seus gestores nesses ambientes on-line, essas interações podem tornar-se o estopim de graves crises de imagem para a marca, tornando-a alvo de manifestações que irão, desde protestos individuais indignados (Castells, 2013), até a ações coletivamente articuladas de denúncia e boicotes a seus produtos e serviços (Borges, 2017). Em um meio como o digital, no qual a atenção do público é disputada simultaneamente por tantos agentes, inclusive empresas/marcas concorrentes, e a imagem das marcas é capital fundamental para a manutenção de sua identidade distintiva no mercado, o investimento em marketing digital por parte das empresas evidencia a preocupação com a preservação de sua credibilidade junto a esse público e a gestão eficiente das crises. O consumo, como prática social (Douglas; Isherwood, 2006), está intrinsecamente embebido de (e em) outras dimensões da vida em sociedade, como os valores, as moralidades, as pautas políticas.

Um dado interessante, ainda, é como desde o início dessas lutas de consumidores o grande inimigo consiste na fraude, implementada ora no momento da venda, ora pelos industriais durante o processo de produção do bem (Borges, 2017, p. 50-53). A adulteração da balança que pesava o produto a ser vendido é um exemplo do primeiro; utilização de matéria-prima inapropriada ou contaminada, em desacordo com os padrões aceitáveis na época, é um exemplo do segundo. Hoje, a luta contra a desinformação também é uma luta contra operações fraudulentas. O sociólogo Sergio Amadeu da Silveira (2020) alerta que a circulação de notícias inverídicas (literalmente, *fake news*) não ocorre de modo casual, graças a uma ou outra peça publicada e disseminada inadvertidamente no grupo on-line que reúne nossos amigos. Trata-se de produção contínua e intencional, planejada e onerosa, por parte de uma “indústria” de fabricação de informações total ou parcialmente falsas, colocadas em circulação regularmente e em larga escala. Para isso, necessita-se de recursos, como

agentes humanos e equipamentos. Seus propósitos podem ser os mais variados, como criar instabilidade política, difamar e desacreditar uma figura pública, criar cortina de fumaça – um tipo de distração da audiência – para desviar a atenção de outro assunto, dentre outros.

Marinoni e Galassi (2020), na mesma coletânea de artigos onde encontramos o recém-mencionado artigo de Silveira, apontaram para a importância de compreendermos bem a amplitude do fenômeno da desinformação, do qual as *fake news*, ou notícias falsas, são apenas um fenômeno particular dentre outros. Desinformação, segundo os autores, refere-se a qualquer procedimento que contribua para truncar uma informação verídica, como sua transmissão incompleta ou com inserção de adulterações e imprecisões intencionais, de modo a confundir o público. Outro modo de desinformar deliberadamente é publicar versões contraditórias do mesmo fato sem deixar claras suas fontes ou fundamentações. Informar pela metade, misturar fatos verídicos e inverídicos, impedir a circulação da informação, todos esses são modos de gerar desinformação no público.

A desinformação como fenômeno social não é algo novo (Marinoni; Galassi, 2020, p. 30), assim como sua utilização para fins políticos, emprego conhecido por historiadores e outros especialistas que se dedicaram ao estudo de guerras e outros conflitos, nos quais a imprensa nunca deixou de estar presente como agente ativo, com relativa autonomia ou como braço letrado de uma das partes em confronto. Não é de hoje que se questiona o mito da imparcialidade jornalística e a ilusória *objetividade dos fatos*, uma vez reconhecidos a relatividade de cada ponto de vista e os jogos de poder e interesse econômico existentes em qualquer meio empresarial. Não há lugar para romantismo em um mundo povoado por corporações de mídias, o que, aliás, antecede o advento da internet comercial. Além dos meios de comunicação massivos e das novas mídias on-line, outras fontes de informação podem ser criadas ou adulteradas com o objetivo de desinformar o público ou certo segmento dele, induzindo-o a acreditar em algo ou a cometer erros estratégicos, enfraquecê-lo, difamá-lo, atemorizá-lo.

Esse tipo de prática assumiu novas proporções a partir da popularização das mídias digitais on-line e da consequente midiaticização do cotidiano em escala global – em que pesem as diferenças locais e nacionais. Termos como disputa de narrativas, guerra de informação e guerra midiática vêm sendo cada vez mais empregados nos próprios contextos midiáticos para indicar o incremento das práticas desinformativas como ferramenta central de poder e contrapoder, sobretudo por parte dos veículos identificados com ideologias de direita e ultradireita, antiprogressistas e contrários aos Direitos Humanos. Esse cenário já está presente na segunda década do século XXI, tendo como marco as eleições presidenciais estadunidenses de 2016 e como antecedente histórico o alegado esvaziamento das grandes narrativas hegemônicas durante o século XX, dando lugar à chamada era da pós-verdade (Kakutani, 2018).

Para compreender a atuação do movimento ativista empreendido pelo SGBR é fundamental ter presente todo esse contexto recém-delineado e ter em conta a relevância assumida na esfera pública brasileira atual dos debates acerca da *cultura do ódio* e da desinformação nos meios digitais on-line – atestada, por exemplo, pela multiplicação de pesquisas e publicações sobre o tema (Barbosa, 2020; Figueira, 2019; Silveira, 2020; Kakutani, 2018), pela convocação de uma Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI), no Congresso Nacional (requerimento RQN 11/2019), popularmente conhecida como “CPI das *fake news*”, em 2019 (Brasil, 2019), e pela intensa mobilização, favorável e contrária, desencadeada pelo Projeto de Lei 2630/2020, conhecido como “PL das *Fake news*”.

Os perfis do SGBR em diferentes redes ou plataformas on-line, como o Instagram, funcionam como ponto de aglutinação de pessoas e organismos sociais interessados no reforço do combate ao discurso de ódio e à desinformação, bem como a seus principais agentes promotores, como se pôde observar nas campanhas de desmonetização dos canais on-line de Olavo de Carvalho, Alan dos Santos e, atualmente, da rádio Jovem Pan. Através da mobilização intensificada a partir das postagens de denúncia e campanhas como a “Desmonetiza...”, o perfil realiza um tipo de ativismo que, em conformidade com o que foi explicado nesta seção, pode ser compreendido como consumerismo. A seguir, veremos algumas das táticas por meio das quais tal ativismo vem sendo implementado no cotidiano, por meio das publicações e interações observáveis na mídia social Instagram.

SLEEPING GIANTS BRASIL E SEU REPERTÓRIO DIGITAL DE AÇÕES NO INSTAGRAM

O objetivo desta seção é caracterizar as estratégias e ações do perfil do SGBR no Instagram no combate aos ambientes digitais disseminadores de desinformação e discurso de ódio. Antes, porém, de iniciar essa descrição e análise, quero explicar como compreendo o perfil SGBR como objeto construído por, e para, esta pesquisa, a partir de uma perspectiva analítica singular. Em artigo de 2021, apresentei a seguinte definição:

trato o perfil *Sleeping Giants* Brasil no Instagram como sujeito sociotécnico (Latour, 2019; Simondon, 1989), que, na sua hibridez humano-digital, performa ações, reações e interações que delineiam para si, naquele contexto, certa identidade singular que já não se pode confundir nem limitar às identidades civis de seus criadores e administradores. O perfil, adquire, de certo modo, vida própria (Freitas, 2021, p. 192).

O que quero dizer é que, para efeito dos objetivos deste momento da pesquisa³ e deste artigo, a performance do perfil é o que importa, pois é a identidade construída e mobilizada por esse agente social híbrido,

naquele ambiente on-line, suas estratégias e ações, seu discurso e efeitos, o que descreverei, analisarei e discutirei aqui. O perfil SGBR é, enquanto tal, um agente sociotécnico dotado de capacidade de ação, identidade e *personalidade* naquele espaço, onde publicamente se manifesta, instaurando em torno de si uma dinâmica social *sui generis* e atraindo, assim, aliados e opositores⁴ para a causa que defende.

Além disso, antes de iniciar a descrição dos procedimentos usuais do SGBR na atuação nas redes sociais on-line, iniciada em 18 de maio de 2020, caracterizarei de modo geral o Instagram, pois me deterei na atuação do SGBR nessa mídia social. Comprado pelo Facebook Inc. em 2012, o Instagram foi criado em 2010 com o objetivo declarado de ser uma rede para compartilhamento de fotografias pessoais. No entanto, como outras mídias (ou redes) sociais, essa finalidade inicial transformou-se, com o passar do tempo, a partir das apropriações sociais singulares realizadas pelos usuários, como também devido às inovações técnicas que vieram a ser implementadas pelo próprio Instagram e pelas tecnologias correlacionadas a seu uso. Duas delas, das mais importantes, senão as principais, a disseminação crescente no Brasil das redes de internet sem fio (*Wi-fi*) e dos dispositivos móveis de telefonia conectáveis por tecnologias 3G (4G, 5G...) e *bluetooth*. A mobilidade dos dispositivos e conectividade sem fio acarretaram implicações tanto para a percepção social do que seria ou não possível fazer com, e a partir das, mídias sociais como ainda levaram a que elas próprias repensassem suas finalidades iniciais.

De repositório de fotografias pessoais privadas, o Instagram passou a veículo para transmissão de ideias, produtos e serviços, sem que abandonasse a ênfase característica e distintiva na visualidade. Diferente do que ocorre no Tiktok⁵, Facebook ou Twitter (agora chamado X), o discurso visual fixo (imagens paradas, isto é, fotografias, ilustrações, cartões de textos) tende, no Instagram, a englobar o discurso verbal, tornando essencial que mesmo os cards de textos sejam visualmente atrativos e obedeçam à gramática da visualidade, tendo em conta princípios de composição, hierarquia visual, inteligibilidade, texturas e combinações de cores, dentre outros princípios. Ou seja, preparar um texto para postar em espaço originalmente pensado para imagens (fotografia, ilustração, gráficos) implica transformar esse texto em uma mensagem visual através da utilização de recursos técnicos digitais como os *cards* (cartões) capazes de preservar o padrão exigido por aquela mídia – no caso, imagens de 1080 X 1080. Os textos escritos, neste espaço, quando não se encontram em cards imagéticos, os quais exigem brevidade, destinam-se ao espaço de menos destaque das legendas ao pé – ou ao lado – das imagens. Estas podem ser mais extensas, porém sua própria condição de legenda evidencia seu caráter de comentário ao principal, à imagem, contenha ela texto verbal ou visual.

Atualmente, essa rede social aceita outros formatos além das imagens fixas, como vídeos curtos gravados, na seção *Reels*, assim como

transmissões de vídeo ao vivo (*streaming* de vídeo). A imagem fixa, acompanhada ou não de legenda, porém, continua a se constituir na espinha dorsal identificatória do perfil de cada usuário. Hoje é possível *fixar* – isto é, manter antes das demais publicações, mesmo que mais recentes, na página do perfil, publicações do *feed* (ou *timeline*)⁶ e alguns dos *stories* que o usuário queira destacar (“Destaques”) dentre aqueles que tenha publicado.⁷

O que pretendemos com essa breve caracterização é situar a especificidade das postagens do SGBR no Instagram, se comparadas às postagens realizadas por ele em outras redes, sobretudo nos *feeds* do Twitter e do Facebook, duas das mais populares entre brasileiros adultos. A preocupação com os princípios da visualidade fizeram com que o SGBR tivesse a preocupação, desde seu início, de definir uma tabela de cores (as cores nacionais: verde, amarelo, azul, branco), uma logo (o punho cerrado, comum ao SG estadunidense, nas cores da bandeira de lá), certo padrão de composição visual do texto no *card*, dentre outros elementos que viriam a se tornar característicos de suas postagens de tal forma que nos torna possível reconhecê-las onde quer que as vejamos republicadas – uma possibilidade sempre presente nas mídias sociais: o transporte das postagens de um segmento da rede para outro ou entre mídias sociais diversas, porém correlacionadas (como publicações capturadas do Twitter e republicadas no Instagram, e vice-versa). Visualmente, uma publicação limitada a 147 caracteres no Twitter era, até poucos anos, tão característica daquela mídia quanto as postagens padronizadas do SGBR, como também os padrões de enunciação das mensagens em cada uma, fossem mensagens de alerta (ou aviso), denúncia, protesto ou agradecimento.

É importante ter presente que a caracterização geral e detalhada que apresentarei a seguir do SGBR no Instagram baseia-se em observação constante e contínua, além da interação com outros usuários assíduos nas postagens do perfil, desde seu início, em 2020, para fins de pesquisa. E, ainda, que a apresentação visual, performance discursiva e estratégias de ação vêm sofrendo, continuamente, transformações no decorrer desse período. Assim, a intensa padronização visual quase inteiramente restrita ao verde-e-amarelo dos primeiros anos do perfil⁸ vem cedendo lugar à crescente diversificação nos formatos adotados nas publicações, com a adoção de composições visuais em cards que trazem prints de notícias de veículos jornalísticos, como G1 e Estadão, relacionadas aos interesses do perfil, e campanhas – como pela aprovação do PL contra *fake news* ou de iniciativa do próprio SGBR como a “Desmonetiza Jovem Pan” – e, ainda, a adoção da cor vermelha em cards cujo objetivo é mobilizar os seguidores do perfil para que cobrem de determinada empresa a retirada de seus anúncios de site/canal propagador de desinformação e ódio, por meio da menção de sua arroba (@) no campo de comentários da postagem. Assim, observamos que o perfil é dinâmico, porém nunca deixa de haver algum tipo de padronização. Isso pode ser explicado não

apenas pela relevância da identidade visual da marca SGBR, mas também como meio de categorização das publicações para tornar mais clara a comunicação com o público.

Durante os dois primeiros anos (2020 e 2021) a postagem padrão do SGBR no Instagram foi assim:

Captura de tela 1. *Sleeping Giants* Brasil no Instagram, padrão antigo de postagem interpelativa ou aviso.



Figura 1. Publicação de 8 de janeiro de 2020, no Instagram. Acesso e captura de tela na mesma data.

Podíamos rolar por muito tempo o feed e tudo que veríamos seria uma esteira composta por cards verde e amarelo, aqui e ali interrompida por alguma postagem visualmente diversa. Aos poucos, foi se tornando mais comuns os prints (capturas de tela) de postagens do próprio SGBR ou de outrem no Twitter (TT) e prints de manchetes de sites de notícias ou composições de cards sobre notícias, sempre relacionadas à denúncia ou combate ao ódio e *fake news*. No entanto, o perfil do SGBR não renunciou às cores nacionais, embora agora acompanhadas do vermelho, e às ações padronizadas de mobilização e campanha que descreverei a seguir.

O novo padrão para a publicação que foi durante os dois primeiros anos do perfil seu tipo de postagem principal e mais característica, que classifiquei em outro artigo (Freitas, 2021, p. 182-185) como *aviso* ou *alerta*, interpelação direta à empresa sobre a presença de seus anúncios em ambientes disseminadores de ódio e desinformação, passou a ter a seguinte apresentação-padrão:

Captura de tela 2. *Sleeping Giants* Brasil no Instagram, padrão recente de postagem interpelativa ou aviso.



Figura 2. Publicação de 25 de agosto de 2023, no Instagram. Acesso e captura de tela na mesma data.

Nesse artigo anterior (Freitas, 2021) também expliquei que as postagens que interpelam as empresas com o uso de vocativos – “Olá @serasa tudo bem?” – para avisá-las sobre a presença de seus anúncios em sites ou canais virulentos apelam para um tom amigável, até jocoso – característica que era mais acentuada nos dois primeiros anos do perfil –, buscando no repertório de temas da empresa os termos a serem utilizados nessa interpelação. A escolha desse tom amigável indicaria a estratégia inicial de evitar, no primeiro momento, a responsabilização da empresa. Isso concorreria ainda para manter claro quem é o real antagonista a ser enfrentado: não o anunciante, mas o responsável pelo canal ou site, situado numa mídia social ou plataforma, produtor e disseminador de discursos de ódio e desinformação.

Esse tom, todavia, mudará caso a empresa avisada não providencie a retirada do anúncio após este primeiro aviso, ao qual se seguirão, se necessário, outros. As postagens relativas à empresa passarão da categoria *avisos* à categoria *denúncia* e o tom jocoso, neste ponto, terá ficado no passado. O tom agora será acusatório, apontando para a omissão e até conivência da empresa, por não haver retirado os anúncios do ambiente virulento e desinformativo após haver sido alertada. Essa mudança será acompanhada pela intensificação na mobilização dos seguidores do perfil com a finalidade de que procurem diretamente os canais de comunicação da empresa para criticá-la e exigir dela o posicionamento público e ação esperados. A estrutura e funcionamento das mídias sociais tornam possível a qualquer dos seus usuários cadastrados, clientes ou não da referida empresa, endereçar a ela, nas publicações no seu perfil/página institucional ou por meio de canais de mensagens instantâneas

privadas – como o Direct do Instagram, o Messenger do Facebook ou o WhatsApp –, seus protestos, reclamações e cobranças.

Se a solicitação é atendida, vemos o movimento oposto ocorrer: a resposta da positiva da empresa é publicada no perfil do SGBR e tal publicação concorrerá para reforçar sua mensagem e objetivos principais, o combate ao ódio e desinformação, bem como para arregimentar, na figura da empresa, mais uma aliada que corrobora esses objetivos e a eficácia das ações interpelativas (os avisos, as cobranças). Para a empresa, tal associação com o SGBR pode ser aproveitada para o fortalecimento de sua identidade de marca e posição dentro do mercado, reforçando sua aproximação com consumidores comprometidos com os valores defendidos no perfil. Isso, todavia, não elimina para ela, é claro, o risco de atritos e ruídos na comunicação com outros segmentos sociais de consumidores.

Os seguidores do perfil SGBR aderem, parcial ou integralmente, com maior ou menor intensidade emocional e afinidade ideológica, às pautas por ele defendidas. Seu repertório de ações inclui o reforço dos avisos e denúncias por meio da marcação do @ da empresa em comentários sobre a postagem do perfil, o compartilhamento (republicação) dessa postagem em seus próprios perfis na mesma e em outras mídias sociais, bem como em outros espaços de que disponham on-line, como grupos no WhatsApp, um *blog* ou *newsletter*. Podem ainda, como mencionamos acima, enviar mensagens diretas nos canais privados das empresas e nos espaços públicos de seus perfis, assim como enviar denúncias de notícias falsas para o WhatsApp do próprio SGBR, disponibilizado para tal finalidade, ou contribuir para sua manutenção financeira por meio do Clube de Gigantes, clube de assinatura mensal e coleta de doações eventuais cuja finalidade é patrocinar o trabalho desenvolvido pelo SGBR nos ambientes on-line.

Mas os adeptos das causas defendidas pelo perfil SGBR não são os únicos que o seguem. Podemos encontrar também nos campos de comentários às postagens inúmeras respostas hostis ao perfil, que desfiavam ali as mais diversas acusações a ele, como de serem antidemocráticos, defenderem censura à livre expressão dos sites e canais etc. Essas acusações renderiam outra análise, que não cabe nos objetivos deste artigo, porém é interessante que seja feito seu registro. Nem tudo é unanimidade e nem toda adesão é irrestrita ou apresenta o mesmo grau de comprometimento. Pode-se seguir um perfil pelos mais variados motivos, não necessariamente porque se concorda por ele. Monitorá-lo, vigiá-lo e antagonizá-lo diretamente podem ser algumas dessas razões.

“O envolvimento emocional dos seguidores com a campanha é, sem dúvida, um elemento fundamental para a repercussão alcançada por ela, e para sua eficácia, pois é por meio dessas ações e reações que se configura a *pressão* sobre as empresas” (Freitas, 2021, p. 191). Meu objetivo, quando ressaltar as ações e emoções dos seguidores do perfil,

foi destacar a dimensão performativa das trocas verbo-visuais dispostas nos campos de comentários disparados pelas publicações do perfil, sejam esses comentários de apoiadores ou antagonistas do SGBR, pois se trata de ações capazes de acarretarem efeitos reais e relacionais naquele ambiente e para além dele.

Os comentários hostis às causas defendidas e ao movimento SGBR, por exemplo, raramente ficam sem resposta por parte de seus adeptos, o que dá lugar a debates, bate-bocas, trocas de insultos que, muitas vezes, extrapolam o feed do SGBR, alcançando as páginas dos interlocutores envolvidos no debate, indivíduos, empresas, pessoas públicas. Além disso, podem extrapolar a mídia social de origem, no caso o Instagram, e alcançar outras mídias e redes, digitais ou massivas. Assim, em termos metodológicos, quando nos voltamos ao estudo desse tipo de publicação on-line em ambiente interativo e contínuo (fluxo), precisamos atentar para os *acontecimentos* vividos ali e seus efeitos e desdobramentos posteriores, sem reduzir nossa compreensão do perfil, mídia social, canal ou site a mero depósito de conteúdos estáticos.

SHAMING DO BEM? A LUCRATIVIDADE DO CONTEÚDO VIRULENTO COMO ESCÂNDALO

O conjunto de ações implementadas pelo SGBR no Instagram, como também no Twitter, por meio de recursos próprios do meio digital como a marcação dos arrobas (@) dos perfis das empresas/pessoas públicas e indexação dos conteúdos publicados através de hashtags (#) que os aglutinam, tem se mostrado eficaz para a consecução dos objetivos declarados pelo perfil. Qual sejam, a desmonetização dos sites e canais fomentadores de desinformação e discursos odiosos nos meios digitais, o que tenho também chamado conteúdos virulentos. Periodicamente, o perfil publica breves relatórios de prestação de contas do valor total estimado em desmonetização alcançado até o presente pelas campanhas ou por uma campanha em particular. Esses resultados podem ser acompanhados nos perfis do SGBR nas mídias sociais ou no site do Clube de Gigantes. Encontra-se em curso neste momento – agosto de 2023 – a campanha Desmonetiza Jovem Pan, referente à rádio de mesmo nome, apontada como uma das principais agentes difusoras de notícias falsas durante a gestão do Presidente Jair Bolsonaro (2019 a 2022).

É preciso que voltemos um instante aqui ao tema da publicidade programada. O *Ad Sense*, da empresa Google, é, dentre os serviços desse tipo, o mais bem sucedido, sendo apontado como principal responsável pela alta lucratividade dessa empresa (Braun; Eklund, 2019; Bezerra; Borges, 2021; Martins, 2020, p. 14). O que está sendo oferecido pela Google à empresa anunciante através desse serviço é um valor chamado audiência qualificada. O que a qualifica, teoricamente, é o conhecimento ímpar que se acredita de posse do Google, como de outras mídias sociais

e plataformas similares, acerca dos usuários da internet, com base no rastreamento, monitoramento e tratamento de seus dados (Big Data). Esse cenário vem recebendo diferentes denominações por parte dos pesquisadores, como capitalismo de vigilância (Zuboff, 2018) e capitalismo dadocêntrico (Morozov, 2018, p. 11).

Bezerra e Borges (2021, p. 184) explicam de forma resumida e bastante clara o funcionamento da publicidade programada:

na prática os espaços são negociados automaticamente por um leilão online que ocorre a cada vez que uma página da internet é carregada. Em troca da alocação de anúncios, as plataformas cobram uma comissão aos anunciantes por essa corretagem que é realizada por seus braços publicitários (chamados de *adtechs*). Os anunciantes dão lances às *adtechs* pela atenção dos usuários, visando a atender a expectativas de compra desses consumidores, com base no conhecimento que as plataformas possuem sobre cada usuário da internet, a partir da vigilância que executam sobre seus dados pessoais.

Com a quantidade de informações qualitativas, detalhadas e frequentemente geolocalizadas produzidas pelos usuários das plataformas de mídias sociais (ou redes sociais, como Instagram, Facebook, Twitter, Tiktok) sobre sua vida cotidiana, relacionamentos, compromissos, preferências, afetos, emoções e ideologias, as redes tornaram-se gestoras de um tesouro de dados a ser minerado e capitalizado. É o chamado *Big Data*, enorme volume de informações coletadas e armazenadas pelas *Big Tech* para utilização comercial (e política)⁹. A partir do seu tratamento, empresas como Google e Facebook buscam elementos que fundamentem de modo eficaz o microdirecionamento de publicidade e das operações de vendas das empresas que contratam seus serviços de publicidade automática.

O universo do consumo é cada vez mais segmentado, com distinções etárias, de gênero, étnicas, sexuais, de classe, regionais, profissionais, cada vez mais finas e nuançadas, enfim, classificações que ultrapassam em muito as considerações apenas econômicas. A produção massificada do auge da sociedade industrial não desapareceu, mas convive hoje com a promessa de singularização individual por meio do consumo segmentado e de nicho, através do qual se elevaria o próprio capital simbólico propiciador de reforço identitário e do pertencimento social. Afinal, os códigos que orientam as práticas de consumo também são, inevitavelmente, parte da cultura e podem ser vistos como ferramentas comunicativas para compartilhamento de ideias e valores. Nesse sentido, a promessa do *Ad Sense* e serviços similares é vender para as empresas anunciantes audiência qualificada, ou seja, apropriada, de acordo com o perfil identificado, para determinado produto ou serviço.

O alcance e implicações da economia de dados característica do capitalismo de vigilância (Zuboff, 2018) acarreta consequências danosas

e perigosas para os usuários das mídias e plataformas digitais, como a violação de sua privacidade e seletividade das informações disponibilizadas para visualização no seu próprio *feed*, a partir de critérios formulados pela programação algorítmica. Em decorrência disso, vem ocorrendo denúncias de abusos e manipulações por parte das corporações de tecnologia e mídias, dos quais o exemplo mais visível ocorreu durante as campanhas eleitorais de 2016 nos Estados Unidos e de 2018 no Brasil. No entanto, intelectuais, como Jaron Lanier (2018), vêm denunciando o caráter intrínseco da manipulação algorítmica ao modelo de negócios de empresas como Google e Meta.

Os resultados obtidos por meio de um buscador – o mais popular no Brasil também é da Google – também surgem enviesados pela programação algorítmica, acarretando resultados deformados por preconceitos de classe, estéticos, raciais, dentre outros vieses. Eles estão embutidos nas linguagens empregadas nos *softwares* e refletem desigualdades sociais e valores vigentes na sociedade na qual elas foram criadas. A ciência, inclusive a de dados, não se produz no vácuo histórico e social, antes pelo contrário, ela é sempre criatura do seu tempo e do seu lugar no mundo. Até recentemente, mistificados pela crença na objetividade dos números e das operações binárias (essenciais à comunicação na interface software/hardware), pouco se discutia sobre a possibilidade de que a linguagem de código, como qualquer linguagem, pudesse operar como cavalo de troia para transporte de valores, ideologias e noções do senso comum. A objetividade matemática com que se travestiam as operações computacionais terminou por mascarar o trabalho humano investido por trás do aparato técnico.

Bezerra e Borges (2021, p. 186) sugerem a distinção entre valor de audiência e valor de conteúdo e a incapacidade dos anúncios automáticos de apreendê-la em sua operação: “por não serem capazes de distinguir adequadamente o valor do conteúdo do valor da audiência, as *adtechs* permitem que marcas sejam associadas a conteúdos que conflitam diretamente com o esforço produzido pelos planos de marketing das empresas”. Se a publicidade programada não dispõe de meios para parear os anúncios de determinada marca com um site cujo conteúdo tenha afinidade com sua identidade no mercado, distribuindo-os de modo aleatório e acarretando danos à imagem da marca; e se, apesar disso, as empresas ainda consideram vantajoso recorrer a ela, isso, de certo modo, significa que o conteúdo perdeu valor frente à ênfase na audiência. A disparidade e até contrariedade radical entre as mensagens do canal ou site misógino e a marca que vende imagem feminista parece importar menos do que a crença de que a audiência do canal onde tenha sido veiculado o anúncio seja o *target* almejado para seu produto ou serviço.

E aqui voltamos a nosso interesse principal, o ativismo do SGBR: como sugerem com sagacidade Bezerra e Borges (2021, p. 188), é no intervalo entre a apresentação ideal de si (regras de conduta contrárias a

violações de direitos, nas mídias sociais e plataformas; adesão a pautas como sustentabilidade e Direitos Humanos, por parte das empresas anunciantes) e o vexame produzido pelo flagrante da contradição representada pelo patrocínio de conteúdos virulentos por quem se diz em desacordo com eles, que o SGBR encontra espaço para intervenção, ao transformar a contradição em escândalo, esse artefato da moralidade tão propício para mobilizações populares. Em caso de omissão e recalcitrância da empresa anunciante, manifestas na ausência de resposta ao SGBR e/ou manutenção dos anúncios no site virulento, o escândalo terá fermentado o protesto político a seguir, com ações organizadas, como boicote a marcas associadas àquela empresa.

O potencial viral – para se multiplicar e escalar rapidamente nas mídias sociais – de uma publicação virulenta tende a ser maior do que o de uma publicação racional e ponderada. Essa é uma das explicações correntes para o sucesso das *fake news*: elas não são bem sucedidas apesar dos conteúdos inverossímeis ou grotescos, mas exatamente por causa deles. Assim também podemos supor, com Bezerra e Borges (2021, p. 184), que é o sucesso dos canais virulentos, e sua grande audiência, o que os torna atrativos para os *adtechs*. “Por seu caráter incendiário, esses conteúdos [*fake news*] tendem a chamar mais a atenção do público na internet, configurando-se como pontos atrativos na *web* para a publicidade programática.”

Se, de certo modo, esse sucesso tem relação com a arquitetura das redes sociais e seu funcionamento básico, conforme sugere Lanier (2018), nem por isso o apelo ao sensacionalismo na mídia para ampliar a audiência e intensificar sua adesão é fato historicamente novo. As mídias de radiodifusão, como jornais, rádio e televisão, sempre exploraram intensamente esse tipo de conteúdo, fabricando escândalos em torno de pessoas públicas, como artistas e políticos. Como é de conhecimento comum, quanto maior a audiência de um show, mais caro é o anúncio publicitário associado a ele. O que trouxeram de novo as redes sociais foi a possibilidade do *micro-targeting*, tornando possível que se atinja este, e apenas este, segmento de usuários – e até um indivíduo, dependendo do âmbito em que se opere – naquele exato ponto em que dói e faz gritar, para compensá-lo em seguida com algum conteúdo prazeroso ou escapista, como um belo par de sapatos ou a promessa de passagens aéreas baratas para o próximo feriadão.

Portanto, devemos ter cuidado com as suposições que fazemos sobre a inocência das empresas na adoção da publicidade programada. A ocorrência do anúncio neste ou naquele site virulento pode estar fora do seu controle, mas o modelo de negócios das plataformas e das mídias sociais é hoje bastante conhecido e discutido, inclusive pelos profissionais do marketing. Os riscos inerentes ao uso da publicidade automatizada oferecida por eles são assumidos por quem contrata esse serviço. Assim, faz sentido, especialmente em casos de contradição com a imagem

veiculada pela empresa anunciante, que a denúncia do SGBR lance mão do *shaming* (envergonhar por meio da exposição)¹⁰ para pressioná-la à retirada dos anúncios.

Sem dúvida, é aqui, no ponto para o qual convergem consumidor (da empresa anunciante) e audiência (do site virulento), que o *crowdsourcing* – trabalho colaborativo – promovido pelo SGBR, ao aglutinar em torno de si uma *comunidade* cada vez mais consciente das implicações danosas dos conteúdos virulentos e desinformativos, mobilizada em seu combate por meio de ações diárias, encontra a singularidade, eficácia e limitações do seu ativismo. A própria mobilização coletiva alcançada nos perfis desde seu início em 2020, no Instagram e no Twitter, resulta, por si só, da eficiência de suas táticas e estratégias globais de ação – que replica no Brasil o modelo do país onde se originou, os Estados Unidos, resguardando-se algumas especificidades. Todavia, o oposto também é verdadeiro: foi a rápida adesão dos usuários das mídias sociais Twitter e Instagram que assegurou o crescimento dos perfis e lhes deu fôlego para os enfrentamentos diários dos ataques e questionamentos jurídicos enfrentados por eles (Audi; Martins, 2020; Bezerra; Borges, 2021).

Uma das diferenças cruciais entre o movimento brasileiro e o estadunidense é o fato deste último haver confrontado as *Big Techs*, clamando por sua responsabilização pela veiculação dos conteúdos desinformativos e de ódio. Elas vêm se tornando, nos Estados Unidos – ver, por exemplo, a campanha *Stop Hate for Profit* (Freitas, 2021)¹¹ –, o alvo principal das campanhas contra a indústria da desinformação e do ódio. O objetivo é mostrar como, sob esse fenômeno aparentemente espontâneo, se encontra a enorme lucratividade extraída pelas *Big Techs* (Silveira, 2020; Marinoni; Galassi, 2020; Bezerra; Borges, 2021, p. 181) do sensacionalismo, das notícias fabricadas, do linchamento moral de pessoas públicas e manipulação emocional do público em geral. Longe de se constituir em anomalia, esse fomento da virulência on-line é inerente ao seu modelo de negócios (LANIER, 2018), ou seja, é resultado de escolhas orientadas pela busca do lucro, sem qualquer preocupação ética e, como ocorre no Brasil e outros países, sem freios jurídicos eficazes para lhe impor limites razoáveis.

Apesar de estar de acordo com os colegas Arthur Bezerra e Juliano Borges (2021) no que diz respeito às limitações do ativismo praticado pelo *Sleeping Giants* no Brasil, pelo fato de não chegar a colocar em xeque o próprio modelo da economia algorítmica implantado pelas *Big Techs*, meu objetivo aqui é antes o de analisar tal atuação como parte de um movimento mais amplo de politização do consumo e dos consumidores que agora se atualiza nas mídias e plataformas digitais, adquirindo novas configurações e potencialidades. Quem diria, anos atrás, quando surgiu o Instagram, que ele se prestaria em tão poucos anos a vitrine digital e tela de transmissão em tempo real (*streaming* de *lives*) para campanhas de boicote e denúncias? A internet e os ambientes digitais, como todo

fenômeno social e artefato cultural, têm uma (ou várias) história(s). É fundamental estar atento à tendência comum no mundo contemporâneo à naturalização da tecnologia, devida em parte ao seu caráter normativo, isto é, ao modo como se impõe a nós como necessidade institucionalizada e cotidianizada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, apresentamos o movimento consumerista como contexto relevante para a compreensão da emergência e relativo sucesso do ativismo digital do *Sleeping Giants* no Brasil na plataforma Instagram. Ressaltei ainda especificidades desta plataforma e outras similares, características do capitalismo de dados do século XXI, para fazer sentido das transformações apresentadas pelo ativismo consumerista nesses ambientes. Um terceiro ponto importante foi a discussão acerca da associação entre moralização e politização na estratégia adotada pelo perfil SGBR para orientar suas ações cotidianas e recrutar adesões e apoios para sua causa.

A desinformação e a disseminação de ataques de ódio a minorias, bem como formas de assédio moral, bullying e exposição pessoal não consentida, tornaram-se objetos de estudos e debates em diferentes áreas de pesquisa. Também na esfera política, jurídica e midiática, mobiliza cada vez maior número de agentes e instituições sociais.

As formas de mobilização e intervenção social, as petições digitais, as manifestações via aglutinação de tópicos de interesse e grupos sociais por meio de *hashtags*, que geram visibilidade e relevância algorítmica para determinado assunto; a interpelação direta de interlocutores através de citação de seu nome de usuário (precedido de arroba); a exposição dos erros ou crimes cometidos por figuras públicas; o bombardeio de mensagens instantâneas de protesto, denúncia ou reclamação para e-mails e outros canais de comunicação privada; a utilização de imagens significativas nos avatares ou nas próprias publicações, como é comum no Instagram, no perfil do próprio *Sleeping Giants*, todas essas são formas de ação política que compõem *repertórios digitais* singulares, os quais, por sua vez, não excluem nem necessariamente enfraquecem formas de manifestação política tradicionais.

As estratégias e táticas políticas do SGBR no Instagram valem-se dos elementos desse repertório, e mais ainda das funcionalidades e serviços particulares ao Instagram, como quando se apropriam das potencialidades da linguagem imagética, em que pesem possíveis limitações dessas apropriações. Observar sua atuação nas plataformas digitais nos permite articular uma série complexa de problemas trazidos ou fomentados por elas às transformações sociais correntes no campo do consumo e da política, convergindo no chamado consumo político, ou consumerismo.

A despeito de suas limitações, o ativismo do SGBR no Instagram (e no Twitter) vem deixando um rastro de desmonetização de sites e canais

disseminadores de conteúdos virulentos, alguns dos quais, em decorrência disso, encerraram suas atividades. Seu sucesso nessa empreitada pode ser percebido pelas reações de revolta geradas em seus antagonistas, que denunciam os ativistas como censores, procurando formas de desacreditá-los e mesmo indiciá-los judicialmente.

Quando decidiram quebrar o anonimato, os jovens estudantes, então com 22 anos, Leonardo de Carvalho e Mayara Stelle foram recebidos com escárnio e acusações de serem peões de organismos internacionais ou algo ainda mais sinistro. No entanto, o apoio aos perfis do SGBR no Instagram e no Twitter não esmoreceu. Vem se fortalecendo com o passar do tempo, com iniciativas suplementares como o canal de WhatsApp para denúncias e o Clube de Gigantes.

É indubitável que esse movimento vem repercutindo na esfera pública digital e além dela, contribuindo para a conscientização acerca de suas pautas. A própria tramitação de um projeto de lei (PL) para regulamentação das empresas de tecnologia e responsabilização das plataformas pelos conteúdos veiculados nelas pode ser apontada como resultado do ativismo digital do SGBR em associação com outros movimentos ativistas. Mas esse ativismo atual, como vimos, têm uma história, não apenas nos processos que foram conduzindo à politização crescente do consumo e dos consumidores, como parte do exercício de sua cidadania, mas ainda como parte de outras agendas políticas, simultâneas e complementares, em discussão neste momento, no Brasil e no mundo.

O combate à disseminação de conteúdos virulentos lucrativos para as grandes corporações que controlam as mídias e plataformas digitais é intrinsecamente uma luta pelos Direitos Humanos, a começar pelo direito à informação e autoexpressão, assim como o direito de ter respeitada sua autodefinição identitária em espaços públicos e privados. Os ambientes digitais são hoje, inegavelmente, parte da esfera pública na qual se disputam narrativas e se movimentam as peças do jogo político. Não devemos, portanto, subestimar a importância desses movimentos. Mesmo suas limitações e falhas podem nos ensinar algo capaz de nos fazer avançar.

REFERÊNCIAS

AUDI, Amanda; MARTINS, Rafael Moro. Com argumentação psicodélica, polícia federal investigou *Sleeping Giants* Brasil: Delegado do Paraná tentou expor nomes por trás do perfil que está quebrando a extrema direita na internet. **The Intercept Brasil**, 18 de agosto de 2020. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2020/08/18/policia-federal-investigou-sleeping-giants-brasil/>. Acesso em: 23 ago. 2023.

BARBOSA, Mariana (Org.). **Pós-verdade e fake news**: reflexões sobre a guerra de narrativas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.

BEZERRA, Arthur Coelho; BORGES, Juliano. *Sleeping Giants*: a ofensiva moral dos gigantes adormecidos contra o novo regime

de desinformação. **Eptic**. vol. 23, n. 1, p. 179-195. jan./abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/epctic/article/view/15348>. Acesso em: 04 ago. 2023.

BEZERRA, Arthur Coelho. Vigilância e cultura algorítmica no novo regime de mediação da informação. **Perspectivas em Ciência da Informação** (online), v. 22, n. 4, p. 68-81, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pci/a/zxgymJJ9DrB6xCKWtRfNHwq/>. Acesso em: 04 ago. 2023.

BORGES, Fábio Mariano. **Consumerismo e consumidores indignados**: netativismo contra as marcas nas redes sociais. 2017. 154fls. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/20658>. Acesso em: 23 ago. 2023.

BRASIL. Congresso Nacional. **Requerimento de abertura**, RQN 11/2019. Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI)-*Fake news*. 2019. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/137594>. Acesso em: 30 ago. 2023.

BRAUN, Joshua A.; EKLUND, Jessica L. *Fake news*, real money: ad tech platforms, profit-driven hoaxes, and the business of journalism. **Digital Journalism**, v. 7, n. 1, p. 1-21, 2019. Disponível em: https://scholarworks.umass.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=journalism_faculty_pubs. Acesso em: 29 jul. 2023.

BRUNO, Fernanda. **Máquinas de ver, modos de ser**: vigilância, tecnologia e subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2013.

CANCLINI, Nestor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**: movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens**: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

DOMINGUES, Izabela; MIRANDA, Ana Paula de. **Consumo de ativismo**. Barueri: Estação das Letras e das Cores, 2020.

FIGUEIRA, João; SANTOS, Sílvio (Org.). **As fakes news e a nova ordem (des)informativa na era da pós-verdade**. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 2019.

FREITAS, Eliane Tânia. Linchamentos virtuais: ensaio sobre o desentendimento humano na internet. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 42, p. 140-163, 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41893>. Acesso em: 2 jun. 2019.

FREITAS, Eliane Tânia. *Sleeping Giants* Brasil contra o ódio e as *fake news*: um ativismo consumerista no Instagram. In: BARBOSA, Livia;

PORTILHO, Fátima; GALINDO, Flávia; BORGES, Sílvia. (Org.). **Encontros e caminhos dos estudos do consumo no Brasil**. Rio de Janeiro: ESPM/E-Papers, 2021.

JAMMI, N. As plataformas se veem como um tipo de serviço público neutro, como um veículo para a liberdade de expressão, o que não são. **Escritos**, 11 nov. 2020. Disponível em: <http://escritos.ibict.br/plataformas-se-ve193em-como-um-tipo-de-servico-publico-neutro-como-um-veiculo-para-liberdade-de-expressao-o-que-nao-sao/>. Acesso em: 30 ago. 2023.

KAKUTANI, Michiko. **A morte da verdade**: notas sobre a mentira na era Trump. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2018.

LANIER, Jaron. **Dez argumentos para você deletar agora suas redes sociais**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência**: uma antropologia dos modernos. Petrópolis: Vozes, 2019.

MARINONI, Bruno; GALASSI, Vanessa. Aspectos da desinformação, capitalismo e crises. In: Martins, Helena (Org.). **Desinformação**: crise política e saídas democráticas para as *fake news*. São Paulo: Veneta, 2020.

MARTINS, Helena. Muito além das *fake news*: o problema da desinformação em meio à crise social. In: Martins, Helena (Org.). **Desinformação**: crise política e saídas democráticas para as *fake news*. São Paulo: Veneta, 2020.

MICHELETTI, Michele. **Political virtue and shopping**: individuals, consumerism, and collective action. Nova York: Palgrave MacMillan, 2003.

MOROZOV, E. **Big Tech**: a ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu, 2018.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. São Paulo: Editora Cortez, 2005.

QUEIMALIÑOS, Rebeca. O homem que arruinou a extrema direita nos EUA. **El País**, Espanha, 17 maio 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/icon/2020-05-17/o-homem-que-arruinou-a-extrema-direita-nos-eua.html>. Acesso em: 17 jan. 2021.

SACCHITIELLO, Bárbara. Os passos do *Sleeping Giants* Brasil em 2021. Meio e Mensagem, 15 dez. 2020. Disponível em: <https://www.meioemensagem.com.br/home/midia/2020/12/15/os-passos-do-sleeping-giants-brasil-em-2021.html>. Acesso em: 30 ago. 2023.

SILVEIRA, Sergio Amadeu da. A desinformação é uma indústria. In: MARTINS, Helena (Org.). **Desinformação**: crise política e saídas democráticas para as *fake news*. São Paulo: Veneta, 2020.

SIMONDON, Gilbert. **Du mode d'existence des objets techniques**. Paris: Aubier-Montaigne, 1989.

SLEEPING GIANTS BRASIL, Rede Social Instagram. 2020. Disponível (online) em: https://www.instagram.com/slpng_giants_pt/. Acesso em: 20 ago. 2023.

TASCHNER, Gisela. **Cultura, consumo e cidadania**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração – EDUSC, 2009.

ZUBOFF, S. Big Other: capitalismo de vigilância e perspectivas para uma civilização da informação. *In*: BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas. (Org.). **Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem**. São Paulo: Boitempo, 2018.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 14/11/2023

Eliane Tânia Freitas

etmart@gmail.com

Bacharel em Ciências Sociais, pela UERJ, mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, UFRJ, doutora em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ. Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1960-1610>

NOTAS

- ¹ Uso a expressão corrente discurso de ódio para abranger formas diversas de aversão e violência contra minorias, como racismo, misoginia, transfobia, gordofobia, xenofobia etc. Tratei conceitualmente tal noção em artigo de 2017, publicado na revista *Antropolítica*. Discurso, como explicarei a seguir neste artigo, inclui mais que linguagem verbal. Não me aprofundarei neste assunto por não ser o objetivo deste artigo.
- ² Ver também Portilho (2005), especialmente capítulo 5, e Taschner (2009).
- ³ Refiro às pesquisas em andamento “Politizando o consumo e consumindo a política nas mídias sociais” (2021) e “Cultura do ódio e desinformação: uma investigação sobre formas de assédio e conflitos sociais em ambientes on-line” (2023), ambas realizadas no âmbito do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Nessas pesquisas, conto atualmente com a colaboração do antropólogo Lucas Paulino Marinho, que vem desenvolvendo na pós-graduação pesquisas sobre consumo e discurso de ódio em *games* digitais.
- ⁴ Devido ao recorte e enfoque escolhido para este artigo, não abordaremos nele o ponto de vista dos opositores do SGBR, pois isso conduziria a outros debates, dos quais não nos propomos dar conta neste trabalho. As controvérsias em torno da atuação do perfil SGBR, todavia, são muitas

e encontram-se em análise no âmbito das pesquisas, para publicação em outro momento.

- ⁵ No caso do Tiktok também há hegemonia de imagens, porém parecem prevalecer os vídeos curtos. É a alta proliferação e circulação destes que têm feito a fama dessa rede social e sua distintividade frente a outras redes sociais on-line.
- ⁶ Um *feed* é uma forma contínua, não necessariamente cronológica, de apresentação de um fluxo de informações, sob aparência padronizada. O *feed* do Instagram atualmente, até por tornar possível a fixação de publicações (também chamadas postagens, derivado do inglês *post*), não se constitui mais *stricto sensu* em uma *timeline*, como costumava ser chamado, pois a ordem de apresentação das publicações não necessariamente indicam uma linha do tempo linear. Postagens mais antigas podem ser mantidas em destaque acima (antes) de outras, mais recentes. Além disso, como ocorreu com outras mídias sociais bem-sucedidas, o Instagram converteu-se em uma plataforma, isto é, um ambiente digital no qual convergem diferentes linguagens, funcionalidades (texto escrito, imagem fixa, vídeo, streaming, postagens permanentes e transitórias, mensagens diretas privadas, agregação de publicações via hashtags) e serviços (ferramentas de divulgação e monetização de conteúdo, estatísticas de resultados, filtros de imagem...), incluindo o Instagram Business, por meio do qual se pode ativar recursos técnicos voltados para negócios e outras áreas profissionais. Não se trata mais de apenas um ambiente lúdico para interações sociais, formação de grupos afins (comunidades) e trocas de comentários no *feed/timeline* público ou *chat* privado no canal de mensagens, como foi comum, por exemplo, no auge do sucesso do Orkut e do Facebook. As plataformas são, portanto, ambientes digitais complexos baseados em tecnologias cuja finalidade é a promoção de interações sociais e transações comerciais, podendo ser desenhadas para finalidades diversas, como e-commerce (comércio eletrônico), turismo, serviços governamentais, dentre outras.
- ⁷ *Stories* são postagens transitórias, permanecendo no ar por apenas 24h. Embora deixem de aparecer na página do usuário na seção *Stories*, eles podem ser atualmente recuperados nos arquivos do usuário, acessível somente para ele.
- ⁸ Padronização observada no artigo de 2021, quando ainda era a regra (Freitas, 2021).
- ⁹ Como a empresa Meta (responsável pelo Facebook) teve que publicamente admitir no caso do escândalo envolvendo a Cambridge Analytica, durante a campanha eleitoral de Donald Trump em 2016.
- ¹⁰ Bezerra e Borges (2021, p. 188) também apontam o *shaming* como arma utilizada pelo *Sleeping Giants* nos Estados Unidos, mas, ao contrário do que observo no Brasil, o alvo principal naquele país são as próprias *Big Techs* responsáveis pelas plataformas e serviços de corretagem de anúncios. Os autores baseiam-se em uma literatura que trata da atuação do SG nos Estados Unidos e em uma entrevista exclusiva com uma de suas co-fundadoras, que pode ser encontrada em Jammi (2020).
- ¹¹ “A campanha *Stop Hate for Profit* foi tornada pública no início de julho

de 2020 nos Estados Unidos por um consórcio de entidades sociais, dentre as quais se encontra o *Sleeping Giants*. Seu objetivo principal foi conseguir a adesão de empresas anunciantes no *Facebook* para que suspendessem seus anúncios naquela plataforma durante todo o mês de julho, ou os cancelassem definitivamente.” (Freitas, 2021, p. 190).

PERCEPÇÕES SOBRE CORPO E EMOÇÕES ENTRE CONSUMIDORAS CRÍTICAS ANTICAPITALISTAS

*PERCEPTIONS OF THE BODY AND EMOTIONS
AMONG ANTI-CAPITALIST CRITICAL
CONSUMERS*

Liliane Moreira Ramos¹

Patrícia Pavesi¹

Júlio Valentim²

¹Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil

²Data Kula Lab, Vitória, Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Este artigo tem como objetivo discutir, a partir das narrativas de um grupo de consumidoras críticas anticapitalistas, a centralidade dos afetos e emoções na construção de percepções sobre corpos, em processos de consumo político. Para tanto, analisamos três tipos de *encaixe* e táticas de *acomodação*: primeiro, entre um tipo de discurso sobre corpo que reivindica o *status* essencial de “natureza” e o papel estratégico deste corpo no posicionamento dos sujeitos como críticos; segundo, entre narrativas de racionalização do processo de consumo como o caminho moralmente adequado ao movimento crítico empreendido e práticas de consumo atravessadas por emoções positivas como o prazer e a valorização da ludicidade; e por fim, centralidade das *emoções* na construção de um complexo arranjo que busca acomodar os dois tipos de *encaixe/acomodação* anteriores, ou seja, entre a reivindicação de um corpo dotado de um saber natural e a construção deliberada de novas subjetividades nas relações com objetos e pessoas no contexto da moralidade crítica. Os dados apresentados foram produzidos a partir da experiência etnográfica realizada entre 2020 e 2022 com sujeitos participantes de um processo de “laboratório social” dedicado a discutir alternativas de consumo, parte de um movimento criado em função da pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: Consumo Político; Anticapitalismo; Emoções; Afetos; Prazer.

ABSTRACT

This article aims to discuss, based on the narratives of a group of critical anti-capitalist female consumers, the centrality of affects and emotions in the construction of perceptions of bodies, in processes of political consumption. To this end, we analyze three types of *fitting in* and *accommodation* tactics: first, between a type of discourse about the body that claims the essential status of “nature” and the strategic role of this body in positioning subjects as critics; second, between rationalization narratives of the consumption process as the morally adequate path to the critical movement undertaken and consumption practices crossed by positive emotions such as pleasure and the appreciation of playfulness; and



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

finally, the centrality of emotions in the construction of a complex arrangement that seeks to accommodate the two previous types of *fitting in/ accommodation*, that is, between the claim of a body endowed with natural knowledge and the deliberate construction of new subjectivities in relationships with objects and people in the context of critical morality. The data presented were produced from the ethnographic experience carried out between 2020 and 2022 with subjects participating in a "social lab" process dedicated to discussing consumption alternatives, part of a movement created due to the Covid-19 pandemic.

Keywords: Political Consumption; Anti-capitalism; Emotions; Affects; Pleasure.

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA, O CAMPO E OS SUJEITOS DA PESQUISA

Nos últimos trinta anos, a pesquisa sobre *consumo político* se desenvolveu conceitualmente, geograficamente e metodologicamente, e se estendeu por diferentes disciplinas, dando espaço para novos interesses de discussão, como as formas de categorizar o *consumo político* em termos de ação social e política, a pluralidade de estratégias e a influência das ações praticadas (Boström; Micheletti; Oosterveer, 2018). Entretanto, a partir de dados de pesquisa etnográfica empreendida por uma das autoras¹ deste artigo, acreditamos que temos elementos empíricos para afirmar que parece ainda persistir, nos estudos do *consumo político*, certa ênfase na tese da *escolha racional* e da agência de macroestruturas na discussão em torno dos processos de decisão e nos modos de engajamento e protesto, com sérias lacunas no que diz respeito à análise do papel do corpo e das *emoções*.

Entendendo isso como um problema, pretendemos contribuir para a ampliação do debate a partir do enfrentamento de duas questões: a) de quais modos a tomada de decisão em termos de *consumo político* é influenciada por *emoções*? b) Como as *emoções* participam da produção e percepção de corpos em processos de formação de identidades políticas e de formas de engajamento por meio de práticas de consumo? Em resposta a estas questões, neste artigo analisamos o papel das *emoções* na constituição das práticas e processos de *consumo político* a partir das percepções sobre *corpo* e *emoções* produzidas e circuladas em um grupo de consumidoras que se autodeclaram críticas e anticapitalistas.

Considerando que os agentes humanos, posicionados em diferentes lugares sociais, criam inúmeras táticas para se ajustar e se adaptar a diferentes cenários e situações sociais (Simmel, 1904; De Certeau, 2012), usam os objetos para reforçar a aderência a expectativas vigentes em um grupo ou contexto específicos (Goffman, 1966), em um processo de negociação com as coisas, com o espaço e consigo mesmas (Miller, 2013), dedicamo-nos, particularmente, a sublinhar três tipos de *encaixes* ou táticas de *acomodação* desenvolvidos por essas consumidoras, que tomam suas escolhas de compra como empreendimento político. Primeiro,

a articulação entre um tipo de discurso sobre o corpo que reivindica o *status* de “natureza”, tomada em perspectiva holística como totalidade, da qual as *emoções* participam, buscando aproximar-se de uma “*verdade natural original*”, dada de antemão, e o papel estratégico deste corpo no posicionamento dos sujeitos como críticos. Segundo, o enlace entre as narrativas que, por um lado, indicam a racionalização do processo de consumo e o consumo comedido, por “necessidade”, como o caminho moralmente adequado ao movimento crítico empreendido, e por outro, apresentam práticas de consumo, neste contexto moral, atravessadas por *emoções* “positivas” como o prazer e a valorização da ludicidade, indicando estratégias criativas que reconfiguram a relação com o processo de consumo, reforçando os aspectos emocionais e não os eliminando. E, por fim, discutimos a centralidade das *emoções* na construção de um complexo arranjo que busca estabilizar os dois tipos de *encaixe/acomodação* anteriores, ou seja, a reivindicação de um corpo dotado de um saber *natural* – biológico, *emocional* e mesmo *espiritual* – portanto, que dispensa interferências – e a construção deliberada de novas identidades nas relações com objetos e pessoas nos processos de consumo empreendidos a partir da *moralidade crítica*².

As interlocutoras³ foram acessadas a partir de seu envolvimento em um movimento iniciado em junho de 2020, durante a Pandemia de Covid-19, para, como descreve seu manifesto, discutir e criar ações para “um mundo para os humanos e suas futuras gerações – e também para todos os seres não humanos que habitam a Terra”. O movimento será anonimizado neste trabalho, uma vez que sua relevância se dá pela possibilidade de acesso às interlocutoras, cujos nomes também são fictícios. Interessa-nos que a visão do grupo promotor da iniciativa era declaradamente anticapitalista:

“Se não nos movermos, teremos apenas um futuro hostil, num planeta devorado pelo capitalismo e pela crise climática causada por um modo de produção incompatível com a vida. A destruição da natureza, da qual a maioria dos humanos tragicamente se descolou, provocará cada vez mais pandemias e está levando a única casa que temos ao superaquecimento. Lançamos esse movimento porque não queremos ser abatidos como gado. Seja no campo ou na cidade, queremos viver como floresta. Em pé – e lutar.” (Manifesto de Lançamento do Movimento, 2020, Disponível On-line).

O movimento se deu por meio da formação de grupos para discussão/proposição de projetos em torno de cinco temas: democracia, emergência climática, insurreição, antídoto e consumo. Este processo foi chamado de “laboratórios sociais”,

jornadas colaborativas de encontros on-line entre pessoas que protagonizam inovações para criar futuros, a partir

do chamado das Cinco Propostas para “Adiar o Fim do Mundo”. É o momento de aprofundamento, de planejar ações para o futuro e executá-las no presente. É uma invocação da responsabilidade coletiva expressada pela equação da rebelião: eu+1+ (criação do pescador e poeta do Xingu Élio Alves da Silva). (Definição Disponível no Site do Movimento).

A metodologia de “laboratório social” implementada – caracterizada aqui em perspectiva êmica, uma vez que não coincide exatamente com a definição técnica da literatura (Hassan, 2014) – visava promover, ao longo de 12 encontros semanais, realizados por videoconferência, discussões e propostas de ação voltadas a cada um dos temas. A adesão ao movimento foi realizada de forma voluntária, a partir da divulgação por meios digitais, e os participantes que se inscreveram puderam escolher o tema de sua preferência. Dois grupos foram organizados para debater e propor ações voltadas para o consumo, reunindo, no total, 28 pessoas, sendo 25 delas mulheres e 3 homens, entre 20 e 65 anos, de nove estados brasileiros: São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Distrito Federal, Paraíba, Maranhão, Pará e Paraná. Para organização desta reflexão, chamaremos de Grupo 1 aquele que teve início primeiro cronologicamente e que se reunia aos domingos, das 10h às 12h, e chamaremos de Grupo 2 o que se reunia às quartas-feiras, também no mesmo horário. As interlocutoras, segundo elas mesmas, não formavam um conjunto diverso: elas se autocaracterizavam como um grupo predominantemente de mulheres, sudestinas, brancas, com graduação universitária e mais velhas.

Além da observação participante nos encontros do laboratório, a autora 1 acompanhou as interlocutoras em diferentes ambientes digitais, localizados/especializados (Leitão; Gomes, 2017), em que a discussão sobre consumo era desdobrada, como grupos formados nos/pelos aplicativos de mensagem, em eventos de manifestação on-line organizados pelo movimento e em perfis nas mídias sociais Instagram/Facebook, tanto pessoais quanto em um perfil criado especificamente para o laboratório, em uma etnografia digital multissituada (Marcus, 2001). Em 2021 e 2022, o trabalho etnográfico prosseguiu com a *observação participante* — em reuniões de projetos surgidos no laboratório — e com a realização de entrevistas em profundidade com 18 interlocutoras⁴.

Sugerimos, a partir de uma análise ainda preliminar, que as experiências políticas empreendidas por meio do consumo são corporificadas e constituídas com/pelas *emoções*, e estas têm um papel chave nos processos de resistência empreendidos pelas consumidoras críticas ao capitalismo, apesar de seu discurso, em um primeiro momento, apontar para a direção contrária. Circunscrevemos nossa discussão no âmbito da Antropologia do Consumo, buscando dialogar com abordagens construcionistas, tanto relacionais quanto interacionistas, especialmente as orientadas por perspectivas etnográficas. Nestes estudos, encontramos elementos que

nos permitem tratar o *consumo político* como uma dinâmica contextual e simbólica.

Procuramos também articular a perspectiva etnográfica com algumas ferramentas conceituais desenvolvidas por pesquisadores dos Estudos das Emoções, acionando categorias conectadas às Teorias Feministas e seus antecedentes oriundos da chamada “*Affective Turn*” (Clough; Halley, 2007), que vêm sendo incorporados na tematização do consumo e dos processos de escolha e decisão política. Nestes estudos, encontramos caminhos para pensar os processos de tomada de decisão para além da ideia da política como expressão de lógicas exclusivamente racionais. Por fim, dialogamos com a noção de *política agonística* proposta por Mouffe (2005), com o ressaltado do papel das *emoções* no jogo político, na formação de identidades políticas e como impulsionadoras em processos de mobilização, engajamento, participação, decisão e comunicação política.

Nossa hipótese explicativa, a partir da experiência deste grupo localizado de anticapitalistas, é de que as emoções são parte constitutiva na tomada de decisão em termos de *consumo político* e participam da produção/percepção de corpos em processos de formação de identidades políticas e de formas de engajamento por meio de práticas de consumo. Entretanto, as *emoções* circuladas nos processos de *consumo político* nem sempre são desencadeadas a partir de *afetos* disruptivos, de forma que as transformações políticas imaginadas pelas consumidoras críticas podem representar mais a recursividade do capitalismo do que mudanças efetivas. Na primeira parte do artigo, discorremos sobre a controversa noção de *consumo político*; na sequência, apresentamos relatos reflexivos da pesquisa etnográfica; na terceira parte, procuramos estabelecer o diálogo com alguns trabalhos do campo dos Estudos do Afetos e com a abordagem agonística da Política. Concluímos apresentando algumas provocações e questões a serem exploradas em trabalhos futuros.

O CONSUMO POLÍTICO

As práticas de consumo são espaços de construção de sentido que, inseridas em um contexto moral, exigem constante *justificação*, adquirem caráter político e se tornam expressões de diferentes tipos de crítica, inclusive ao próprio modelo capitalista em que estão inseridas (Miller, 2007; Portilho, 2010). À primeira vista, a ideia de consumo anticapitalista pode parecer um contrassenso, dada a associação do consumo a um dos pilares do capitalismo, sendo, inclusive, o centro da definição de sociedade do consumo e hiperconsumo (Baudrillard, 2014; Lipovetsky, 2007) e da própria definição de trabalho – *bullshit jobs* (Graeber, 2018). Entretanto, como observaram Boltanski e Chiapello (2009), *crítica* e capitalismo sempre caminharam de forma inseparável, tendo, inclusive, a primeira atuado frequentemente como impulsionadora do segundo. A convivência histórica com a crítica cria no capitalismo espaços de tensão, de natureza

mais corretiva, voltadas para o ajuste de práticas dentro da lógica do modelo, ou de natureza mais radical, questionando seus pressupostos.

Desde a década de 1990, teóricos passam a reclamar para o consumo o *status* de político, qualificando o tipo de crítica e pressão por transformação mobilizados por meio do processo de compra (Portilho, 2010), fenômeno já observado desde o século XVIII. No *consumo político*, considera-se que o poder de compra pode ser usado para exercer pressão política em diferentes direções — não apenas contra o alvo do capitalismo — e para promover mudanças sociais, em um tipo de ação que visa à reapropriação da economia a partir dos valores dos consumidores (Portilho, 2010). Para tanto, são mobilizadas estratégias de consumo baseadas em considerações ideológicas, éticas, e ambientais, que incluem o boicote e o *buycott*, mas extrapolam o momento da compra e se estendem para o uso racional de recursos, as estratégias comunicativas e o estilo de vida (Portilho, 2010; Michelletti; Stole, 2012).

Na expressão política dirigida para a vida cotidiana, na negociação público/privado, os sujeitos que manifestam a *crítica* por meio de suas práticas de consumo lidam com a necessidade de tornar o consumo legítimo aos seus olhos e aos olhos dos outros. Neste processo, envolvem-se em diferentes universos de *justificação* e táticas de acomodação, reivindicando a presença de valores como solidariedade, responsabilidade e cidadania, em um esforço para alcançar uma nova dimensão de valor moral e demonstrando ser capazes de articular elementos de contextos morais (por vezes mais de um) para justificar suas práticas (Boltanski; Thévenot, 1991).

De forma geral, a noção de *consumo político* é um grande guarda-chuva mobilizado tanto em círculos acadêmicos e políticos, quanto nas práticas cotidianas de consumidores. Parte geralmente do entendimento de que as experiências, práticas e escolhas multifacetadas de consumo não se dão fora do espaço da ação política, envolvendo desde orientação ideológica a formas heterogêneas de engajamento individual e coletivo. É frequentemente associado a certas definições de *consumo consciente*, como um conjunto de ações que podem se apresentar como ferramentas políticas potentes e que vão desde escolhas individuais até o *ativismo político* e diversas formas de *protesto*, por meio de ação coletiva organizada.

Do ponto de vista teórico-metodológico, seu tratamento pode se dar a partir de distintas orientações epistemológicas (materialistas, fenomenológicas, praxiológicas, críticas, pós-estruturalistas etc.). No Brasil, particularmente, a tradição de Estudos do Consumo, a partir de suas dimensões políticas, é fortemente marcada pela análise histórico-materialista, com ênfase nas macroestruturas, com a relação *trabalho/produção* como princípio ordenador dos processos de consumo. Ganham destaque, em meados do século XX, as análises apoiadas na *Teoria Crítica*, pensando o consumo e a política para além de suas bases materiais, a partir de sua dimensão simbólica/cultural e sua incidência na manutenção/reificação de desigualdades e relações de dominação, com acento especial

na compreensão dos discursos midiáticos, que modulam a produção social. Somente a partir dos anos 1990 começam a ganhar força os estudos sobre consumo e política na perspectiva das *identidades* e suas formas de produção/atualização de sentidos em perspectiva êmica, assim como a tematização de suas dimensões ritualísticas, estilo de vida e ênfase em arranjos culturais *localizados*.

Como sinalizamos na introdução deste artigo, situamos nossa reflexão no campo da Antropologia do Consumo, procurando pensar o *consumo político* em temporalidades específicas, a partir de experiências localizadas e dimensões/processos simbólicos, materiais e culturais (Barbosa, 2006; Mccracken, 2015; Douglas; Isherwood, 2006).

NÃO SOMOS RECURSOS, SOMOS NATUREZA

No segundo encontro dos dois grupos do laboratório social organizados em torno do tema consumo, a dinâmica girou em torno de duas atividades. Divididas em grupos menores, de 4 a 5 pessoas, as participantes foram convidadas a 1) construir coletivamente uma espécie de diagnóstico, refletindo sobre que fatos históricos foram relevantes para que o contexto do consumo “esteja como está” hoje; 2) pensar o futuro, indicando o que já acontece com relação ao tema no presente e que “a gente celebra”. Em ambas as atividades, as facilitadoras dos grupos pediram que as reflexões fossem organizadas nas dimensões política, tecnológica, ambiental, social e econômica. Depois da discussão em pequenos grupos, as participantes eram convidadas a compartilhar as reflexões com o grupo todo.

No Grupo 1, dois subgrupos enfatizaram, em suas apresentações, uma narrativa que seria recorrente durante todo o laboratório: a negação da utilização da categoria “recursos”, tanto para se referir às pessoas quanto à natureza. O relato do grupo formado por Karen, designer paulistana de 29 anos, Pâmela, funcionária pública brasileira de 33 anos, e Fábio, que deixou o grupo nos encontros seguintes, explica essa visão:

Pensamos na evolução: o colonialismo explora as pessoas e a natureza numa lógica de utilização predatória e agora a gente coloca tudo na lógica do recurso, as pessoas são recursos humanos, a natureza são recursos naturais, só que recurso é o que você usa para transformar uma coisa em outra, não é uma coisa com valor em si. A gente se desconecta desse mundo natural, porque tudo precisa ser utilizável. Tanto coisas da natureza quanto pessoas.

Outros participantes do Grupo 1 condenaram o olhar que vê a natureza como “recurso” e, no Grupo 2, um subgrupo sugeriu que uma medida a se tomar no futuro seria a extinção deste termo. A negação recorrente e veemente do termo para nomear entidades heterogêneas que o grupo descrevia como “natureza”, no qual o próprio corpo dos agentes humanos estava incluído, reverberou nas experiências ao longo dos encontros. De

forma estimulada pelos facilitadores dos encontros ou espontâneas, a exploração da *corporeidade* ocupou lugar central na dinâmica de muitos encontros, com sessões de meditação, danças e expressões corporais. Entendemos que certas dinâmicas coletivas, como essas, orientadas pelos facilitadores, podem favorecer a circulação de diferentes manifestações de *afeto* que atravessam corpos de muitas maneiras, grudando ou fluindo de formas distintas e, eventualmente, desestabilizando posições e sentidos. Fato que não é incognoscível para as interlocutoras, que deixavam claro o entendimento de que não é qualquer corpo que se coloca na crítica anticapitalista: é um corpo que se compreende como *protagonista sensível*, expressivo e que se identifica como *natureza* — em oposição a uma ideia de corporalidade mecânica, utilitarista e mesmo anestesiada, atribuída por elas aos *afetos* que participam da constituição do capitalismo. O que, em outras palavras, apresenta-se como um tipo de crítica e rejeição à centralidade da razão e da lógica pragmática na compreensão do corpo, com resalto de dimensões emocionais/expressivas, com potencial de disrupção.

Na postura política perante às práticas econômicas, estes corpos precisariam, eles mesmos, serem libertos, como refletiu Diná (39 anos), psicóloga e produtora de conteúdo de São Paulo, participante do Grupo 2, ao falar dos efeitos (ou “afetos”) do capitalismo no corpo:

Fiquei pensando como a alienação se dá em vários âmbitos, alienação do desejo, desejos que são vendidos. Um anestesiamento, típico do capitalismo, hiperestimulação que tem efeito de anestesiamento. Fiquei pensando como que num nível mais individual, distancia-se do corpo, da vida. No aspecto bem específico do corpo, da fisiologia, tem os excessos dos produtos industrializados, que produz uma intoxicação e um anestesiamento. Essa experiência de libertar o futuro passa por isso, por trocar a experiência de ir à feira por pegar uma rodovia pra ir ao supermercado. Tem uma coisa de libertar a fisiologia, de libertar o corpo.

A fala de Diná sugere um corpo aprisionado, que precisa, para encontrar sua “*essência*”, de libertar-se do excesso de interferência infligido pelo capitalismo, tanto na dimensão fisiológica, abrindo-se a outras afecções, como aquelas que poderiam ser desencadeadas pela atividade física, quanto na dimensão emocional, livrando-se do hiperestímulo/anestesiamento. Através de um complexa articulação de perspectivas essencialistas e uma crítica tanto à separação entre humano e *natureza* quanto à visão de humanos e não humanos naturais como recurso a ser utilizado/explorado, as interlocutoras percebiam elas mesmas em uma relação de *simetria* com a *natureza* — “*somos natureza*”. Nota-se, neste aspecto, um esforço para expandir o social reflexivamente (Latour, 2009) por meio da identificação de uma *essência* comum entre humanos e não humanos orgânicos em termos biológicos, emocionais e espirituais. Enfatizamos a reivindicação da *simetria* entre humanos e não humanos

orgânicos, porque em nenhum momento as interlocutoras estenderam essa identificação a outros entes não orgânicos, como os materiais produzidos/modificados pelos humanos.

Para elas, a partir de uma *essência comum*, humanos e *natureza* passam a compartilhar linguagens e processos afetivos, como explicou Kátia, ambientalista do Espírito Santo (do Grupo 2): “não sou uma pessoa que só falo com gente. Falo com as plantas. Ela é igualzinha a mim e eu sou igualzinha a ela”. No segundo encontro de seu grupo, Kátia explorou mais este aspecto em sua reflexão sobre o futuro:

Nosso corpo é nossa natureza mais próxima, em todos os aspectos, físico, mental, espiritual. Se eu não puder cuidar do meu corpo, não consigo cuidar do outro. Durante a pandemia, pude cuidar melhor. Mas com a pandemia também veio uma avalanche de cobranças, de *lives*, eu tenho que me transformar, tenho que fazer. O corpo é nossa primeira casa, nossa verdadeira casa. Nesses dias, meus gatos me trouxeram dois filhotinhos de gambá, fiquei cinco dias alimentando, agora estão em um centro de recuperação. Me dá muito impacto pensar que eles nasceram e ainda precisaram ficar perto da mãe para continuar se desenvolvendo, pensei que nasci da minha mãe e que temos nascimentos tão diferentes e tão próximos.

Os relatos sugerem que a reivindicação para os humanos do *status* de “natureza” é multidimensional. A identificação biológica, que diz respeito ao reconhecimento de processos físicos que ocorrem com humanos e não humanos, está presente, como explicou, durante a entrevista, a terapeuta ocupacional e holística Suzana, que vivia em um sítio na Paraíba:

É, foi o que eu ganhei aqui, porque pra mim acabou que morando nessa relação muito íntima, eu vi que não tem discurso, de que não tem separação, é muito real, pelo menos pra mim. Não separa, não separa. O que uma planta precisa é o que a gente precisa, né? E o que a gente faz com o nosso corpo reflete também ali fora e como a gente trata ali fora também reflete na gente.

A identificação alcança também as dimensões emocional/espiritual. No relato de Angélica, psicóloga (65 anos) do Rio de Janeiro, é possível perceber como certos afetos são codificados e convertidos em certos tipos de emoções (Massumi, 1995) a partir de eventos ocorridos com a floresta perto de sua casa e a percepção do corpo como a instância de identificação humano-natureza:

Então se você tem uma queimada, por exemplo, como a gente teve em 2011, a gente teve uma queimada absurda, absurda, né? Que levou muito tempo pra terra e o ar aqui se recuperar. Então depois disso a quantidade de novos animais que desapareceram, de animais que sumiram, de plantas que sumiram, porque uma coisa dependia da

outra, né? É assim muito impressionante, o cheiro do lugar muda, né? Então a gente vai aprendendo assim na carne mesmo, né? Na pele, né? Como é que é essa relação com a natureza, ela nos constitui, né? [...] Já vi muitas situações que quando você cria oportunidade e coloca a pessoa em contato com o corpo, né? Seja o corpo da planta, o corpo de um animal, corpo do ar, você se renova, né? Você entra numa outra conexão. E eu acho que aí você se implica, né? Realmente você se implica, né?

A partir da experiência vivida, Angélica extrapola a visão apenas biológica da resposta a certos *afetos*, destacando dimensões simbólicas/emocionais, ao discorrer sobre como “vai aprendendo na carne” com os processos de destruição da natureza, com a mudança da paisagem, do cheiro. A natureza, em sua visão, “nos constitui”, por isso há uma necessidade de identificação entre corpos humanos e não humanos que promove “uma outra conexão”, de ordem metafísica.

A reflexividade com relação ao corpo e sua sensibilidade, demonstrada pelas interlocutoras, as distancia de uma visão de *consumo crítico* anticapitalista como processo de *racionalização das decisões*, análise recorrente em estudos sobre o tema, que reforça a dualidade razão/emoção e rompe com o sentido de prazer, como destacado por Lima, Costa e Félix (2019). Indica, em muitos aspectos, a abertura à experiência *ética do cuidado*, menos calculada em termos racionais e mais calibrada por emoções, na constituição de repertórios de crítica pela experiência vivida, sem formalismos. Ao tornar o corpo assunto das discussões e ao se engajarem, ao longo dos encontros, em dinâmicas, danças, movimentos e performances corporificadas (Hine, 2015), no ambiente digital da plataforma Zoom, as interlocutoras se ligam a emoções circuladas/compartilhadas que ajudam a redefinir os limites desse corpo e a *economia de afetos* que o constituirá no contexto crítico em que se encontram. Mais ainda, a partir da ideia de *natureza*, parecem estender, para o contexto do consumo crítico, o entendimento do corpo como protagonista, da valorização dos sentidos e sensorialidades e da busca incessante de exacerbação da sensibilidade (Duarte, 1999).

Esta relação com o corpo-natureza se apresenta como um primeiro *encaixe* ou tática de *acomodação*. Ao acionar a ideia de que “somos natureza”, em oposição à lógica capitalista, que tomaria os seres humanos/não humanos como recursos e os despiria de valor, elas parecem exaltar a revelação da *verdade* de um saber *original* superior, não contaminado pelos efeitos da civilização ou por artificialismos (Rezende, 2012), aspectos subjacentes à lógica mercantil. Para elas, a referência à natureza define o sentido aspiracional de corpo, tanto no âmbito da sobrevivência física, como reforça Suzana ao observar que “o que as plantas precisam é o que a gente precisa”, quanto na construção de *emoções* e sustentação de relações pessoais e metafísicas, como apontam Kátia e Angélica. Contudo, esta própria construção, que busca se aproximar de uma essência *natural*, é,

ela mesma, exemplo de que o corpo é parte de um sistema de ação, de certas *economias de afetos* e não um mero objeto passivo, pré-dado. O que se conecta com todo o apelo de crítica ao Antropoceno/Antropocego (Cadena, 2018), à emergência das éticas ecológicas e espiritualidades da *Nova Era*.

O corpo sempre ocupou um lugar central na cultura de consumo, como já destacou Featherstone (1991), tanto no sentido do gerenciamento e aprimoramento do que ele chama de corpo interior, principalmente em práticas relacionadas à saúde e bem-estar, quanto do corpo exterior, em práticas relacionadas à construção estética da autoimagem. Para Featherstone, na cultura do consumo as duas dimensões (interna e externa) estão associadas, dado que o gerenciamento do corpo interior interfere na imagem do corpo exterior. No movimento de crítica anticapitalista operado pelas interlocutoras, o corpo continua ocupando este lugar de construção meticulosa, o que se aproxima em alguns pontos e se distancia de outros, tanto da ideia de corpo produzido pelo coletivo, presente em certos grupos ameríndios (Stolze, 1999; Gordon, 2006), quanto do reconhecimento do corpo como uma superfície de inscrição de poder a ser libertado, a partir de certos modos de “cuidado de si” (Foucault, 2002). O que difere do contexto analisado por Featherstone são elementos da constituição deste corpo, que busca se desvencilhar de características atribuídas ao modelo capitalista, que, para elas, distancia este corpo de sua *essência* e o coopta (Silva, 2019) por meio de padrões e comportamentos *artificiais*.

É possível observar aqui a proposição de um outro parâmetro moral, que indica uma forma de perceber o corpo e também expressar-se. A recorrência à *naturalidade* se estende para a forma como operam a autoimagem, por exemplo, no que diz respeito à moda. Em todas as entrevistas realizadas, nas conversas sobre o consumo de roupas, as interlocutoras afirmaram que este não era um campo prioritário de consumo e apresentaram práticas pouco influenciadas por tendências estéticas de mercado, como ganhar roupas de parentes, só ter roupa nova quando presenteadas, comprar apenas o “que precisa”, considerando a durabilidade das peças, ou comprar apenas novos itens que atendam a alguma funcionalidade específica, como, por exemplo, a prática de atividades físicas.

Entender esta visão de corpo é relevante para compreender o posicionamento das interlocutoras como consumidoras críticas anticapitalistas, porque, como analisa Silva (2019), consumo e política seguem experimentados através do corpo, que se torna capaz de integrar diferentes elementos de interação e revelar novos espaços de enunciação e reflexão e, em contextos capitalistas, constituem o *locus* de controle e governamentalidade, por meio da Biopolítica (Foucault, 2002). Podem ser pensados, também, como um componente importante da construção da autoidentidade e suas dimensões performativas (Butler, 2013; Haraway, 1988), que se fazem presentes também nas práticas de consumo, como

portadores de uma expressão que comunica aspectos de autoafirmação e mensagem política.

Como um *continuum*, o contraste entre uma imagem projetada de corpo-natureza, dotado de uma *verdade original* e “descontaminado” do capitalismo e o simbolismo deste mesmo corpo em um sistema específico de ação, estende-se também para o modo como as interlocutoras lidam com seus “regimes emocionais”. Embora seus discursos sobre o consumismo, um dos principais alvos de crítica, remetam com frequência ao tom enganoso da publicidade, ao domínio da construção de imagem inautêntica e ao consumidor menos crítico como uma vítima manipulada do sistema capitalista, apontando para o cálculo racionalista nas decisões de compra como forma de resistência, ao narrar suas práticas individuais ou familiares de consumo, esta racionalidade dá lugar a outros elementos indicativos de uma relação prazerosa com ele, posta em novos termos.

O LUGAR DO PRAZER NO CONSUMO CRÍTICO ANTICAPITALISTA

Desde as últimas décadas do século XX, na esteira dos novos estudos que emergem a partir da chamada “*virada afetiva*”, a Antropologia das Emoções surgiu como um campo disciplinar dedicado às emoções como um fenômeno social relevante, com uma visão que intenciona sobrepor a dualidade razão/emoção e outras decorrentes, como vulnerabilidade/controlado, físico/mental, natural/cultural. Esta abordagem reconhece que os sentimentos, a um só tempo, são engendrados pelo lugar ocupado pelo sujeito na sociedade e pela gestão por ele operada dos repertórios simbólicos com os quais se relaciona, contribuindo para dramatizar ou alterar esse mesmo lugar (Coelho; Rezende, 2011). As *emoções* e o *desejo* são ampla e profundamente teorizados em associação com o consumo, tanto nos termos de marcadores sociais de distinção (Bourdieu, 2007), da abordagem da sociedade do consumo, em que os signos imagéticos se tornam preponderantes na orientação dos sentimentos, sem possibilidade de resistência (Baudrillard, 2014), quanto em visões mais culturalistas, como a de Campbell (2006), que considera o consumo como um espaço de confirmação constante das identidades, com bases metafísicas:

[são] nossos estados emocionais, mais especificamente nossa habilidade de querer, desejar e ansiar por alguma coisa, e sobretudo nossa capacidade de experimentar tais emoções repetidamente, que na verdade sustentam a economia nas sociedades modernas desenvolvidas. (Campbell, 2006, p. 47).

Não é comum, contudo, que a categoria “*prazer*” seja utilizada para caracterizar as práticas de consumidores críticos sob a ótica do *consumo consciente*, responsável, sustentável ou anticapitalista. Como destacamos anteriormente, prevalece a abordagem do *consumo crítico* como um

processo de racionalização das decisões de compra, reforçando a dualidade razão/emoção (Lima; Costa; Félix, 2019) ou mesmo uma visão cientificista e positivista das motivações e critérios para compra (Luz, 2014). Quando debruçam-se sobre *emoções*, os trabalhos tendem a reconhecer *emoções* “negativas” neste processo, como a raiva (Sandlin; Callahan, 2009), a vergonha e a culpa (Siqueira; Ventura, 2020). Os sentimentos “positivos”, quando surgem, são relacionados à esperança, à motivação, ao alívio e mesmo à felicidade em um sentido mais transcendental, ligado ao senso de coletividade (Sandlin; Callahan, 2009; Luz, 2014; Siqueira; Ventura, 2020).

Em um primeiro momento, durante a observação participante, foi possível perceber, entre as interlocutoras, sentimentos parecidos com os já identificados na literatura. Durante toda a jornada, o grupo identificou um sentimento comum de *cansaço* provocado pelo empreendimento moral (Becker, 2008) por um jeito certo de consumir e de existir, e a necessidade de estímulo para seguir nesta jornada. O que, em muitos aspectos, pode ser aproximado com o engajamento como um tipo de *trabalho emocional* exaustivo e a *ética do cuidado* (Hochschild, 1983; Gilligan, 2013) como alívio e estratégia de enfrentamento político, especialmente para além dos espaços profissionais.

Já no primeiro encontro, Alessandra, 21 anos, estudante de História da Arte do Rio de Janeiro, manifestou o que a tinha levado ali: “cheguei ao grupo no último dia de inscrições e não estou mais me sentindo sozinha, isso dá um gás absurdo”. Célia, publicitária de 54 anos, do Espírito Santo, já no meio da jornada, traduziu também este sentimento, de encontrar um grupo com que se identificasse, acompanhado de um alívio por não ter que fazer esforço neste espaço: “[dá um] cansaço de ficar tentando convencer os outros. Eu tô fazendo o que tem que ser feito, quem quiser que se junte. Aqui não tem esforço”. A lógica da racionalização das decisões também estava presente na relevância que elas atribuíam às informações sobre processos de produção e comercialização, enfatizando a necessidade de mais transparência e difusão de conhecimento neste sentido e na ênfase no consumo apenas por necessidade.

Entretanto, uma fala de Karen, designer de São Paulo, participante do Grupo 1, refletindo sobre suas práticas de consumo mais criticamente reflexivas, foi taxativa: “uma coisa que eu concordo é que se acabar o simbólico, se acabar o prazeroso, se acabar o estético, vai ficar chato pra caralho também”. O que pode sinalizar a abertura à ação política no/pelo/com o consumo, desde que não seja *chata*. O “chato”, neste caso, parece associado à noção de política normativa e institucional característica da ação coletiva e política tradicional e o *combo* de renúncias e de compromissos por ela exigidos, concretizado a partir de escolhas difíceis. Em contrapartida, a abertura à agência política a partir da vinculação emocional permitiria o *respiro*, o *prazer*, que se concretizariam em formas de engajamento mais espontâneas/criativas e compartilhamento não só de ideias, mas de emoções, planos/sonhos/imagens.

Durante as entrevistas em profundidade, foi possível notar que os discursos das interlocutoras, quando versavam sobre sua visão sobre consumo, consumismo e capitalismo, contrastava com a narrativa que faziam de suas práticas cotidianas, permeadas por valorização das experiências, das relações e da sensibilidade em uma reconfiguração do sentido de prazer associado ao consumo. Campbell (2006) afirmou que lógica do consumismo moderno tem como base dois fatores: a repetição incessante do processo de *querer e desejar*, em uma sucessão de devaneios nunca satisfeitos e sempre retroalimentados, e o individualismo, que atribui aos sujeitos a definição das razões para decidir o que consumir. Contrapondo a necessidade, que em sua visão está ligada a fatores objetivos, à vontade, que estaria ligada a fatores subjetivos, Campbell afirma que o consumismo moderno é definitivamente ligado à subjetividade. Neste território, dominariam a efemeridade dos sentidos na aquisição dos bens e um forte apelo hedonista em torno destas práticas, mediado “pelo viés da realização do *prazer*, do bem-estar, da ludicidade, da autoestima, enfim, por tudo aquilo que nos remete à esfera da afetividade” (Retondar, 2012). Nas práticas narradas pelas interlocutoras, é possível notar elementos em comum com esta lógica, como o individualismo, a ludicidade e a busca pelo bem-estar, mas *acomodados, encaixados* e requalificados a partir de um novo contexto moral.

Em vez de se originar nos devaneios incessantes que alimentam o processo de desejar consumir apontados por Campbell (2006), o *prazer* parece estar relacionado a uma capacidade de *vinculação emocional*. Esta vinculação pode ocorrer com os próprios objetos de consumo ou com as pessoas envolvidas na prática. O que inclui exploração da sensorialidade e da materialidade dos bens, tomando-os, em alguns momentos, como “entidades vivas” (Appadurai, 1988; Miller, 2013), produzindo um *encaixe* e uma *acomodação* com a ideia de que o vínculo com a “natureza” se daria pelo privilégio da relação com seres vivos e não com entidades “artificiais”. Para Áurea, psicóloga de Curitiba, e Angélica, a relação emocional com os objetos é possível não porque são novos, mas, ao contrário, porque eles “têm história”. Áurea diz que está tentando manter um guarda-roupas inteligente, que para ela teria apenas itens “mais duráveis, que você já pode pensar nas combinações, mas aquele que você tem também uma memória afetiva, que você tenha uma ligação, né?”. Angélica reforça este sentido, quando fala sobre sua casa:

E aí eu penso, por exemplo, quando você tem uma casa, que você olha pra casa, e você é capaz de olhar prum objeto, pruma mesa, prum quadro e aí aquilo te traz uma vivência, né? Te traz justamente a densidade do seu tempo, da sua vida, né? Daquele momento que você viveu aquilo. E o consumo ele vai tirando isso, o consumo mercadológico, né? Porque você olha pras coisas, você olha pra coisa, aquilo ali já daqui a pouco perdeu, foi num rompante, aquilo ali você comprou nem sabe por que, num tem essa história, né?

Apesar de constantemente o discurso das interlocutoras ser permeado por alusões à *necessidade* como caminho de *justificação moral* para o consumo de caráter mais objetivo, a lógica emocional ainda fica evidente em suas escolhas de compra, movidas pela *vontade*. Esta *vontade* é permitida, entretanto, em contextos específicos. Um desses contextos é o que traz tanto o produtor quanto o consumidor para uma *relação pessoal*, de reconhecimento e saída do anonimato. É possível reconhecer este comportamento na propensão para a compra de produtores locais, que carrega, além da justificativa de fortalecimento das economias regionais e alternativas, a valorização de uma aura de autenticidade. Neste sentido, há a atenção ao esforço empenhado na produção, mas também a valorização de saberes sensíveis e das *emoções* depositadas no processo. Áurea conta como gosta de comprar itens de vestuário de um ateliê local:

É diferente porque eles tem todo um trabalho de pensar, de ter um tecido, um trabalha mais com linho, outro trabalha com com lã, o outro trabalha com retalhos, tem um banco de tecidos e já traz esse reúso de tecido, e faz umas roupas lindas. Você fala assim, gente, como ela consegue fazer, né? Tem todo um trabalho grande e aí eu fiquei muito nessa, parece que você cuida mais, aquilo tem mais valor, tem mais qualidade, então acaba durando mais, sem estragar, né?

Pâmela, funcionária pública de Brasília, diz que uma das coisas que mais gostou desde que passou a fazer compras de agricultores familiares é o que chama de “descoberta da semana”: a oportunidade de conhecer ingredientes novos sazonais e aprender com os produtores rurais como usá-los. Áurea conta como também valoriza ser reconhecida em uma relação personalizada. Além de valorizar o processo de produtores locais, ela chama a atenção para as mensagens que costuma receber junto dos produtos que chegam a sua casa, uns “bilhetinhos super bonitinhos, escritos à mão, umas dicas falando de como era pra fazer”.

Esta é uma lógica que complexifica o movimento reconhecido nos estudos da politização do consumo como desfetichização da mercadoria, que busca revelar as relações criadas por meio do capitalismo com o objetivo de reconhecê-las (Miller, 2007). Na abordagem clássica da desfetichização, a ótica predominante é da solidariedade, voltada para os trabalhadores do processo produtivo. Nos relatos das interlocutoras, essa ótica se soma à valorização estética de uma curadoria ou criação autênticas e da possibilidade de desenvolver vínculos emocionais com os diferentes atores do processo de consumo, tendo como ponto de partida a agência individual. Esta perspectiva, por sua vez, embora considerada disruptiva pelas interlocutoras, como afirmam muitos estudos, já foi acomodada pelo “*novo espírito do capitalismo*” (Boltanski, Chiapello; 2009) e/ou “*capitalismo afetivo*” (Karppi; Kähkönen; Mannevu; Pajala; Sihvonen, 2016; Illouz, 2011).

Outra fonte de *prazer* nas práticas de consumo das interlocutoras é a valorização da *experiência vivida* (Haraway, 2022; Collins, 2019) nos processos de aquisição e uso dos produtos. Se no consumismo, como destacado por Lipovetsky (2007), há o domínio de uma *economia da experiência*, em que, mais do que vender produtos e serviços, “é preciso oferecer experiência vivida, o inesperado e o extraordinário capazes de causar emoção, ligação, afetos, sensações” (Lipovetsky, 2007, p. 63), as interlocutoras valorizam a experiência que proporciona o desenvolvimento de novas técnicas de uso e o reposicionamento dos produtos como mediadores de relações, em uma aproximação com a dinâmica da *economia de dádiva* (Mauss, 2017 [1950]) e como operacionalização de novos modos, pedagogias e “letramento” na linguagem do consumo.

Áurea diz que uma das áreas em que mais investe tempo é a alimentação e destaca, neste campo, o prazer das descobertas na cozinha e de compartilhar essas descobertas com os amigos. O que, se tratando da experiência de sociabilidade feminina, deixa evidente a centralidade da *esfera privada, doméstica, da casa*, como espaço privilegiado para a ação transformadora pelo consumo e como arena propícia para certas formas de afecção que tendem a reforçar certas *emoções*, que reforçam papéis/posições sociais através de certas formas de *educação sentimental e regras de sentimento* (Hochschild, 1983). Mais do que apenas a razão ambiental, relacionada à redução do lixo, e a preocupação com a saúde, pela redução do consumo de itens industrializados, Áurea destaca, em suas escolhas, elementos do processo:

Isso é muito legal, você descobre o mundo, né? Porque hoje em dia, como eu gosto de cozinhar, eu sei fazer leite vegetal de tudo que você possa imaginar, dá pra fazer com semente de abóbora, dá pra fazer leite, dá pra fazer leite de coco, dá pra ver de amêndoa, dá pra fazer leite de soja, dá pra fazer leite de arroz. E saber fazer em casa, pegar o grão, deixar de molho, bater no liquidificador. Coar num voalzinho que você compra. E conversar com amigos, tem isso também, né? Cê começa a conversar com amigos, ah tô fazendo isso, para que comprar leite de caixinha, se você pode comprar semente? Muito mais gostoso. Você faz, passa a receita e fala assim, nossa, não é que eu fiz e adorei?

Áurea destaca ainda a possibilidade de o consumo mediar encontros, como no consumo de exposições de arte e peças de teatro, práticas que ela diz gostar porque estimulam “vivências” com outras pessoas. Neste mesmo sentido, Angélica também narrou uma experiência que se tornou emblemática no Grupo 2, de que ela fazia parte. Ela, que mora em uma rua pouco movimentada, com acesso a uma trilha ecológica, montou uma banquinha em frente a sua casa com produtos de decoração, de vestuário e hortaliças, que poderiam ser levados gratuitamente por quem quisesse. Angélica chamou essa experiência de “dedo de prosa”, porque sugeria que quem pegasse um dos itens disponíveis, em troca, contasse

uma história ou compartilhasse um sonho, o que muitas vezes fazia com que as pessoas levassem “um susto”:

Aqui passam pessoas que eu tenho muita curiosidade de saber da onde que vem, que que elas fazem e tal. Umas passavam, olhavam, davam bom dia, outras paravam e aí iam se chegando e perguntando, mas o que que é isso? É pra pegar? Como assim é pra pegar? Quanto é que custa? Enfim, ficavam atrapalhados com essa questão do pegar e eu falava: é pra pegar, é de graça mesmo, pode pegar.

Esta visão se aproxima da caracterização das *dádivas* feita por Mauss (2017 [1950]) ao qualificar a troca como material e, ao mesmo tempo, como uma forma de “*comunicação entre almas*” (Lanna, 2000), uma vez que produzem relações. Nesta versão, entretanto, não há o abandono total do utilitarismo, como analisado por Mauss em sociedades não mercantis, mas o acréscimo da dimensão da *dádiva* à dimensão mercadológica, em um reconhecimento dos produtos em seu *valor de uso* e em seu papel de produtor de relações, alimentando, inclusive, um senso de *reciprocidade*. Pode ser também observado em ação um modo específico de produção de corpos, por meio de *afetos* que geram experiências *conjuntivas* (Berardi, 2019). Angélica destacou como muitas pessoas voltavam à banquinha e acrescentavam itens aos disponibilizados por ela. Áurea também conta que depois que começou a doar itens que tinham valor para ela, mas que ela não usava mais, como alguns acessórios “artísticos”, passou a receber coisas interessantes e de valor de outras pessoas, em uma lógica que não está relacionada à caridade ou solidariedade, geralmente associada à doação, mas ao presentear, que carrega significados estéticos e de percepção de valor emocional.

Estes aspectos presentes nas práticas narradas pelas interlocutoras refletem mudanças nos critérios de valoração do processo de consumo, trazendo para a centralidade elementos como vínculo emocional, história, autenticidade, expressão de sentimentos e saberes, capacidade de promover encontros. Ao narrar estas práticas, elas revelam seu empenho em buscar formas de consumo que estejam de acordo com sua orientação moral crítica a aspectos do capitalismo, mas, ao fazê-lo revelam novamente um complexo processo de *encaixe e acomodação*: aqui, observamos a contraposição entre a narrativa mais racionalista que usam quando buscam se posicionar sobre o consumo e as estratégias que empregam em seu consumo cotidiano, em que as práticas são preenchidas de significado positivo e são vistas como fonte de prazer.

O combate ao “*consumismo*”, alvo constante da crítica operada por elas, engloba o combate a uma cultura publicitária considerada enganosa e manipuladora, que apresenta o consumo como solução dos problemas emocionais. O discurso apresentado por elas sobre as práticas de consumo “adequadas” para combater o consumismo traz aspectos como a importância da informação sobre processos de produção e ingredientes,

uma retórica baseada fortemente no consumo por *necessidade*, e não por desejo, na durabilidade e funcionalidade dos bens consumidos. Em contrapartida, ao analisarmos os exemplos de práticas e experiências de consumo trazidos por elas, observamos que a busca pelo prazer e a valorização da experiência, tão veementes na sociedade do consumo, continuam presentes de uma nova forma, em relações de consumo reconfiguradas, com a definição de novas bases para o processo de consumir.

É possível observar ainda um terceiro tipo de *encaixe e tática de acomodação* interessante, entre a visão de *corpo-natureza* discutida anteriormente, que se pretende livre de lógicas que subvertam sua verdade e competência originais (como a dinâmica mercadológica) e as próprias estratégias adotadas pelas interlocutoras ao modificarem seus modos de consumo. Uma vez que elas se utilizam de estratégias criativas, produzindo novas formas de obter *emoções* positivas não só na relação com os produtos mas com os outros sujeitos que se entrelaçam neste processo, tornam a crítica ao capitalismo por meio de práticas de consumo fortemente marcada pela *emoção* e, portanto, culturalmente construída o tempo todo, o que não poderia ser mais distante de uma suposta *natureza pura*.

AFETO, EMOÇÕES, CORPOS, POLÍTICA E ESTRATÉGIAS PARA A RESISTÊNCIA AO CAPITALISMO

Os *afetos*, as *emoções* e a *política* são tematizados em um conjunto prolífico de estudos e não pretendemos fazer uma exaustiva revisão de literatura. Optamos pela exploração de três autoras, que a seu modo estabelecem suas próprias leituras e distinções entre *afetos* e *emoções*, mas que se tocam na sua indissociação entre política e experiências culturais: Sara Ahmed, Carol Gilligan e Chantal Mouffe. Um entendimento elementar do qual este artigo parte é de que existe vasta literatura discutindo possíveis distinções entre *afetos* e *emoções* e, uma das mais acionadas é a proposta por Massumi (1995), que entende que o corpo tem capacidades para afetar e ser afetado. Sendo o *afeto* pré-cognitivo, só pode se tornar valor capturado no capitalismo com a sua conversão/redução à *emoção*. O afeto tem potência disruptiva e “a emoção é entendida como um afeto que foi ‘capturado’ pela linguagem, pelo discurso, pelo poder e pelo capital.” (Boler; Davis, 2020, p. 26). Esta distinção entre *afeto* e *emoção* é uma dentre outras no âmbito da *Teoria dos Afetos*, que vão de Spinoza, Deleuze e Guattari às que emergem de outras vertentes de teorizações (Gregg; Seigworth, 2010).

Ahmed (2013, p. 119) não se concentra tanto na distinção clara entre *afeto* e *emoção*. Entende que o *afeto* “circula” e “gruda” em alguns corpos. Com a noção de *economias afetivas*, destaca a sociabilidade por meio

de uma *ontologia relacional da emoção*. Argumenta que as *emoções* não são estados psicológicos, são *ação*, se constroem nas interações entre os corpos, nas relações entre as pessoas, em *circuitos afetivos*, o que as tornam um problema coletivo (Mancini, 2016). Nestes *circuitos* são produzidos corpos, nos quais as *emoções* participam da definição de seus limites. O entendimento é de que as *emoções* participam da definição de espaços, dos partícipes legítimos e a sua posição neles. O que não é novo na Teoria Social, entretanto, Ahmed enfatiza a natureza política das *emoções* e a importância de entender como elas são socialmente organizadas e que desempenham papel decisivo na construção das comunidades, na produção de agentes/identidades coletivas/políticas a partir da produção de corpos.

No que toca às práticas das interlocutoras, o seu *consumo político* como crítica ao capitalismo desafia a compreensão de prazer como resultante de *afetos tristes* e constituinte de *emoções* negativas. Sua crítica é *experiência vivida/corporificada/incorporada* por meio de uma *micropolítica das emoções* complexa, onde o corpo por elas imaginado/construído se apresenta como um *território afetivo-político* heterogêneo, um *patchwork* costurado por meio de diferentes *encaixes e táticas de acomodação*. Se converte no espaço sensorial/simbólico de luta política, na qual enxergam as práticas de consumo como recursos para o engajamento e ação política, por meio da gestão emocional de processos/relações.

Ao invocarem o retorno ao um corpo *natural originário*, em perspectiva holística e *simétrica*, que integra humanos/não humanos, corpos individuais/coletivos em sua sua identidade imaginada, se colocam contra a produção de corpos, em seus próprios termos, artificiais/mecânicos/bipartidos/dóceis, empreendida pelo capitalismo. O *consumo consciente* se apresenta como recurso de sua resistência imaginada ao consumismo predatório. O que é operacionalizado na preferência por artigos “naturais”, artesanais/não industrializados, acreditando que os *afetos* que eles desencadeiam produzem *emoções positivas*, que constroem corpos saudáveis, promovem/cultivam relações *conjuntivas* e formas de trabalho mais *humanizadas*.

Ainda que haja severas restrições por parte de alguns segmentos de pesquisadores ao uso generalizado do termo “*ativismo*” para nomear certas formas engajamento e protesto, os relatos das interlocutoras apontam, pelo menos em perspectiva *êmica*, a emergência de um “*ativismo incorporado/corporificado emocional*”, no qual o *consumo político* se apresenta como espaço de circulação de *afetos/emoções* que produzem corpos vivos, não “anestesiados”. Como uma alternativa de envolvimento político promovido por organizações formais típicas dos movimentos sociais clássicos, as interlocutoras acreditam que a luta política pode ser assertiva/racional, mas também *prazerosa/criativa* “emocionalmente engajada”. O que fica explícito na expressão “nativa”, “*se acabar o simbólico, se acabar o prazeroso, se acabar o estético, vai ficar chato pra caralho também*”. Desta forma, a articulação entre *afeto, emoção* e corpo abre uma arena política diferente

das formais, que se materializa em microrrelações estabelecidas através de um “*novo mundo dos bens*”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, traçamos um cenário que nos levou à exploração das complexas interfaces entre afeto, emoção e ação política de nossas interlocutoras, consumidoras críticas anticapitalistas. Nossa análise indica que, das conexões entre humanos, emoções e consumo, emergem tensões entre estruturas/regras do capitalismo e táticas de resistência, combate e transformação. Procuramos, do ponto de vista teórico, articular a noção de “cuidado de si” de Foucault (2002), como expressão de resistência ao projeto biopolítico capitalista, com a “ética do cuidado” de Gilligan (2013), fundada em práticas de cuidado/empatia na perspectiva das vivências morais femininas. Articulando o “cuidado de si” e a “ética do cuidado”, nossas interlocutoras se constituem como agentes políticos, buscando alternativas ao capitalismo e reinventando as relações de consumo a partir de conexões emocionais compartilhadas. O “cuidado de si” se converte em ato político e ultrapassa o domínio pessoal, num esforço coletivo de autodeterminação.

As estratégias das consumidoras críticas anticapitalistas podem ser melhor compreendidas quando pensadas a partir da ética do cuidado, da produção de identidades morais e do impacto das emoções na política. Na política agonística de Mouffe (2005), a ideia de que a resolução das controvérsias deve se dar por meio do acordo racional é superada pela consideração do papel das paixões na política. Mouffe identifica no “populismo de esquerda” o uso da emoção como ferramenta política que gera mobilização e engajamento mais duradouros que a adesão puramente racional. É o que encontramos também nas experiências das nossas interlocutoras que, em suas práticas de consumo político, procuram a partilha de sentidos, a tecitura de ligações emocionais e a forja de identidades políticas “outras”.

O modo como as consumidoras críticas *acomodam* o seu consumo cotidiano e a crítica ao capitalismo é peculiar. A insatisfação delas e suas táticas de resistência ao capitalismo são operadas dentro do próprio sistema que criticam. Isso evidencia que mudanças podem acontecer não apenas através da ruptura total e “erosão do capitalismo” (Wright, 2019), mas também acontecem com a criação de alternativas que crescem nas rachaduras do sistema que se quer combater. O risco, como alertado por Wright, é que, neste tipo de estratégia, o próprio capitalismo coopta e incorpora estratégias que buscam transformá-lo.

Dualidades simplistas como racionalidade-irracionalidade podem ser desafiadas quando o exame da ação política é orientado por reflexões sobre as emoções. A sustentação emocional da ação política das consumidoras críticas não torna sua agência irracional. O material etnográfico que

disponíveis sinaliza, inclusive, a possibilidade de busca por mudanças sociais e políticas por meio da exploração da emoção de forma deliberada, o que sugere que emoção e racionalidade podem coabitar o mesmo espaço de engajamento político. Em suma, a análise proposta neste artigo nos guia a um espaço de práticas complexo, onde interações entre corpo, emoções, consumo político e resistência ao capitalismo são articuladas. Neste espaço, normas e estruturas são desafiadas por consumidoras críticas anticapitalistas que, a seu modo, propõem alternativas dentro das próprias brechas do capitalismo. As táticas de resistência das consumidoras críticas não se resumem apenas à crítica ao sistema. Por meio do exame criterioso das emoções, da articulação de identidades morais, conexões emocionais e engajamento político elas podem provocar mudanças. A antropologia e a teoria social, de forma mais ampla, nos instrumentalizam para a compreensão dessas dinâmicas sociais, mas ao mesmo tempo nos alertam para a complexidade da intersecção entre corpo, emoção, política e consumo.

REFERÊNCIAS

- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. Routledge, 2013.
- APPADURAI, Arjun (Ed.). **The social life of things: commodities in cultural perspective**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BARBOSA, Lívia; CAMPBELL, Colin. **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006.
- BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2014.
- BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BERARDI, Franco. **Depois do futuro**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.
- BOLER, Megan; DAVIS, Elizabeth (Ed.). **Affective politics of digital media: propaganda by other means**. Abingdon: Routledge, 2020.
- BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **De la justification: les économies de la grandeur**. Paris: Éditions Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BOSTRÖM, Magnus; MICHELETTI, Michele; OOSTERVEER, Peter. Studying political consumerism. In: BOSTRÖM, Magnus; MICHELETTI, Michele; OOSTERVEER, Peter (Org.). **The Oxford handbook of political consumerism**. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.

BUTLER, Judith. Gender as performance. *In*: OSBORN, Peter (Ed.). **A critical sense**. Routledge, 2013. p. 109-125.

CADENA, Marisol de la. Natureza incomum: histórias do antropocego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, p. 95-117, 2018.

CAMPBELL, Colin. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. *In*: BARBOSA, Livia; CAMPBELL, Colin (Org.) **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos (Org.). **Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CLOUGH, Patricia Ticineto; HALLEY, Jean (Ed.). **The affective turn: theorizing the social**. Durham: Duke University Press, 2007.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2012.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. *In*: M. L. Heilborn (Org.) **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 21-30.

FEATHERSTONE, Mike. The body in consumer culture. *In*: Featherstone, M. *et al.* (Org.) **The body: social process and cultural theory**. Londres: Sage, 1991. p 170-196.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 2002. v. 3.

GILLIGAN, Carol. **La ética del cuidado**. Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas, 2013.

GOFFMAN, Erving. **Behavior in public places: notes on the social organization of gatherings**. New York: Free Press, 1966.

GORDON, Cesar. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre**. Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2006.

GRAEBER, David. **Bullshit jobs. Emploi**, p. 131, 2018.

GREGG, Melissa; SEIGWORTH, Gregory J. (Ed.). **The affect theory reader**. Durham: Duke University Press, 2010.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist studies**, v.

14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HARAWAY, Donna. A cyborg manifesto: an ironic dream of a common language for women in the integrated circuit. In: Stryker, S.; Blackston, D. (Ed.). **The transgender studies reader remix**. Abingdon: Routledge, 2022. p. 429-443.

HASSAN, Zaid. **The social labs revolution: a new approach to solving our most complex challenges**. Oakland: Berrett-Koehler Publishers, 2014.

HINE, Christine. **Ethnography for the internet: embedded, embodied and everyday**. Abingdon: Taylor & Francis, 2015.

HOCHSCHILD, Arlie. Comment on Kemper's social constructionist and positivist approaches to the sociology of emotions. **American Journal of Sociology**, v. 89, n. 2, p. 432-434, 1983.

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

KARPPI, Tero; Lotta KÄHKÖNEN, Lotta; MANNEVUO, Mona; PAJALA, Mari; SIHVONEN, Tanja. Affective capitalism. **Ephemera: Theory & Politics in Organizations**, v. 16, n. 4, nov. 2016.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista de Sociologia Política**. n. 14, p. 173-194, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009.

LEITÃO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela Figueiredo Fernandes. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 42, p. 41-65, 1. sem. 2017.

LIMA, Elton Beserra; COSTA, Cristiane Salomé Ribeiro; FÉLIX, Georgia Rocha. Guilt and pride emotions and their influence on the intention of purchasing green products. **Consumer Behavior Review**, v. 3, n. 2, p. 70-84, 2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LUZ, Carlos Costa. **Sendo um consumidor consciente: discursos, projetos e subjetividades**. 2014. Tese (Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/8376/1/CARLOS%20C%20R%20LUZ%20TESE.pdf>, acesso em 13/01/2022. Acesso em: 13 jan. 2022.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura & consumo II**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2015.

MANCINI, Fiorella. Lo emocional como político: reseña del libro La política cultural de las emociones. **Debate feminista**, v. 51, 2016.

MARCUS, George. Etnografía en/del sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

MASSUMI, Brian. The autonomy of affect. **Cultural critique**, n. 31, p. 83-109, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1950].

MICHELETTI, M.; STOLLE, D. **Sustainable Citizenship and the new politics of Consumption**. Anais da American Academy of Political and Social Science (AAPSS), n. 644, p. 88-120, nov. 2012.

MILLER, D. Consumo como cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 33-64, jul./dez. 2007.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Revista de Sociologia e Política**, p. 11-23, 2005.

MOUFFE, Chantal. **Towards a green democratic revolution: left populism and the power of affects**. London: Verso Books, 2022.

PORTILHO, Fátima. **Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2010.

RETONDAR, Anderson Moebus. Para além do princípio do prazer: hedonismo e subjetividade na contemporânea sociedade de consumo. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 31, p. 234-251, abr. 2012.

REZENDE, Claudia Barcellos. Emoção, corpo e moral em grupos de gestante. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 11, n. 33, p. 830-849, dez. 2012.

SANDLIN, Jennifer A.; CALLAHAN, Jamie L. Deviance, dissonance, and détournement: culture jammers' use of emotion in consumer resistance. **Journal of Consumer Culture**, v. 9, n. 1, 2009.

SIMMEL, Georg. The sociology of conflict I. **American Journal of Sociology**, v. 9, n. 4, p. 490-525, 1904.

SIQUEIRA, Denise da C. O.; VENTURA, Jéssica B. dos S. Desengaveta, porque menos é demais: moralismo e vergonha nas narrativas de sustentabilidade na TV. In: **Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - XXIX Encontro Anual da Compós**. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande - MS, 23 a 25 de junho de 2020.

SILVA, Gleicy Mailly da. Corpo, política e emoção: feminismos, estética e consumo entre mulheres negras. **Horizontes Antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 173-201, 2019.

STOLZE, Tânia Lima. Towards an ethnographic theory of the distinction between nature and culture in the cosmology of the Juruna

tribe. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, 1999.

WRIGHT, Erik Olin. **Como ser anticapitalista no século XXI?** São Paulo: Boitempo, 2019.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 09/11/2023

Liliane Moreira Ramos

lilianemoreiraramos@gmail.com

Jornalista, doutoranda em Ciências Sociais no PGCS/UFES e mestre em Sociologia Política pela UVV-ES. É membro do LEIDETEC-UFES, Laboratório de Estudos de Identidades e Tecnociência.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4559-6832>

Patrícia Pavesi

pppavesipatricia4@gmail.com

Antropóloga, mestre e doutora em Antropologia pelo PPGA/UFF, professora adjunta dos DSCO e PGCS/UFES, coordenadora do Laboratório de Antropologia Computacional Data Kula Lab.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8435-7239>

Júlio Valentim

juliovalentim2020@gmail.com

Jornalista, mestre em Comunicação e Cultura pela ECO/UFRJ. É cocoordenador do Laboratório de Antropologia Computacional Data Kula Lab.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4090-8158>

NOTAS

- ¹ Este artigo foi escrito a três mãos. A autora 1 empreendeu trabalho etnográfico e apontamentos teóricos, os autores 2 e 3 participaram do processo de análise do material empírico e da formalização do mesmo do ponto de vista teórico-metodológico.
- ² O emprego do termo "moralidade crítica" está relacionado ao processo reflexivo por meio do qual os sujeitos lidam com situações controversas, nas quais suas formas de ler/julgar o mundo não garantem seu encaixe nele. Nestes momentos, os indivíduos repensam o acordo entre eles, se baseando em um conjunto delimitado de "ordens de grandeza" e, logo, em um pluralismo moral limitado, (Boltanski; Thévenot, 1991, p. 85-90) para justificar suas escolhas/ações recorrendo a sistemas distintos de valores sociais.
- ³ O grupo era formado predominantemente por mulheres e elas se reconheceram, ao longo do processo, como um grupo feminino. Por isso, neste trabalho, quando for necessária uma generalização, utilizaremos os pronomes ela/elas.

⁴ A observação participante da autora 1 foi autorizada por meio de consenso verbal pelos participantes dos dois grupos, no início do primeiro encontro de ambos. As interlocutoras que concederam entrevista em profundidade autorizaram o uso dos dados por meio da assinatura de um Termo de Consentimento Esclarecido.

NOTAS ETNOGRÁFICAS DE DUAS PESQUISADORAS-TORCEDORAS: PRÁTICAS DO TORCER E CONSUMIR FUTEBOL DAS MULHERES DO SPORT CLUB DO RECIFE

ETHNOGRAPHIC NOTES OF TWO RESEARCHERS-FANS: PRACTICES OF FANS AND CONSUMING SOCCER OF SPORT CLUB DO RECIFE WOMEN'S

Soraya Barreto Januário¹

Paloma Souza de Castro Melo¹

¹Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo refletir sobre as relações de consumo e participação da mulher no futebol a partir de marcadores performáticos em ambientes como de um estádio em dia de jogo, em uma perspectiva de gênero. Para isso, realizamos a observação participante das partidas decorrentes da punição imposta pelo Superior Tribunal de Justiça Desportiva (STJD) ao Sport Club do Recife, motivada pela violenta invasão de campo no Campeonato Brasileiro de 2022, na qual, durante três jogos, só foi permitida a entrada da torcida composta por mulheres, crianças e PCDs. O recorte teórico-metodológico se deu abarcado pelas epistemologias e antropologia feministas, sendo realizado enquanto método de coleta uma observação participante, diário de campo, entrevistas semi estruturadas e registros fotográficos. A análise foi dividida em quatro fases de participação das mulheres no estádio, fomentadas por importantes marcadores performáticos de suas identidades de torcedoras e da oferta de consumo propiciada pelo clube. Como resultados, encontramos padrões das práticas torcedoras hegemônicas, bem como rupturas no comportamento e consumo clubístico. Como conclusões, entendemos que jogos como esses podem contribuir para uma virada na participação das mulheres nas arquibancadas, não só no perfil da torcida, como também na forma como clubes e entidades esportivas enxergam as torcedoras.

Palavras-chave: Torcedoras; Sport Club do Recife; Antropologia Feminista; Consumo; Performance.

ABSTRACT

This article aims to reflect on the relations of consumption and participation of women in soccer from performative markers in environments such as a stadium on game day, from a gender perspective. For this, we carried out the participant observation of the matches resulting from the punishment imposed by the Superior Court of Sports Justice (STJD) to the Sport Club of Recife, motivated by the violent invasion of the field in the Brazilian Championship of 2022, in which during three games only the entrance of the crowd composed of women,



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

children and PWDs was allowed. A participant observation, field diary, semi-structured interviews and photographic records were carried out as a collection method. The analysis was divided into four phases of women's participation in the stadium, fostered by important performative markers of their identities as fans and the supply of consumption provided by the club. As a result, we found patterns of hegemonic fan practices, as well as disruptions in club behavior and consumption. In conclusion, we understand that games like these can contribute to a turning point in the participation of women in the stands, not only in the profile of the fans, but also in the way clubs and sports entities see the fans.

Keywords: Women Fans; Sport Club do Recife; Feminist Anthropology; Consumption; Performance.

RESENHAS PRELIMINARES

Cabe iniciar esse texto pontuando que ele é redigido por duas pesquisadoras-torcedoras, frequentadoras assíduas de estádios de futebol. Dessa forma, ponderamos e consideramos a indissociabilidade das identidades do ser mulher, pesquisadora e torcedora que fomenta adversidades e impasses, bem como deleites. Importa pontuar que somos torcedoras, desde muito crianças, do Sport Club do Recife e frequentadoras assíduas do estádio e do espaço clubístico. Uma de nós, inclusive, foi participe da torcida jovem do clube em meados dos anos 2000 e criança mascotinha, aquelas que entram em campo com os jogadores no início da partida. Todavia, as proibições na torcida organizada destinadas às mulheres, como é exemplo a proibição de tocar nos instrumentos da torcida e de participação em certos espaços, reforçando a lógica misógina típica do universo do futebol masculinizado, fez com que nos afastássemos desse grupo. Nós duas somos, também, seguidoras do clube nas redes sociais e frequentadoras da sede do clube, acompanhando notícias, processos e o cotidiano do time. Na mescla dessas similitudes, a cada ida ao campo, foram tecidas experiências diversas e distintas, a partir do que foi observado, vivenciado e sentido. Compreendemos o futebol como um artefato cultural, dessa forma, assumimos que seus processos e aprendizados sociais são observados como uma pedagogia cultural (Louro, 2008). Partimos de um fazer científico abarcado pelas epistemologias feministas, isto é, em uma transmissão de conhecimento e produção científica pautada por saberes situados (Haraway, 1995), por testemunho. Uma episteme que surge como um campo de pesquisa da Epistemologia Social, especialmente preocupada em observar, analisar e denunciar o papel das questões de gênero nas diversas atividades epistêmicas.

É sabido que a história da ciência foi pautada em um conhecimento positivista, no qual a objetividade é associada aos preceitos masculinistas (Rodrigues; Menezes, 2013; Barreto Januário, 2022). A proposta de objetividade científica se forja na separação entre razão e emoção. Esse modelo e a noção de objetividade vem sendo criticado e desafiado por teóricas feministas, que têm realinhado suas pesquisas na observância de

saberes localizados e implicados (Haraway, 1995). Donna Haraway (1995) fomenta a ideia de que a objetividade corporificada, feminista, está abarcada em saberes localizados enquanto alternativa epistemológica e metodológica a essa objetividade científica masculina. Segundo Maria Natália Rodrigues e Jaleila Menezes (2013, p. 6), “para as epistemologias feministas, o conhecimento é sempre posicionado e contrário à imparcialidade”. Dessa forma, propomos aqui uma escrita científica que se crê política, posicionada e, portanto, que se localiza em sua parcialidade. E que enfatiza a importância dos conhecimentos e das experiências das mulheres para compreender e transformar a realidade, reconhecendo que as mulheres têm uma visão única e valiosa do mundo com base em suas experiências interseccionais (Collins; Bilge, 2021) de gênero, raça, classe, sexualidade, faixa etária e outros marcadores identitários. Dessa forma, a abordagem feminista busca destacar as vozes, as experiências e as lutas das mulheres, incluindo as nossas, como pesquisadoras e partícipes da torcida e da paixão clubística.

O artigo é fruto de um recorte de um projeto de pesquisa que nasceu de inquietações nossas sobre a compreensão de práticas, identidades e performances das torcedoras em campo, que foram provocadas pelas pesquisadoras-torcedoras a partir de suas vivências e experiências nos estádios de futebol. Ao buscar compreender como as mulheres consomem e se apropriam do futebol e do espaço clubístico, Thiago Escher e Heloisa Reis (2006) observam que o futebol é um fenômeno sociocultural, capaz de influenciar diversos segmentos da sociedade que vão desde a cultura, o consumo, a economia e processos de sociabilidade (Elias; Dunning, 2005). Todavia, é pertinente ressaltar que a modalidade foi construída e naturalizada como um espaço masculino (Goellner, 2005; 2021), forjado pelos inúmeros processos de socialização e ações dos torcedores com seus cânticos, vestes, narrativas e práticas pautados em premissas patriarcais, que conceberam uma narrativa masculinista em torno do futebol (Bandeira, 2010). Dessa forma, podemos afirmar que o futebol não se limita a um jogo repleto de regras, táticas e estratégias de campo, e o seu processo de pertença e sociabilidade dialoga com questões sociológicas e antropológicas mais complexas e intensas (Elias; Dunning, 2005).

Nesse sentido, importa destacar a imensa capacidade do futebol de estimular novas práticas e comportamentos de consumo, na construção de uma cultura futebolística (Barreto Januário, 2019). É neste lugar que, durante muitos anos, foi negado e proibido às mulheres, seja na participação, na presença e/ou na prática esportiva (Goellner, 2003; 2005; 2021), que empreendemos uma das nossas lutas feministas mais afetivas. Lutas que foram travadas por mulheres e pelos feminismos na conquista de direitos, espaços e papéis, permitindo com que meninas e mulheres pudessem ocupar novas esferas sociais, dentre elas, a do futebol (Goellner, 2005; Bonfim, 2019; Barreto Januário, 2019).

O crescente número de mulheres e meninas nos estádios de futebol nas últimas décadas é exemplo desse processo. Buscaremos abordar no presente debate o futebol a partir da observação de práticas torcedoras protagonizadas por mulheres torcedoras do Sport Club do Recife, em um recorte temporal e espacial muito específico, os jogos que contaram apenas com torcida de mulheres, crianças e pessoas com deficiência (PCDs), no Estádio Adelmar da Costa Carvalho, mais conhecido como Ilha do Retiro. A restrição de público decorre de uma punição imposta pelo Superior Tribunal de Justiça Desportiva (STJD) ao Sport Club do Recife, motivada pela violenta invasão de campo no Campeonato Brasileiro de 2022, protagonizada pela torcida do time rubro-negro. O clube, além de três jogos de suspensão sem público, precisou fechar o estádio por três jogos ao público masculino, tendo como audiência apenas mulheres, crianças e PCDs, em jogos que foram gratuitos. As três partidas foram realizadas respectivamente contra o Botafogo-SP, ABC-RN e Avaí-SC, pelo Campeonato Brasileiro da Série B de 2023.

É pertinente ressaltar que essa medida tem ganho bastante aderência nos estádios do Brasil. No país, a iniciativa teve início em 16 de fevereiro de 2022, no clássico do Campeonato Paranaense entre o Athletico e o Coritiba, no qual torcedores rivais se envolveram em mais um episódio de violência no futebol. Como resultado, os dois clubes foram punidos pelo Tribunal de Justiça Desportiva do Paraná, e perderam um mando de campo para o estadual de 2023. O Athletico perdeu, ainda, outro mando de campo, por novamente protagonizar cenas de violência na partida contra o Maringá. Todavia, os clubes paranaenses, Athletico e Coritiba, conseguiram reverter a punição do TJD-PR, e, ao invés de terem o portão completamente fechado para a torcida, apenas mulheres e crianças de até 12 anos puderam acompanhar a partida. Os ingressos foram trocados por 1 kg de alimento não perecível. A reversão da pena exacerba uma questão clara, a violência nos estádios está intrinsecamente associada ao masculino e às masculinidades brutalizadas, e a ideia de violência atrelada às vivências e fragilidades das masculinidades hegemônicas (Connell, 2005). Gustavo Andrade (2010, p. 349) observa a “violência como forma de socialização” no caso do futebol, e analisa que de forma evidente, as práticas torcedoras dos homens estão ligadas à “construção de masculinidades viris em diferentes contextos” (Andrade, 2010, p. 349). Nessa perspectiva, vislumbramos a oportunidade de observar o estádio e a torcida, suas práticas e manifestações, diante da presença maciça das mulheres.

Ao compreender que o estádio é um ambiente comunicacional diverso (Nascimento, 2020), que permite a vinculação entre os gestos, corpos, narrativas, práticas de consumo e experiências de forma hierarquizada, o objetivo desta pesquisa se forja em duas questões preponderantes, são elas: 1. A de compreender as nuances das práticas torcedoras, analisando como as relações de gênero se manifestam nas interações que forjam o

ser/tornar-se torcedora do Sport Club do Recife, nas performances das torcidas, considerando suas interações e práticas do torcer; 2. Como se deu o consumo e a oferta do espaço clubístico nos três jogos que contaram apenas com mulheres, crianças e PCDs nos estádios.

Dessa forma, a pesquisa trata de uma etnografia oriunda da vertente crítica da antropologia feminista (Bonetti, 2009). Esta vertente etnográfica pode auxiliar na identificação das convenções de gênero, das relações de poder, e dos diferentes repertórios simbólicos que compõem o universo do futebol e as práticas de torcer, interesses da pesquisa. Segundo Aline Bonetti (2009, p. 109), a antropologia feminista

[...] combina-se com uma proposta teórica voltada para a apreensão das relações de poder, das práticas e da agência humana, nos termos propostos por Ortner (1996) quando estabelece uma “teoria da prática, feminista, das minorias, pós-colonial e subalterna”. A antropóloga propõe um modelo de Teoria da Prática que, ao incorporar a agência humana, por suas formas serem sempre construídas cultural e politicamente, traz as relações e práticas de poder para o centro das análises.

Escolhemos a antropologia feminista como vertente teórico-metodológica devido a ponderação teórica de que as subjetividades de quem pesquisa, narra e observa estão implicadas nesse processo. Trata-se de um viés aproximado e que dialoga com as epistemologias feministas ao desafiar as hierarquias de gênero, questionar as normas e os valores que sustentam as assimetrias nos mais diferentes contextos culturais, na qual se fundamentam nossas crenças, como exposto anteriormente. Com efeito, na coleta dos dados utilizamos métodos combinados, tais como: a observação participante, diário de campo, entrevistas semiestruturadas¹ e registro fotográfico. Buscando registrar de forma organizada os diversos sentimentos, experiências e observações em campo, nos dias de jogos.

PRIMEIRO TEMPO: O FAZER-SE TORCEDORA

O futebol é compreendido como um esporte com alargado poder de atrair multidões e uma ampla base de fãs, e ainda considerado uma paixão nacional em muitos países, dentre eles o Brasil, no qual foi apontado como fator importante de identidade nacional (Damatta, 1994; Helal, 2003). A modalidade possui grande relevância na era moderna devido ao seu poder de fomentar paixões, emoções e uma forte capacidade de influenciar adeptos (Barreto Januário, 2019). O futebol congrega uma série de aparatos, simbolismos e elementos subjetivos, de ordem complexa, que fomentam um sentimento de pertença social (Bourdieu, 2005) e desperta os mais variados sentimentos. O processo de sociabilidade e pertença que o futebol aciona já se mostrou capaz de mobilizar grandes massas (Werthein, 2004), influenciar comportamentos culturais e habilidades

(Picanço, 2020), bem como modos de consumo de seus torcedores nas mais diversas esferas.

Ao entender que o futebol é um fenômeno sociocultural, compreendemos que ele modela e forja comportamentos, valores sociais e processos de consumo. E, ainda, que legitima e concebe sistemas e marcadores culturais, bem como reproduz estereótipos e preconceitos socialmente estruturados na vida em sociedade. Guacira Lopes Louro e Jane Neckel (2005) refletem sobre o conceito de pedagogias culturais que se fundamentam nas abordagens pedagógicas que valorizam e incorporam a diversidade cultural presente na sociedade. As autoras compreendem que a cultura desempenha um papel crucial na formação das identidades e subjetividades dos sujeitos. As pedagogias culturais buscam desafiar os padrões culturais dominantes, promovendo a valorização das diferenças, sejam elas relacionadas à etnia, gênero, classe social, orientação sexual, entre outras. Buscando desconstruir estereótipos e preconceitos presentes na sociedade e na educação, proporcionando espaços de diálogo e reflexão sobre as múltiplas culturas e identidades. Todavia Guacira Lopes Louro e Jane Neckel (2005) chamam a atenção para a existência das pedagogias culturais baseadas nas culturas dominantes. Nas nossas reflexões sobre o ambiente clubístico e os espaços futebolísticos, dos quais a várzea, estádios e arenas de futebol fazem parte, entendemos que ali são construídos e exercidos pedagogias particulares próprias, forjadas e legitimadas na cultura futebolística e por cada torcida.

Segundo Henry Giroux e Peter McLaren (1995, p. 144) “existe pedagogia em qualquer lugar em que o conhecimento é produzido, em qualquer lugar em que existe a possibilidade de traduzir a experiência e construir verdades”. Dessa forma, o processo de socialização coletiva das torcidas engendra distintos sistemas e processos pedagógicos que irão determinar os gritos de guerra, cânticos, gestos, bem como a hora certa para usar cada um desses elementos, os silêncios, comportamentos, entre outros. As pedagogias culturais são cotidianamente utilizadas pelas instituições disciplinares (Foucault, 1999) de vigilância e de controle, estando presentes nas práticas educativas formais, na igreja, na mídia e, também, no futebol.

Esses processos pedagógicos apreendidos e repassados cotidianamente são legitimados e reiterados pelos sistemas e relações de poder que estruturam a sociedade. No caso do futebol, é sabido como o marcador de gênero e classe foi preponderante na construção da cultura e do universo da modalidade. Como dito, os arquétipos de masculinidades e virilidades, ao considerar as representações culturais que se associam a essas compreensões, são também produzidos por meio de aprendizagens culturais.

O processo de naturalização e legitimação do futebol enquanto esporte de homem nos impõe questionamentos sobre os valores e ideais socialmente dominantes de masculinidade e feminilidade. Esses

processos são cotidianamente construídos sobre o baluarte de normativas e instituições disciplinares (Foucault, 2004), além de práticas de proibição e coerção sob prerrogativas patriarcais (Goellner, 2005). Para Johanna Von Mühlen e Silvana Goellner (2012), o esporte, bem como qualquer prática cultural, é generificado. As autoras observam que a prática e sociabilização de qualquer esporte são concebidas na (re)produção dos ideais e valores sociais associados a premissas de masculinidades (virilidade, força, agressividade) e de feminilidades (graça, leveza, precisão), que acabam por transladar concepções de gênero para a prática, as vivências e os gostos de determinadas modalidades esportivas (Von Mühlen; Goellner, 2012). Dessa forma, a construção social que forjou atividades e práticas associadas aos esportes entendidos como masculinos ou femininos foi legitimada socialmente (Gonçalves, 1998).

A pesquisadora Stacey Pope (2011) também reflete sobre como os esportes, de modo geral, foram construídos e apresentados como um reduto masculino. As mulheres, então, vêm sendo invisibilizadas, inclusive nos estudos acadêmicos que costumam abordar a torcida de forma generalizada, comumente representada por homens. Quando falamos de pesquisas que tratam da mulher torcedora de futebol, muitas estão associadas aos questionamentos sobre o torcedor (homem) autêntico da classe trabalhadora e que agora divide espaço com a torcida voltada para o consumo, onde as mulheres costumam ser enquadradas. Esse enquadramento da mulher torcedora em uma perspectiva de consumidora e fã, engloba um significado maior de que, por isso, elas representam um futebol mais seguro, não violento e controlado, e tais impressões foram repetidamente elencadas pela mídia hegemônica sobre as partidas estudadas na pesquisa. O fato é que por trás destas impressões há uma lógica de gênero que dialoga com as práticas do cuidado, delicadeza e solidariedade (Gilligan, 2013).

Ao analisar o futebol sob uma perspectiva de gênero, abarcada pelas epistemologias feministas, recorreremos à historiadora feminista Joan Scott (1990), que lançou a questão de que não há uma única maneira de experienciar as masculinidades ou feminilidades. Os ideais que foram construídos e abarcados por performances de gênero determinadas (Butler, 2018) são historicamente excludentes e limitantes para as mulheres, bem como são forjados por relações de poder e por diversas violências. E ainda, concebidas ancoradas em interesses de grupos dominantes específicos que são atrelados às hierarquias de classe, gênero e raça (Collins; Bilge, 2021).

Das damas do século XX, passando por Dulce Rosalina nos anos 1950, até as torcedoras de movimentos feministas atualmente, as mulheres estão presentes no futebol. No início dessa atividade como opção de lazer e posteriormente como esporte competitivo, às mulheres cabia a função de torcer e acompanhar maridos, pais e irmãos nas partidas de domingo, desde que sua participação não ultrapassasse o comportamento de uma dama da época. Com o passar das décadas, principalmente com

o encerramento da gratuidade da entrada de esposas e filhas de sócios nos estádios, a partir de 1919, a presença das mulheres foi diminuindo gradativamente (Araújo, 2019).

Sobre isso, Aira Bonfim (2019) e Soraya Barreto Januário (2019) observam que o termo *torcida*, substantivo feminino, foi originado devido à presença das mulheres nos estádios de futebol no início do século XX. Nesse sentido, as mulheres, ao participarem enquanto espectadoras das partidas nos clubes, vestiam roupas formais da época, tais como luvas, vestidos, joias e chapéus. Bonfim (2019) argumenta que devido ao calor elas tiravam as luvas e seguravam o item, que acabou servindo de adereço que era torcido em situações de nervosismo e/ou excitação, bem como sinal de incentivo no jogo. Dessa forma, os termos *torcer* e *torcida* foram associados, no Brasil, às pessoas que iam aos estádios torcer por seus clubes.

Com efeito, esse protagonismo das mulheres na concepção da palavra *torcida* associada aos adeptos e adeptas dos estádios e clubes futebolísticos ficou durante muito tempo apagado da história. A construção e legitimação de uma cultura e universo do futebol foi atrelado também ao silenciamento e afastamento da presença e participação das mulheres nesse esporte (Goellner, 2003; 2005). Marcado por proibições com força de lei² e por uma cultura social patriarcal que fomentou discursos de cerceamento que afastaram meninas e mulheres desses espaços. A história da construção da cultura futebolística associou a ideia de que a *torcida* e o universo do futebol são predominantemente dos homens (Goellner, 2005).

Os quase quarenta anos de impedimento da prática de mulheres no Brasil gerou diversas consequências, inclusive na *torcida*. Nesse cenário de proibições e afastamentos, algumas mulheres transgrediram e participaram ativamente de torcidas pelo país. É o caso de Dulce Rosalina, torcedora do Vasco da Gama, que, em 1956, se tornou a primeira mulher presidente de uma *torcida* organizada (Costa, 2006), época marcada pelas torcidas com objetivos festivos, de apoio ao clube. Ainda que houvesse importante representação da líder torcedora, esta estaria atrelada a um olhar e uma validação masculina dentro do campo esportivo (Araújo, 2019).

O fim da década de 1960 é marcada pelo surgimento de dissidências das torcidas em todo o país. É neste período que observamos o aparecimento das torcidas jovens e, conseqüentemente, a diminuição da liderança dos chefes das antigas uniformizadas ou organizadas, também conhecidas como *charangas* (Araújo, 2019, p. 44).

Com o passar dos anos, no momento de retomada da prática entre as mulheres, ao final dos anos 1970, e com o advento da Internet a partir dos anos 1990, a mulher passa a ganhar maior visibilidade, atrelada também à midiáticação do esporte (Araújo, 2019; Frandsen, 2014). O ciberespaço torna-se ferramenta propulsora do sentimento de pertencimento no futebol, por superar as limitações geográficas. Leda Costa (2006) aponta como o público feminino vem utilizando a internet para manifestação de

suas ideias e posturas comportamentais, por exemplo, para diferenciar as mulheres torcedoras de verdade das ditas inautênticas, criando grupos e perfis nas redes que buscam legitimar a mulher no futebol.

Dando continuidade a essa nova configuração identitária do torcer e com o crescimento exponencial dos recursos digitais, os anos de 2015 e 2016 foram marcados por avanços importantes para as pautas feministas no Brasil (Moraes; Bonfim, 2017). O caminho trilhado por diversas mulheres – torcedoras ou não – ao longo dos anos abriu espaço para o crescimento de grupos e movimentos femininos em torno da cultura torcedora, a fim de construir o seu papel de importância no espetáculo esportivo.

Nessa perspectiva, mulheres torcedoras em todo o mundo se movimentam em torno do seu local de direito também de consumidoras. Soraya Barreto Januário (2019, p. 21) reforça que “[...] a mulher torcedora vem se configurando em um perfil feminino cada vez mais comum. Um perfil que se utiliza de um *mix* de meios para participar de debates no entorno do espetáculo futebolístico”. Apesar dos importantes avanços ao longo dos anos, no que se refere à participação das mulheres como atletas, torcedoras ou profissionais do esporte, a efetiva representação delas ainda é cara, o que faz com que estejam em constante provação do seu potencial e do seu espaço de direito nos esportes.

Há uma busca constante de determinados grupos de torcedoras em legitimar o seu papel no futebol, visto que muitos termos de tom pejorativo foram e continuam sendo utilizados para enquadrar a mulher no futebol em tudo que não teria, ou pouco teria, relação com o torcedor tradicional, representado por homens. Ao tratar das representações torcedoras, Ana Carolina Vimieiro e Natália Oliveira Souza (2022, p. 6) comentam que os estudos na área “[...] são diversos e nos indicam algumas representações hegemônicas: as embelezadoras de estádio, as marias-chuteira, a figura maternal, a apaziguadora e a masculinizada”.

Como dito, a participação das mulheres no ambiente do futebol ainda está muito associada a um comportamento pacífico, passivo e não deturpador da ordem social de um ambiente masculinizado. Dentro dos estádios, elas seriam uma das responsáveis pela mudança do comportamento violento dos homens (Vimieiro; Souza, 2022). E são essas e outras características que iremos observar a partir da performance feminina em jogo com público apenas de mulheres, crianças e PCDs.

Dessa forma, a presença da mulher torcedora vem crescendo nas arquibancadas, nas torcidas organizadas, em grupos ativistas ou individualmente, e é fato que as torcedoras de clubes de futebol vêm ganhando visibilidade, fomentando novas formas de composição identitária feminina (Barreto Januário, 2019). Recorremos às afamadas palavras de Simone de Beauvoir (1980, p. 9) “não se nasce mulher, torna-se”, ao observar que o gênero é uma construção social, cultural e política, e que parte de um processo de legitimação social, podemos afirmar que “não se nasce torcedora, torna-se” (Barreto Januário, 2019). A afirmação de

Beauvoir convida a refletir sobre o compromisso e esforço coletivo de se moldar aos valores e premissas socialmente legitimados, que influencia e sofre influência da cultura em sociedade, em um determinado tempo e espaço. Assistimos à reescrita de uma história mal contada, ao descortinar de presenças e participações antes apagadas.

Essa história de exclusão, participação e presencialidades das mulheres no esporte foi contada por algumas autoras como um percurso moldado por relações de poder, dominação masculina, silenciamento e proibições. Bem como perpassado pelas assimetrias de gênero, no qual o corpo das mulheres e suas identidades receberam *status quo* associados a papéis subalternos, objetificados e hipersexualizados (c.f. Miragaya, 2002; Goellner, 2003; 2005; Mourão; Morel, 2005; Costa, 2017; Bonfim, 2019; Barreto Januário, 2019).

Por fim, um dos domínios que o futebol e a presença feminina também mobiliza é o consumo clubístico e de bens e serviços, relacionados ao espetáculo futebolístico, processo que influencia a transmissão de valores, crenças e simbolismos sociais, bem como fomenta o sentimento de pertença e participação social. Existe um envolvimento individual e coletivo atravessado por sentimentos de afeto, identificação e lealdade às equipes e/ou atletas (Lever, 1983).

Nesse sentido, importa salientar que o cerceamento na ocupação das arenas esportivas, entre outros espaços, tem sido pauta contemporânea nas lutas feministas, especialmente abarcadas no feminismo liberal, acerca do debate sobre as esferas pública e privada, ao entender que o privado é utilizado para se referir à esfera individual e familiar – doméstica –, e o público se concebe na esfera coletiva e política. Susan Okin (2008) acrescenta que a distinção entre Estado e sociedade, e de propriedade pública e propriedade privada, estão na centralidade deste debate. E acrescenta que a distinção se dá também entre vida doméstica e vida não doméstica. Dessa forma, a autora usa a distinção pública/doméstica para refletir sobre os cerceamentos que subalternizam a condição social das mulheres. Os discursos que circulam e se legitimam na cultura futebolística, naturalizada enquanto masculina, comumente reforça a ideia de um espaço violento, viril e repleto de comportamentos austeros, legitimando a ideia de um ambiente hostil à presença de mulheres. O futebol é objeto claro desta distinção entre público e doméstico, corporificando um espaço público do qual as mulheres são cotidianamente afastadas e silenciadas.

Dessa forma, ao encampar a causa da presença e ocupação das mulheres no futebol, o discurso feminista e o fenômeno reconhecido como primavera feminista têm tido um papel de importância para o questionamento e reorganização das relações sociais, ao mover estruturas e romper paradigmas antes cristalizados. Diante disso, buscamos neste artigo iniciar uma discussão acerca do tema e, para tal, contamos com a oportunidade de participar dos referidos jogos de punição mencionados. Além do mais, trabalhos de autores e autoras do campo do futebol e

consumo (Damatta, 1994; Crawford, 2004; Giulianotti, 2012), bem como dos estudos sobre a mulher no esporte e torcidas (Araújo, 2019; Barreto Januário, 2019; Costa, 2006; Pope, 2011; Vimieiro, 2022), irão contribuir com o debate.

Acreditamos que o trabalho pode refletir sobre a participação das mulheres em um ambiente orientado para os homens, mostrando que diferentes atos performáticos coexistem na torcida feminina. Entendemos também que outras pesquisas sobre jogos de punição e a participação de mulheres, crianças e PCDs nesses espaços devem ser desenvolvidas para contemplar um fenômeno atual que pode demonstrar uma mudança não só no perfil das torcidas, mas também na forma de consumir o futebol.

SEGUNDO TEMPO: FUTEBOL, VIOLÊNCIA E CONSUMO TORCEDOR

O futebol se constitui como modalidade esportiva a partir dos jogos de lazer na Inglaterra do século XIX e rapidamente se espalha pelo mundo. No Brasil, filhos de industriais foram responsáveis por trazer o esporte para as fábricas e clubes (Damatta, 1994). Com seu desenvolvimento, já no século XX, o futebol se profissionalizou e virou negócio, atraindo ainda mais espectadores para o esporte-espetáculo (Bourdieu, 1983). A partir dessas mudanças no público frequentador e torcedor de futebol, passamos a reconhecer também a violência atrelada às torcidas nos estádios. A tragédia no *Hillsborough Stadium* em 1989, onde 97 pessoas morreram em decorrência de superlotação e ação negligente da polícia para conter a situação, representou um ponto de virada na cultura torcedora da Inglaterra em direção a uma era pós-*hooligan*, supostamente voltada à família e mais amigável. Um relatório realizado em 1990, após o desastre, recomendou que todos os estádios dos principais clubes ingleses fossem convertidos em setores com cadeiras, o chamado *all-seated*, para manter o controle da torcida (Pope, 2011).

Em toda essa fase após 1990, há certo afastamento da classe trabalhadora dos estádios e um crescimento da audiência da classe média interessada em futebol, assim como de mulheres espectadoras e torcedoras (Pope 2011). O mercado esportivo se consolida e conquista importante espaço na economia de diferentes países pelo mundo. Ao tratarmos do mercado do futebol, só no Brasil, em 2018, ele movimentou cerca de R\$ 48,8 bilhões, o que equivale a 0,72% do PIB nacional (CBF, 2019). Alguns fatores influenciaram o processo de mercantilização no futebol, como a popularidade do esporte na burguesia, o crescimento das relações com corporações e instituições comerciais, a redução da capacidade dos estádios para aumentar o preço dos ingressos e a transmissão televisiva paga (Giulianotti, 2012).

O futebol midiaticizado influenciou diretamente na prática e organização dos eventos. Kirsten Frandsen (2014) corrobora a ideia de midiaticização do

esporte estando intimamente ligada à comercialização. A autora discute sobre o poder da mídia e sua relação com os esportes ao ponto de ser vista como agente de mudança social e mostra como o meio televisivo teve forte influência no desenvolvimento das atividades esportivas, assim como os esportes contribuíram para o crescimento desse meio de negócio. Contudo, teríamos atualmente uma nova fase da relação da mídia com os esportes devido ao advento das mídias digitais, que permitem uma nova forma de consumo esportivo.

Ao tratar do consumo, principalmente enquanto consumo de produtos culturais, como o esporte, Garry Crawford (2004, p. 3-4, tradução nossa) sugere que “[...] nem todos os atos de consumo envolvem necessariamente bens materiais”, o consumo também envolve relações entre as pessoas, a observação das ações e performances de outros, como o assistir a um jogo de futebol. Por essa perspectiva, “[...] torcedoras e torcedores moldam suas identidades no futebol e passam a fazer parte de um ambiente onde encontramos diferentes formas de performar a paixão pelo esporte” (De Castro, 2022, p. 13).

PRORROGAÇÃO: A TORCIDA DE MULHERES NO ESTÁDIO SÓ DELAS

Cabe iniciar a análise ressaltando que as torcidas são múltiplas, efêmeras, diversas, estão em constante mutação (Nascimento, 2020), são reflexos da sociedade e, portanto, não são dadas, herméticas e fechadas (Hall, 2011). Por mais que se note padrões de comportamento, gestos e hábitos abarcados pela paixão clubística (Barreto Januário, 2019), muitas vezes, intencionais, em uma proposta de pertença social (Bourdieu, 2005), visando ao sentimento de grupo e uma ideia de unicidade, as torcidas são compostas por sujeitos e sujeitas plurais, diversos e únicos. Cada torcedora e/ou torcedor apresenta à coletividade uma dinâmica particular.

Com efeito, a análise se dividiu em quatro fases de participação das mulheres, que se destacaram na observação realizada e nos parecem importantes marcadores performáticos de suas identidades torcedoras. São elas: a fase de confraternização; a fase de apropriação dos espaços; a fase dos rituais hostis e a fase de comemoração. Todas elas envoltas de modos de torcer como ato de consumo performativo (Crawford, 2004).

Primeiramente, na fase de confraternização, ao chegarmos no estádio da Ilha do Retiro, o que observamos foi um ambiente de festividade, onde alguns homens estavam presentes na sede do clube para acompanhar esposas, filhas e filhos antes do início da partida. Havia um número expressivo de crianças no clube, reforçando a ideia de maior segurança que mães, pais ou responsáveis possam ter sentido. Observando esta dinâmica fica ainda mais evidente a ideia de que o clube, bem como o futebol, é um espaço de forte demarcação masculina. Havia entre as mulheres as que não possuíam o hábito de ir aos jogos, mesmo sendo a

torcida apenas de mulheres, crianças e PCDs. Sobre isso, a torcedora J. nos relatou que o marido a levou com os filhos, com receio de possíveis tumultos. E ainda confidenciou: “Meu marido nunca trouxe nossas crianças ao estádio porque sempre vem com os amigos. Ele queria trazer o pequeno pela primeira vez ao estádio”. Essas falas reforçam a ideia de perpetuação da tradição futebolística muito fortemente ligada ao masculino (Goellner, 2005; Barreto Januário, 2019) e da mulher no papel de cuidadora (Okin, 2008; Gilligan, 2013), que apesar de não ser partícipe habitual do espetáculo futebolístico foi a responsável por levar os filhos ao primeiro jogo. Reforçando o lugar de lazer do homem, enquanto da mulher, nesse caso, o de cuidadora.

No convívio nos espaços sociais, vale ressaltar que havia toda uma ação de pré-jogo com ativações de marca que foi organizada, de forma mais tímida, desde o primeiro jogo e intensificada a partir do segundo jogo com o público exclusivo, principalmente com foco nas crianças, com distribuição de brindes e lanches (Figura 1), algo não tão comum em outros jogos de público geral, que costumam contar com ações menores ou bem pontuais. Tal prática de consumo nos impõe uma reflexão, de que o clube e os patrocinadores tinham como público-alvo as crianças e não as mulheres, conferindo uma forma de invisibilidade e, ao mesmo tempo, de imposição do papel de cuidadora.

Figura 1 – Ativações para o público infantil na sede do clube



Fonte: Acervo das autoras (2023).

Dessa forma, um ponto a se destacar, nesta vertente que engloba o consumo clubístico, é a nossa impressão, como torcedoras e partícipes desse espaço, de que ele não é para nós, mulheres. Todo o espetáculo clubístico e os consumos atrelados a ele, seja da espacialidade, seja dos bens de consumo primários como comida e bebida, são organizados e pensados no masculino e, no caso dos jogos estudados, para as crianças. Dessa forma, podemos ainda ressaltar as marcas participantes do espetáculo que antecedeu a partida, uma arena de diversão voltada para as crianças com brinquedos e brincadeiras, os patrocínios de produtos voltados ao público infantil, como a pipoca Boku's e o biscoito Futurinhos, além de produtos de higiene íntima feminina e sabonete líquido da marca Kronel, que surgiram apenas no terceiro jogo. Além disso, a marca de arroz e feijão Turquesa, produtos atrelados à ideia de domesticidade (Okin, 2008). Mesmo compreendendo que, como exemplo, marcas de cerveja muito associadas ao universo do futebol não seriam selecionadas em um evento

que priorizava também crianças, é no mínimo questionável as escolhas que nos colocam efetivamente, mesmo em um espaço disruptivo para as mulheres, como cuidadoras e domésticas, mais uma vez. Uma abordagem clara da ética do cuidado feminino (Gilligan, 2013) e da divisão social do trabalho (Okin, 2008). Vale lembrar que a melhoria na organização do pré-jogo se deu após as reclamações e a carta aberta publicada pelo Elas e o Sport.

Figura 2 – Carta aberta ao Sport Club do Recife e torcedoras do leão da ilha



Fonte: Instagram @elaseosport (2023).

Ainda sobre a carta aberta das mulheres do Elas e o Sport e após realizar uma leitura flutuante das anotações do diário de campo, bem como das entrevistas realizadas com torcedoras, foi possível perceber pontuações que se sobressaem a cada partida. No primeiro jogo contra o Botafogo-SP, com um público de mais de 18.000 mulheres, em um espetáculo de tirar o fôlego de qualquer torcedora apaixonada, pudemos assistir a uma mulher puxar o tradicional grito de guerra do Sport, entoado sempre que se inicia uma partida. Quem puxa esse grito sempre foram homens e meninos, em uma clara demarcação de gênero e de pertença àquele espaço (Barreto Januário, 2019). O segundo jogo foi puxado por um menino, representando as crianças e o terceiro por um homem com deficiência visual, representando as PCDs. O que parecia ser uma homenagem justa do clube, em um espetáculo de cores rubro-negras, gritos entoados, canções e gestos, foi abafado por uma chuva de insatisfações, seja destas torcedoras que escrevem, seja das demais mulheres no estádio.

Categorizamos essas insatisfações em duas vertentes principais, que sugerem as premissas patriarcais no qual o clube parece se embasar: 1. A mulher torcedora não vai ao estádio de forma maciça: chegamos a essa conclusão ao notar o despreparo do espaço clubístico na recepção de um jogo que teve seus ingressos esgotados em questão de horas. Foi notória a diminuta presença de barracas para venda de bebidas e comida na sede, o que nos sugere a incredulidade do clube na presença massiva de mulheres no campo, em uma visão misógina e arcaica. A esse fato se soma a falta de pessoal, seja na limpeza dos banheiros, vendedores de bebidas e grupo de pagode, tradicionais presenças nos jogos com torcida completa; 2. Preconceito social e moral com a mulher: esta percepção se

ancora no fato de que nas primeiras horas após a abertura do portão, o que não significa o início do jogo, acabou a cerveja. Devemos ressaltar que a torcida costuma chegar mais cedo ao estádio para confraternizar e festejar. A falta de bebida alcoólica seria impossível de se pensar nos dias dos jogos com homens. Sobre isso, a torcedora G. observou: “Queria ver se fosse num jogo de homi! Eles quebravam tudo.” A torcedora relata a típica violência esperada dos homens em situações de descontentamento (Bandeira, 2010), bem como o desrespeito à mulher torcedora e seus consumos atrelados. Como se mulheres não consumissem cerveja, assim como os homens, ou até mesmo de que mulheres não deveriam beber cerveja cuidando de crianças. Somado a isso, a ausência do tradicional pagode da sede, como dito, que funciona sempre em dias de jogos.

Outro ponto a destacar é que as torcedoras foram barradas na bateria. Interessante notar que, inclusive, na maioria das torcidas organizadas masculinas, as mulheres são proibidas de tocar nos instrumentos. Uma espécie de sacralidade que só o “divino masculino” pode tocar. Há uma clara lógica de cerceamento e moralidade aos comportamentos ditos masculinos serem desempenhados por mulheres (Barreto Januário, 2016), como beber álcool e se divertir no pagode. Mas a diversão das crianças foi garantida nas ativações pré-jogo e atividades variadas, como mencionamos.

O segundo jogo foi disputado com o ABC-RN. A melhoria de opções de comida e oferta de bebidas foi notória. Foi possível perceber uma maior preocupação do clube em atender as demandas observadas pelas torcedoras. O aumento significativo de mulheres, promotoras contratadas, dando informações também foi um ponto destacado nas entrevistas. A torcedora H., que foi ao primeiro e segundo jogo, ao falar da mudança de atitude do clube na segunda partida, pontuou: “Eu sou torcedora assídua, tô todo jogo do leão na ilha. Mas tem muita mulher que está tendo essa experiência pela primeira vez, o clube não pensou nisso no jogo do Botafogo. Pelo menos nos ouviram. Me senti ouvida.”

Fato curioso que não costumamos ver em jogos de público geral, ou melhor, em jogos pensados para o público masculino. Há uma identificação de que o público presente não era em sua totalidade de torcedoras que frequentam o estádio regularmente, muitas estariam indo pela primeira vez, como no exemplo da torcedora J. Como citamos, houve também a comercialização de produtos voltados ao público feminino, mas que nos pareceu uma iniciativa que não partiu do próprio clube. Ainda no pré-jogo, movimentos femininos e torcidas estilo barras bravas³ se preparavam para a partida na sede com bandeirões e bateria, agora não mais proibidas de entrar, como ocorrido no primeiro jogo.

Figura 3 – Pré-jogo da partida na sede do clube



Fonte: Acervo das autoras (2023).

No diário de campo, observamos a apropriação dos espaços de forma clara, pois pudemos participar de espaços diferentes do espetáculo futebolístico. O primeiro jogo, contra o Botafogo-SP, assistimos nas cadeiras de ampliação, o segundo, contra o ABC-RN, uma de nós assistiu nas sociais e a outra nas cadeiras centrais e o terceiro, contra o Avaí-SC, na arquibancada. Uma escolha proposital para vislumbrar diferentes perspectivas. O estádio é um espaço demarcado, dividido espacialmente. Há uma evidente estratificação na separação espacial entre as cadeiras e arquibancadas, marcada por uma lógica de classe. As cadeiras e as sociais são especialmente tomadas pelas pessoas que são sócias e que pagam planos especiais mais caros, bem como torcedores não sócios que empregam mais dinheiro para assistir aos jogos naquele espaço. Há diferença de preço entre as cadeiras também, com espaços com melhor visão de jogo, que demandam valores ainda mais altos. Já nas arquibancadas, bem mais baratas que as cadeiras, não há diferença no valor de ingresso. Há um trânsito mais livre e não há demarcação de lugares para sentar. Claramente, estes espaços fomentam um recorte interseccional de classe e de raça (Collins; Bilge, 2021). Dessa forma, as torcidas organizadas trazem consigo marcadores identitários que são muitas vezes estigmatizadas socialmente. Foi possível notar com clareza uma maior presença de mulheres brancas e pardas nas cadeiras, enquanto as arquibancadas contavam com a presença maciça de mulheres negras e pardas. Cabe ressaltar que, apesar dos ingressos terem sido gratuitos nesses jogos, eles foram disponibilizados primeiro para as sócias e sócios, o que gerou uma certa continuidade das divisões típicas dos jogos com torcida completa.

Um fato que chamou a atenção sobre as organizadas foi protagonizado pelas mulheres da ala feminina da Torcida Jovem. É sabido que, desde 2015, as camisas e adereços alusivos às torcidas organizadas (frisa-se organizada por homens) estão proibidos pelo STJD (Organizada, 2023). Diante do fato, o clube não queria deixar as torcedoras adentrarem e ofereceram camisas pretas para que elas utilizassem. Em protesto, as torcedoras não aceitaram e adentraram o estádio apenas de sutiã, demarcando uma posição. O posicionamento do clube sobre o fato lembrou, inclusive, que as cenas de violência que acarretaram a punição dos jogos apenas com torcida de mulheres, crianças e PCDs, foi causado por adeptos da Torcida

Jovem. Cabe lembrar que tais atos de violência têm sido majoritariamente protagonizados por homens, como já relatamos.

Com efeito, as arquibancadas apresentam uma divisão forjada pelas aderências sociais evidentes. Apesar da inexistência de setores formalmente divididos, as torcidas organizadas se agrupam sempre nos mesmos locais, demarcando territórios e espaços através de faixas com o nome das torcidas e agrupamentos. Uma lógica característica das torcidas organizadas, abarcada pela territorialidade como prática de intervenção público-privada, como defende Rodrigo Valverde (2022). Foi possível notar a forte presença de torcidas só de mulheres, como o Elas e o Sport, Leoas da Ilha e a ala feminina da tradicional Torcida Jovem. Ao conversar com as torcedoras ficou claro que as partícipes frequentes do espaço clubístico costumam ter um lugar de referência para se sentar. A torcedora A. relatou durante o terceiro jogo, contra o Avaí-SC: “Costumo sentar aqui na arquibancada sempre ao lado das meninas do Elas [e o Sport], além de ver bem o jogo, me sinto mais segura e já sei onde as meninas se reúnem. Além de gostar de cantar com elas.”

Dessa forma, notamos que esse interesse espacial em ficar perto de determinada torcida ou grupo representa segurança, mas também delimita características típicas das formas de torcer, que englobam os cânticos, músicas, gestos, ou seja, os comportamentos sociais das adeptas.

Sobre os comportamentos e ações do ato de torcer, foi interessante notar, por exemplo, um fator de diferenciação evidente e simples. A maior parte das torcedoras das cadeiras assistiam aos jogos sentadas, levantando em momentos quentes do jogo, ataques e contra-ataques mais efusivos. Já a arquibancada, especialmente nos espaços demarcados pelas organizadas, tinha uma maioria de torcedoras em pé, gritando e cantando todo o tempo.

Ainda na fase de apropriação dos espaços, é pertinente refletir sobre uma das formas mais esperadas de performance das torcedoras do clube: todo o tempo, no pré-jogo, grupos de mulheres puxavam o Cazá Cazá, grito oficial do Sport Recife. No terceiro jogo, contra o Avaí-SC, foi possível notar uma intensa atividade de crianças, especialmente meninas, puxando o grito da torcida, em uma lógica de imitação e passagem dos ritos e práticas torcedoras (Nascimento, 2020). Na entrada dos goleiros para aquecimento já se notava um timbre diferente na torcida, o grito se alterava e algumas palavras referentes ao físico dos jogadores foram proferidas, como gostoso, em uma objetificação do corpo masculino (Barreto Januário, 2016). Há também uma afeição significativa com o jogador Wagner Love, ídolo da torcida, especialmente entre as mulheres mais velhas. Dentro do setor das cadeiras, no segundo jogo, as mulheres se apropriaram dos espaços do clube. Como exemplo, os banheiros, tanto masculinos como femininos, foram utilizados e organizados por elas.

Aqui é importante tratarmos dos momentos de bola rolando que protagonizaram performances também de violência. Essa fase ganhou

destaque em um dos jogos, a segunda partida, no qual a torcida adversária também marcou presença. Pela proximidade da cidade de Natal-RN, um grupo de mulheres do ABC chegou ao estádio e foram vaiadas pela torcida rubro-negra. Alguns rituais hostis e comportamentos específicos de um ambiente de estádio foram reproduzidos de igual forma pelo público sem homens, em um claro ritual de imitação das práticas torcedoras masculinas (Nascimento, 2020). Por mais que se espere certa modéstia, insultos foram propagados ao adversário, ainda que em uma intensidade e timbre diferentes. As músicas da torcida que contêm palavrão e cantos homofóbicos não deixaram de estar presentes no jogo, mesmo que em menor frequência, por acreditarmos não ser de conhecimento de todas. Nos chamou atenção, também, o fato de que, mesmo com a maioria absoluta de mulheres, os cânticos seguiam sendo cantados no masculino, em um processo de naturalização da universalidade masculina socialmente difundida. Houve um esforço de algumas torcedoras em indiretamente ensinar os rituais e gritos comuns a momentos específicos do jogo para boa parte das mulheres que não costumam frequentar o estádio. De fato, como performar dentro de um estádio de futebol é algo que não nos ensinam, é preciso vivenciar a experiência. O fato de muitas mulheres precisarem ser pedagogizadas no mundo do futebol é compreendido pelo afastamento e proibições que sempre tivemos desses espaços, como já pontuado (Bonfim, 2019; Barreto Januário, 2019).

Observa-se, também, nessa perspectiva, que as práticas vistas nos estádios em jogos de ampla torcida, especialmente construídas no masculino, como certas violências da qual são exemplos a homofobia e a violência aleatória com a torcida adversária, são especialmente valorizadas no escopo das performances masculinas no esporte (Butler, 2013; Barreto Januário, 2016), a partir dos discursos legitimados socialmente na construção das masculinidades hegemônicas (Connell, 2005). E seguem sendo permeadas por disputas em torno de diferentes sentidos do que se entende por masculino. Além disso, permanecem fortemente demarcadas nas construções de gênero sedimentadas nesses espaços clubísticos, o que nos lembra Jack Halberstam (1998), ao refletir sobre o conceito de masculinidade feminina, observando que as masculinidades não se encerram nos corpos dos homens. Portanto, descartar ou mesmo se espantar com processos de violência nos parece certa ingenuidade. Todavia, é fato que o sentimento vivenciado na maioria dos momentos nestes três jogos foi de uma maior tranquilidade e espírito coletivo.

Ao tratar sobre as sonoridades de xingamentos de torcedores de futebol como constituintes da performance masculina heteronormativa, Pedro Silva Marra (2017, p. 58) explica que

A arquibancada de um estádio de futebol brasileiro é um espaço privilegiado para perceber tais dinâmicas. Aqui, torcedores xingam ou proferem palavrões e outros termos de baixo calão constantemente, o que aciona e

modela afetos diversos a fim de realizar ações tão diferentes como odiar a equipe adversária, rivalizar jocosamente com torcedores de outros times, indicar a vontade de vitória, indignar-se por uma marcação indevida, etc. Tais dinâmicas eventualmente causam arrepios nos mais polidos e produzem a interpretação de que neste lugar, certas regras sociais se suspendem.

No gol de empate do ABC-RN, ainda no primeiro tempo, a torcida adversária se aproximou da grade que dá para o setor da arquibancada frontal do Sport e uma confusão foi iniciada com tentativas de agressão pela grade, de ambas as torcidas. A polícia rapidamente conseguiu controlar. Édison Gastaldo (2005) comenta como parte da mídia valoriza o espetáculo midiático da violência física entre as torcidas, e o fato acima descrito se destacou em vários portais de notícias. Com 65 minutos de jogo e o time rubro-negro vencendo por 3 x 1, a torcida do ABC-RN decidiu deixar o estádio. Caso permanecessem até o final, por serem do time visitante, passariam pelos mesmos processos de saída de uma partida com público geral, em que a polícia só libera a saída após o esvaziamento do estádio pelo público da casa.

Contudo, em geral, como dito, o clima percebido nessas partidas foi outro, se confraternizou, se fez jus aos rituais, mas de uma maneira diferente, que não necessariamente está ligada a performances de feminilidades enfatizadas (Connell, 2005) e que, ainda assim, marcam esse estereótipo na sociedade, como gritos a todo momento, aplausos em apoio aos jogadores na entrada do time e substituições, e cantos de rivalidade menos intensos, em tom quase jocoso. As torcedoras gritavam “e fora!”, “vai perder”, “a munição se calou”.

Garry Crawford (2004) afirma que são os fãs de esporte que ajudam a criar a atmosfera nos eventos esportivos presenciais, contribuindo para boa parte do que é consumido pela audiência do local ou por meio das transmissões e redes sociais. Um dos aspectos de performance notado por Édison Gastaldo (2005), ao observar torcedores em bares, diz respeito aos desafios verbais, que se caracterizam pelas falas provocantes ao adversário, vinculadas às reações ao que está sendo transmitido na TV. Essa relação com a transmissão do jogo, segundo o autor, se diferencia do espectador da arquibancada, já que a narrativa construída pela mídia permite uma interação diferente para quem assiste. Contudo, também conseguimos enxergar esses aspectos de forma semelhante na performance de muitas mulheres que foram aos jogos da punição, podendo representar como o futebol midiático, orientado para o consumo, forma perfis de torcidas que estão acostumadas a torcer pelas telas.

A fase de comemoração foi performada de diversas formas por essas mulheres, seja reproduzindo rituais e práticas torcedoras ligadas ao torcedor tradicional, onde muitas mulheres se reuniram na sede do clube após os jogos para cantar e comemorar a vitória, seja por meio das redes sociais. Postar em tempo real foi uma constante em boa parte da torcida no setor

das cadeiras e também das arquibancadas, práticas observadas nos três jogos. Elas tiravam fotos, filmavam a entrada dos jogadores, a festa da torcida, os gritos de Cazá Cazá, algumas até videochamada fizeram com seus companheiros ou outras amigas que estavam em setores diferentes. Vale lembrarmos o tempo recorde em que os ingressos se esgotaram, fazendo com que muitas pessoas se movimentassem nas redes sociais ao longo da semana para conseguir a doação de um ingresso em qualquer setor. Sobre isso, a torcedora G. ressaltou no jogo contra o Avaí-SC que “foi um martírio conseguir esses ingressos depois dos outros jogos, eu sempre venho aos estádios, mas veio uma mulherada que só torcia pela internet, nunca veio, todo mundo queria vir”.

Como já citado anteriormente, é na internet que elas encontrarão espaço para comunicação e manifestação (Costa, 2006). Alguns movimentos femininos surgem na última década no Brasil com apoio do ciberespaço e passam a “[...] questionar mais diretamente as desigualdades e violências de gênero no âmbito das culturas torcedoras” (Vimieiro, 2022, p. 12, tradução nossa). A exemplo do Elas e o Sport, que teve presença e influência significativa na festa da torcida nestes jogos de punição, fazendo um trabalho incansável para incentivar mulheres a ocuparem o estádio. São elas, inclusive, que ficaram responsáveis por subir o bandeirão de Dona Maria, torcedora símbolo do time, durante o início da partida.

Esses jogos de punição com público exclusivo de mulheres, crianças e PCDs também chamou atenção e teve apoio da mídia esportiva. Diversos portais de notícia e emissoras cobriram a festa na arquibancada, mas também noticiaram descasos e, principalmente, atos de violência ocorridos entre as torcedoras no jogo contra o ABC-RN. Há um agendamento da mídia em destacar nas manchetes – ao buscarmos notícias sobre a partida – a situação de violência ocorrida, o que só reforça a própria violência e diminui o papel representativo que mostrar mulheres ocupando o estádio pode ter para influenciar a inclusão e participação delas no futebol. Precisamos refletir também sobre a responsabilidade da mídia nesses espaços. A “[...] mídia esportiva, enquanto veículo de construção de representações sociais, tem reproduzido e legitimado um desequilíbrio no espaço destinado à cobertura da participação das atletas e das torcedoras nos eventos esportivos” (Barreto Januário, 2019, p. 39). Mesmo assim, com relação aos jogos de punição, entendemos que a repercussão que se sobressaiu ainda foi de caráter positivo e destacou o exemplo dado pelas mulheres, crianças e PCDs em termos de segurança e clima festivo das arquibancadas e arredores do estádio. Por fim, vale pontuar que, apesar desse aspecto positivo, o próprio uso do termo jogos de punição atrelado à participação de mulheres se impõe problemático e passível de reflexões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou refletir sobre as relações de consumo e participação da mulher no futebol a partir de marcadores performáticos de sua identidade torcedora em um ambiente organizado de forma diferente do esperado. Os jogos de punição, que modificaram o reduto dito masculino para um espaço exclusivo de mulheres, crianças e PCDs, revelam aspectos desse ser-que-torce (Costa, 2006) complexo e capaz de se inserir em diferentes perfis de torcida do futebol, tanto quanto os homens.

O que pudemos perceber diante da observação participante dos jogos é que há um sentimento que parece ser senso comum entre as mulheres de que essa experiência dos jogos exclusivos é extremamente positiva, pois permite que elas mostrem suas vozes dentro dos estádios em um ambiente mais seguro e acolhedor e, de fato, isso é pertinente, o clube percebeu com clareza esse aspecto e após a terceira partida anunciou o planejamento de um setor exclusivo para mulheres e crianças na Ilha do Retiro (Holanda, 2023). Contudo, não podemos deixar de levar em consideração que esses corpos só puderam performar suas identidades torcedoras de forma livre e mais confortável devido a uma punição que o clube recebeu. Todavia, cabe ressaltar que não acreditamos que apenas uma lógica segregadora de espaços exclusivos para as mulheres seja a solução. Esses espaços podem, sim, ser mais uma ferramenta efetiva de inclusão de algumas mulheres, especialmente as que se sentem mais intimidadas por certos componentes da performance masculina em campo. Mas precisamos ir além disso, como é o caso de políticas públicas punitivas para o assédio, posicionamento assertivo do clube e entidades esportivas, bem como campanhas educativas. Entendemos também que havia uma expectativa de que elas se comportassem de acordo com o esperado pela sociedade, a fim de justificar o tipo de punição, porque delas não se espera violência, mas docilidade sustentada por uma ideia de feminilidade, fragilidade e controle desses corpos. Com efeito, reforçamos a narrativa de que as masculinidades violentas não são apenas atos performáticos exclusivamente do masculino (Butler, 2013; Halberstam, 2008).

No domínio disciplinar – termo apresentado por Patrícia Hill Collins (2019) – as instituições e a burocracia contribuem para regular as mulheres negras nos espaços sociais, administrando as relações de poder. Podemos encontrar similaridades com relação às mulheres torcedoras nas arquibancadas que ocupam esses espaços, mas são organizadas de modo controlado e vigiado (Foucault, 1999) e reproduzem comportamentos considerados apropriados para elas. Essa expectativa sobre o comportamento da mulher torcedora em ambientes como os dos estádios acaba por excluí-las, de certo modo, por muitas não se sentirem representadas. E isso se intensifica com os casos de violência comumente presentes no futebol.

Com efeito, mesmo esperando delas um comportamento dócil e as mesmas performando um modo de torcer de fato diferente e menos agressivo com relação aos homens, as mulheres também reproduziram

práticas de alusão violenta, como tentativas de briga, gritos de rivalidade contra a torcida adversária, além dos cantos tradicionais da torcida com palavrões e palavras homofóbicas.

Por isso, é preciso refletir sobre a importância da representação de diferentes perfis de torcedoras nos espaços sociais do futebol. Entendemos que jogos como esse podem contribuir para uma virada de chave na participação das mulheres nas arquibancadas, não só no perfil da torcida, como também na forma como clubes e entidades esportivas enxergam as torcedoras. E quando nos referimos a uma virada de perspectiva, objetivamos dar luz à misoginia ainda fortemente sentida e vivenciada pelas mulheres torcedoras em campo, e sobre o entendimento, compreensão e participação efetiva das mulheres nos estádios. Isto é, uma reconstrução da narrativa e visibilidade social da mulher no futebol, efetivada por uma epistemologia feminista, na ocupação e presença massiva nos dias dos três jogos.

Percebê-las enquanto consumidoras do espetáculo também pode proporcionar uma maior equidade de gênero e uma oportunidade de negócios na venda de produtos e serviços de clubes e marcas esportivas. Garry Crawford (2004) pontua que nem toda atividade de fãs está diretamente ligada ao consumo. Contudo, a construção da identidade torcedora e de relações sociais provenientes do ato de torcer estão diretas ou indiretamente associadas ao consumo, já que “[...] as memórias, pensamentos e conversas dos fãs de esportes muitas vezes se relacionam com eventos que as pessoas assistiram, jogos que viram na televisão, bens de consumo que compraram ou viram e atos de consumo semelhantes” (Crawford, 2004, p. 4, tradução nossa). Vale salientar que elas ainda são fortemente percebidas segundo uma lógica do consumo atrelada à ética feminina do cuidado (Gilligan, 2013), quando notamos a maioria das ativações associadas ao universo infantil e a uma lógica misógina e arcaica quando há uma venda diminuta de cerveja e a exclusão do pagode tradicional, por exemplo, o que nos leva a refletir sobre os códigos morais atrelados ao ser mulher em sociedade.

As diferenças especialmente notadas entre os jogos de torcida ampla e os jogos de punição perpassam o ambiente mais solidário entre as mulheres na maioria do tempo, fato que se justifica pela presença das crianças em massa e ainda pela lógica de socialização do ser feminino (Gilligan, 2013), além de uma paisagem sonora distinta (Marra, 2017), que precisaria ser estudada mais profundamente. Neste sentido, o fator de diferenciação mais evidente para nós, em uma perspectiva de gênero, foi a construção de um espaço de recebimento e acolhimento para as crianças e não para as mulheres ou PCDs. A impressão final que ficou foi a da discrepância entre o discurso da mídia, que exaustivamente vendeu a ideia de um jogo para as mulheres – mesmo que informasse da presença de crianças e PCDs – e a do clube, que construiu em sua sede um espaço e

atmosfera especialmente modificados para receber as crianças e a mulher enquanto mãe, cuidadora.

As partidas nos revelaram que as mulheres estão presentes em diferentes contextos da torcida de futebol, que isso se reflete não só pela complexidade presente nas práticas torcedoras, como também pelas questões de gênero que acompanham essas mulheres em todos os espaços sociais. Os jogos de punição cumpridos pelo Sport Club do Recife representaram um marco importante na cultura torcedora de futebol do país e na formação de novos modos de torcer e de organizar eventos esportivos. Há um longo caminho a ser trilhado e presenciar a festa do futebol nas arquibancadas sendo feita por elas e para elas é uma indicação de como cabe às mulheres o protagonismo de suas próprias identidades torcedoras.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Daniela Torres de. **Lugar de mulher é no futebol:** Dulce Rosalina e a representatividade feminina nas torcidas. 2019. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – PPGCOM, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- BANDEIRA, Gustavo Andrada. Um currículo de masculinidades nos estádios de futebol. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 44, p. 342-351, 2010.
- BARRETO JANUÁRIO, Soraya. **Masculinidades em (re)construção:** gênero, corpo e publicidade. Covilhã: LabCom/IFP, 2016.
- BARRETO JANUÁRIO, Soraya. **Mulheres no Campo:** o ethos da torcedora pernambucana. São Paulo: Fontenele Publicações, 2019.
- BARRETO JANUÁRIO, Soraya Maria Bernardino. Mídia e estudos de gênero: um relato de experiência no ensino de publicidade e propaganda. **Revista de Estudos Interdisciplinares**, [s. l.], v. 4, n. 6, p. 74-93, 2022.
- BANDEIRA, Gustavo Andrada. Um currículo de masculinidades nos estádios de futebol. **Revista Brasileira de Educação**, [s. l.], v. 15, n. 44, p. 342-351, 2010.
- BONETTI, Alinne de Lima. Etnografia, gênero e poder: antropologia feminista em ação. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 14, n. 2, p. 105-122, 2009.
- BONFIM, Aira Fernandes. **Football Feminino entre festas esportivas, circos e campos suburbanos:** uma história social do futebol praticado por mulheres da introdução à proibição (1915-1941). 2019. Dissertação (Mestrado em História, Política e Bens Culturais) – Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. Como é possível ser esportivo. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p.

136-153.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BRACHT, Valter. **Sociologia crítica do esporte**: uma introdução. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2018.

CBF – CONFEDERAÇÃO BRASILEIRA DE FUTEBOL. **Relatório Impacto do Futebol Brasileiro**. [S. l.]: EY, 2019. Disponível em: https://conteudo.cbf.com.br/cdn/201912/20191213172843_346.pdf. Acesso em: 09 jul. 2022.

COLLINS, Patricia Hill. Por uma política de empoderamento. *In*: COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONNELL, Robert William. **Masculinities**. Cambridge: Polity, 2005.

COSTA, Leda Maria da. O que é uma torcedora? Notas sobre a representação e autorrepresentação do público feminino de futebol. **Esporte e sociedade**, [s. l.], v. 2, n. 4, p. 1-31, 2006.

COSTA, Leda Maria da. O futebol feminino nas décadas de 1940 a 1980. **Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 13, p. 493-507, 2017.

CRAWFORD, Garry. **Consuming sport**: fans, sport and culture. London: Routledge, 2004.

DAMATTA, Roberto. Antropologia do óbvio: notas em torno do significado social do futebol brasileiro. **Revista USP**, [s. l.], n. 22, p. 10-17, 1994.

DE CASTRO, Paloma. Torcedoras no futebol: reflexões acerca da representação feminina enquanto consumidoras. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 45., Intercom, 2022, João Pessoa. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: UFPB, 2022. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2022/resumo/0718202220511562d5f1f311e90>. Acesso em: 11 jul. 2023.

ELIAS, Nibert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 2005.

ESCHER, Thiago de Aragão; REIS, Heloisa Helena Baldy. **Futebol e sociedade**. Brasília: Liber Livro, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FRANDBSEN, Kirsten. Mediatization of sports. *In*: LUNDY, Knut (Ed.). **Mediatization of communication**. Berlim: Mouton de Gruyter, 2014.

GASTALDO, Édison. “O complô da torcida”: futebol e performance masculina em bares. **Horizontes antropológicos**, [s. l.], v. 11, p. 107-123, 2005.

GILLIGAN, Carol. **La ética del cuidado**. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

GIROUX, Henry A., MCLAREN, Peter. Por uma pedagogia crítica da representação. *In*: SILVA, T. T. ; MOREIRA, A. F (Org.) **Territórios Contestados**: o currículo e os novos mapas políticos e culturais. Petrópolis: Vozes, 1995.

GIULIANOTTI, Richard. Fanáticos, seguidores, fãs e flâneurs: uma taxonomia de identidades do torcedor no futebol. **Recorde: Revista de História do Esporte**, [s. l.], v. 5, n. 1, 2012.

GOELLNER, Silvana Vilodre. **Bela, maternal e feminina**: imagens da mulher na Revista Educação Physica. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: entre sombras e visibilidades. **Revista brasileira de educação física e esporte**, [s. l.], v. 19, n. 2, p. 143-151, 2005.

GOELLNER, Silvana Vilodre. Mulheres e futebol no Brasil: descontinuidades, resistências e resiliências. **Movimento**, [s. l.], v. 27, 2021.

GONÇALVES, Eliane. Pensando o gênero como categoria de análise. **Estudos de**

Gênero, Goiânia, n. 7, 1998.

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

HALBERSTAM, Jack. **Female Masculinity**. Durham: Duke University Press, 1998.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HELAL, Ronaldo. A construção de narrativas de idolatria no futebol brasileiro. **Revista Alceu**, [s. l.], v. 4, n. 7, p. 19-36, 2003.

HOLANDA, Felipe. Sport planeja instalar setor exclusivo para mulheres e crianças na Ilha do Retiro. **Esportes DP**, Recife, 9 jun. 2023. Disponível em: <https://www.esportesdp.com.br/noticias/futebol/>

sport/2023/06/sport-planeja-instalar-setor-exclusivo-para-mulheres-e-criancas-na-ilh.html. Acesso em: 29 jul. 2023.

LEVER, Janet. **A loucura do futebol**. São Paulo: Record, 1983.

LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane. Corpo, gênero e sexualidade: discussões, gênero e sexualidade. **Estudos feministas**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 179-199, 2005.

LOURO, Guacira Lopes. Cinema e sexualidade. **Educação e realidade**, [s. l.], v. 33, n. 1, p. 81-97, 2008.

MARRA, Pedro Silva. 'Ei, juiz, vai tomar no cu': políticas torcedoras do futebol e sonoridades de xingamentos em performances masculinas [c/ áudio]. **FuLiA/UFMG**, [s. l.], v. 2, n. 2, p. 55-80, 2017.

MIRAGAYA, Ana. A mulher olímpica: tradição versus inovação na busca pela inclusão. *In*: DA COSTA, L. P.; TURINI, M. **Coletânea de textos em estudos olímpicos**. v. 1. Rio de Janeiro: Gama Filho, 2002.

MORAES, Carolina Farias; BONFIM, Aira Fernandes. Mulher no Futebol, no campo e nas arquibancadas. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ENLAÇANDO SEXUALIDADES, 5., 2017, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: UNEB, 2017. Disponível em: https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/enlacando/2017/TRABALHO_EV072_MD1_SA18_ID1399_07082017191501.pdf. Acesso em: 2 maio 2023.

MOURÃO, Ludmila; MOREL, Marcia. As narrativas sobre o futebol feminino: o discurso da mídia impressa em campo. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 73-86, 2005.

NASCIMENTO, Mayra Leal do. **Torcida, substantivo feminino**: interações e relações de gênero nas torcidas do clássico Remo x Paysandu. 2020. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Pará, 2020.

ORGANIZADA do Sport é proibida pela Justiça de frequentar qualquer partida da equipe. **Gazeta Esportiva**, São Paulo, 12 abr. 2016. Disponível em: <https://www.gazetaesportiva.com/bastidores/organizada-do-sport-e-proibida-pela-justica-de-frequentar-qualquer-partida-da-equipe/>. Acesso em: 15 jan. 2023.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista estudos feministas**, [s. l.], v. 16, p. 305-332, 2008.

PICANÇO, Nizianne Andrade. **Alô mundo, me ajude a ser gente**: interações sociais no futebol para o desenvolvimento de habilidades sociais. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Pará, 2020.

POPE, Stacey. 'Like pulling down Durham Cathedral and building a brothel': women as 'new consumer' fans?. **International Review for the Sociology of Sport**, [s. l.], v. 46, n. 4, p. 471-487, 2011.

RODRIGUES, Maria Natália Matias; MENEZES, Jaileila de Araújo. O

desafio de pesquisar: reflexões sobre metodologias e feminismo a partir de uma experiência de pesquisa. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO 10, 2013, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: [s. n.], 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para os estudos históricos. **Educação e realidade**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. Os usos da discórdia: a territorialidade das torcidas organizadas como pretexto para intervenções público-privadas nos espaços do futebol. **Revista do Departamento de Geografia**, [s. l.], v. 42, p. e203724-e203724, 2022.

VIMIEIRO, Ana Carolina. The ecosystem of football supporter groups in Brazil: traditions, innovation and hybridity. *In*: COOMBS, Danielle Sarver; OSBORNE, Anne C.. **Routledge Handbook of Sport Fans and Fandom**. New York: Routledge, 2022. p. 225-237.

VIMIEIRO, Ana Carolina; SOUZA, Natália Oliveira. Representações das mulheres do futebol em telenovelas: uma análise da personagem Suelen de Avenida Brasil. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 45., 2022, João Pessoa. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: UFPB, 2022. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2022/resumo/0720202217165362d862b5d2b2b>. Acesso em: 11 jul. 2023.

VON MÜHLEN, Johanna Coelho; GOELLNER, Silvana Vilodre. Jogos de gênero em Pequim 2008: representações de feminilidades e masculinidades (re) produzidas pelo site terra. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, [s. l.], v. 34, p. 165-184, 2012.

WERTHEIN, J. **Esporte e sociedade**: ações socioculturais para a cidadania. São Paulo: IMK Relações Públicas, 2004.

Submetido em: 22/08/2023

Aprovado em: 30/10/2023

Soraya Maria Barreto Januário

soraya.barreto@ufpe.br

Pós-doutorado na McGill University, Canadá. Doutora em Comunicação pela FCSH/UNL, Portugal. Professora do Departamento de Comunicação e dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - PPG-COM e em Direitos Humanos - PPGDH da UFPE.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0405-6381>.

Paloma Souza de Castro Melo

paloma.castro@ufpe.br

Doutoranda em Comunicação pelo PPGCOM/UFPE. Mestra em Comunicação e publicitária pela mesma instituição. Bolsista Capes.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6606-757X>.

NOTAS

- ¹ Foram realizadas dez entrevistas por jogo, todas as entrevistas foram gravadas por meio do aparelho celular de uma das pesquisadoras. Cada entrevistada assinou um termo de consentimento livre e esclarecido de uso de imagem e voz.
- ² O decreto-lei que proibia a participação e presença das mulheres nos estádios de futebol foi promulgado em 14 de abril de 1941. O Decreto-Lei n.º 3.199/ art.54 determinava que as mulheres eram proibidas de praticar diversos esportes de contato, vindo a ser derrubado apenas no final de 1979.
- ³ São inspiradas nas barras sul-americanas, principalmente da Argentina, e se caracterizam pelo apoio e cânticos durante toda a partida (Vimieiro, 2022).

MEDIAÇÃO CULTURAL, ALTERIDADE E CONSUMO NOS PERFIS DAS INFLUENCIADORAS DIGITAIS @BLOGUEIRADEBAIXARENDA E @THALLITAXAVIER

CULTURAL MEDIATION, ALTERITY AND CONSUMPTION IN THE PROFILES OF DIGITAL INFLUENCERS @BLOGUEIRADEBAIXARENDA AND @THALLITAXAVIER

Carla Fernanda Pereira Barros¹

¹Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O artigo tem como objetivo compreender como os perfis @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier divulgam estilos de vida surgidos no contexto de grupos mais abastados da sociedade – minimalismo e veganismo, respectivamente – se apropriando e adaptando esses modos de vida para seu universo social de origem. Neste percurso, foram observados os elementos acionados para essa tradução – em que o consumo tem papel de destaque pela própria natureza do tema –, bem como as construções identitárias presentes, envolvendo os significados e as negociações de ser baixa renda em um fluxo de mediação cultural. A partir de pesquisa etnográfica, foram analisados vídeos no YouTube dentro da série intitulada Minimalismo de Baixa Renda e conteúdos sobre veganismo no TikTok e Instagram. Entre os resultados, destacam-se as ressignificações do estilo de vida para o universo social das classes populares e o papel das produtoras de conteúdo on-line como tradutoras entre dois mundos.

Palavras-chave: Mediação Cultural; Minimalismo; Veganismo; Influenciadores Digitais; Classes Populares.

ABSTRACT

The article aims to understand how the profiles @blogueiradebaixarenda and @thallitaxavier, spread lifestyles arising in the context of wealthier groups of society – minimalism and veganism, respectively – appropriating and adapting these ways of life to their social universe of origin. In this course, the elements triggered for this translation were observed – where consumption plays a prominent role by the very nature of the theme – identity constructions, involving the meanings and negotiations of the being low income in a flow of cultural mediation. Through ethnographic research was analyzed a series of videos on YouTube called Low Income Minimalism and content about veganism on *TikTok* and *Instagram*. Among the results, resignification of lifestyle to the low-income social universe and the role of online content producers as translators between two worlds.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Keywords: Cultural Mediation; Minimalism; Veganism; Digital Influencers; Low Income Groups.

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira convive com uma persistente concentração de renda no topo, conforme indicou Souza (2018), em um trabalho que mostrou como a atual desigualdade é semelhante à observada há quase um século. A baixa mobilidade social foi mostrada em um estudo realizado pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE, 2018), com dados de 30 países, no qual o Brasil apareceu ocupando a segunda pior posição entre trinta países analisados. De acordo com a pesquisa, seriam necessárias nove gerações para que os descendentes de um brasileiro que estivesse entre os 10% mais pobres atingissem o nível médio de rendimento do país.

Mesmo nesse cenário de lenta mudança social, observou-se a ascensão econômica de segmentos mais pobres da população brasileira a partir dos anos 2000, especialmente com os governos Lula (2003-2010), o que despertou grande atenção, inspirando debates e trazendo mudanças expressivas em várias esferas da sociedade.

Não entrando no mérito da natureza da real mudança econômica ocorrida – e aderindo às pertinentes críticas de Souza (2010) sobre a necessidade de se observar a abrangência do conceito de classe social que, além da renda, deve observar outros aspectos, como visão de mundo e estilo de vida –, o que foge do escopo deste artigo, vale ressaltar o aumento da escolaridade dos filhos nesse período de ascensão econômica, com o surgimento em vários lares da primeira geração de membros da família com acesso à Universidade (Marques, 2018). Consequentemente, passa a ser possível para grupos de jovens desses segmentos sociais obter empregos com maior qualificação profissional quando comparados aos de seus pais e antepassados, além de desenvolverem maiores habilidades e recursos para se expressarem no contexto digital.

Esse maior letramento digital – capacidade de compreensão da leitura e escrita no ambiente on-line, além da utilização dos recursos tecnológicos implicados, como filtros, análises, produção de conteúdos, entre outros (Ribeiro, 2017) – permite às gerações mais jovens da periferia brasileira criar conteúdos on-line e se tornar blogueiros, *youtubers*, *instagrammers* ou *tiktokers*¹. Em especial, a partir da segunda metade dos anos 2010, observou-se um aumento significativo da atuação de sujeitos oriundos de classes populares – identificados como influenciadores digitais – que passaram a se utilizar das mídias sociais para propagar conteúdos variados, desde vídeos de humor até mensagens onde o local de origem e o pertencimento são a tônica.

A denominação de influenciadores digitais foi criada para indicar pessoas que constroem uma reputação no ambiente on-line a partir da

identificação com públicos específicos. Em suas trajetórias, atingem visibilidade junto a determinados nichos de audiência, fazendo revelações íntimas, mostrando situações de sua vida privada e proporcionando uma proximidade com seus seguidores graças à sua apresentação como pessoas comuns. A partir daí constroem uma reputação nas mídias sociais, em geral positiva, que pode levar a uma visibilidade crescente, bem como a uma carreira digital remunerável (Abidin, 2015). A história de origem (Abidin, 2015) desses sujeitos é fundamental para oferecer à audiência os ingredientes de autenticidade, informalidade e organicidade. Abidin (2015) fala em editorial personalizado produzido pelos influenciadores, em que o relato de sua história pessoal sugere que o que funcionou para eles pode acontecer para qualquer um. Esta seria parte fundamental de sua relacionalidade², entendida aqui como capacidade de inspirar um sentimento de conexão emocional em seu público.

É nesse contexto que surge o interesse em analisar os perfis @ *blogueiradebaixarenda* e @ *thallitaxavier*, enquanto sinalizadores de questões relevantes no campo dos estudos de consumo e vivências digitais de grupos populares, com destaque para possíveis mudanças em curso. No artigo, o foco recai sobre uma produção de conteúdo específica denominada minimalismo de baixa renda, no caso de Nathaly Dias, e vegetarianismo, no de Thallita Xavier – as duas produtoras de conteúdo on-line responsáveis pelos perfis –, buscando compreender de que modo as influenciadoras cumprem o papel de mediadoras culturais (Velho; Kuschnir, 2001) ao promover a circulação de um estilo de vida de consumo entre dois mundos.

Velho e Kuschnir (2001) abordaram o fenômeno da mediação cultural enfatizando que os indivíduos imersos no meio urbano estão expostos a uma grande diversidade de experiências, por circularem através de universos com valores e visões de mundo distintas e, às vezes, conflitantes, em que relações de poder também atuam:

A vida social só existe através das diferenças. São elas que, a partir da interação como processo universal, produzem e possibilitam as trocas, a comunicação e o intercâmbio. O estudo da mediação e, especificamente, dos mediadores permite constatar como se dão as interações entre categorias sociais e níveis culturais distintos. [...] Num contínuo processo de negociação da realidade, escolhas são feitas, tendo como referências sistemas simbólicos, crenças e valores, em torno de interesses e objetivos materiais dos mais variados tipos. A mediação é uma ação social permanente, nem sempre óbvia, que está presente nos mais variados níveis e processos interativos (Velho; Kuschnir, 2001, p. 9-10).

Alguns indivíduos, transitando por diferentes dimensões sociais, podem tornar-se mediadores entre visões de mundo, estilos de vida e experiências sociais distintas. Na trajetória de Nathaly Dias, observa-se

sua origem em família de poucos recursos econômicos e pais com baixa escolaridade, até a entrada na Universidade, onde tem contato com outras visões de mundo, o que lhe permite lidar com códigos distintos de seu meio de origem. Thallita Xavier, moradora de uma comunidade de baixa renda, assim como Nathaly Dias, defende uma gastronomia da favela em seus trânsitos entre o público popular e plateias mais elitizadas. Nestes processos, regras, hábitos, gostos, estéticas e comportamentos são confrontados, em um espaço de constante negociação da realidade, onde cabe investigar até que ponto as influenciadoras atuam como mediadoras culturais, promovendo a troca de informações entre sistemas simbólicos, valores e modos de vida.

O objetivo do artigo é, portanto, compreender como os perfis @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier divulgam o estilo de vida minimalista e o veganismo surgidos no contexto de grupos mais abastados da sociedade, se apropriando e adaptando esses modos de vida para seus universos sociais de origem. Nesse percurso, serão observados os elementos acionados para essa tradução – em que o consumo tem papel de destaque – bem como as construções identitárias presentes, envolvendo os significados e as negociações do ser baixa renda em um fluxo de mediação cultural.

A abordagem do trabalho vai ao encontro dos estudos de consumo de viés antropológico que procuram analisá-lo como criador e mantenedor de vínculos sociais, classificador de identidades, meio de expressão de subjetividades, mediador de valores fundamentais da sociedade, vendo tal fenômeno, enfim, como articulador de sistemas de categorias com função expressiva e simbólica (Douglas; Isherwood, 1979; Miller, 1987; Slater, 2002; Sahlins, 1979, entre outros).

O estudo caracteriza-se como uma etnografia digital (Boellstorff *et al.*, 2012; Pink *et al.*, 2015) e traz os resultados da primeira fase do trabalho³, que teve como foco a observação on-line (Skagby, 2011; Hine, 2015). Foram analisadas publicações e comentários dos usuários nos perfis @blogueiradebaixarenda no YouTube⁴, relativo ao tema minimalismo de baixa renda, e @thallitaxavier no TikTok e Instagram⁵, acerca do veganismo. Nos dois casos, buscou-se analisar de que modo articulam-se práticas de consumo, construções identitárias e mediação cultural.

A pesquisa se debruçou sobre todos os conteúdos publicados pelos perfis nas referidas mídias sociais, registrando que o início das atividades de Nathaly Dias no YouTube foi no dia **1º de abril** de 2015; já Thallita Xavier fez sua primeira publicação no Instagram em 24 de maio de 2015 e no TikTok em 10 de julho de 2021. A observação on-line foi realizada nos períodos de outubro de 2022 a julho de 2023 junto ao perfil @blogueiradebaixarenda, e de março a julho de 2023, no caso de @thallitaxavier.

Conforme destaca Boellstorff *et al.* (2012), a fase observacional pede a elaboração de extensas notas de campo, conforme indica a etnografia

clássica (Emerson; Fretz; Shaw, 1995). Trazendo para o contexto analisado, uma determinada publicação dos dois perfis era catalogada com as seguintes informações, após a realização de captura de tela: data da publicação, resumo do conteúdo postado; registro dos comentários dos usuários – aspectos quantitativos (números de curtidas, comentários, republicação de vídeos) e qualitativos (qual o conteúdo e tom dos comentários, por exemplo, adesões, elogios, conflitos, uso de emojis), contexto geral (informação extra-publicação, referente a alguma questão/assunto/acometimento que poderia ter impactado a publicação em questão) e eventuais *insights* (deixar indicado brevemente o que a publicação despertou em relação às questões da pesquisa, para posterior aprofundamento). A partir da observação dos dados em conjunto foram identificados temas emergentes que nortearam a análise do artigo, a saber, significados do minimalismo baixa renda e veganismo de periferia sob a ótica da mediação cultural, ambiguidades entre as dimensões de pertencimento e mobilidade social e relação com a alteridade a partir do viés de classe.

Em termos de processos de subjetivação, os casos analisados estão relacionados a um contexto on-line de realismo identitário (Ramos, 2015), em que existe a expectativa de uma correspondência entre identidade dentro e fora da rede, o que faz com que as relações entre indivíduos transitem entre os dois domínios (Ramos, 2015, p. 66). A identidade off-line não é mais autêntica que a on-line, tratando-se apenas de contextos que podem existir de modo mais ou menos convergente, de acordo com a situação em questão. Como já indicaram Miller e Slater (2004), não tem sentido se fazer uma distinção prévia entre on-line e off-line, nem do ponto de vista metodológico nem do analítico. A relação entre os dois domínios deve ser explorada em situações específicas, observando quando e como tal distinção faz sentido, e de que modo se integram.

Os perfis @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier são entendidos, assim, como as vivências on-line da identidade civil das produtoras de conteúdo Nathaly Dias e Thallita Xavier, que procuram expressar nas suas mídias sociais valores e visões de mundo que entendem serem norteadores de suas trajetórias. A pesquisa tem como foco suas atuações no ambiente on-line, buscando analisar as relações estruturais por trás dos significados tácitos em dados explícitos digitalmente.

O MINIMALISMO NO PERFIL @ BLOGUEIRADEBAIXARENDA

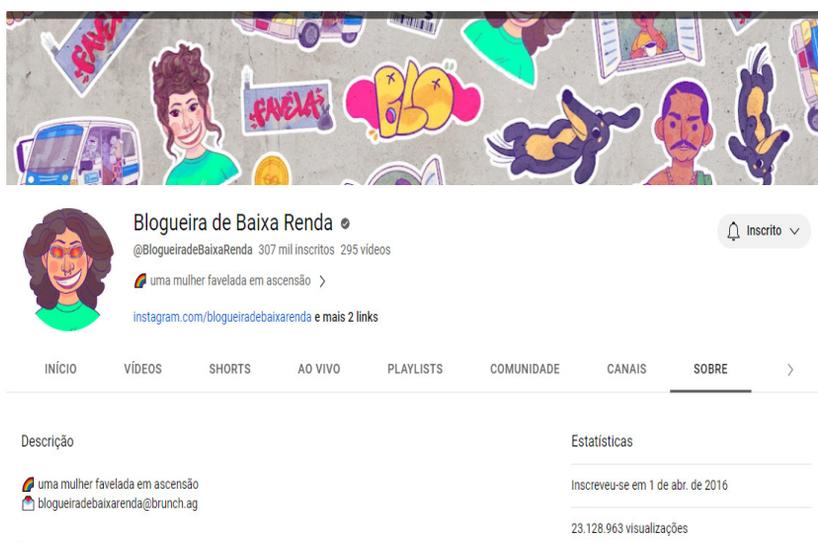
O perfil Blogueira de Baixa Renda (@blogueiradebaixarenda, a partir daqui denominado BBR), presente em diversas mídias sociais – Instagram, TikTok, Twitter, Facebook e YouTube –, foi criado por Nathaly Dias, moradora da comunidade Morro do Banco, localizada na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro. Em suas publicações, encontram-se relatos sobre sua infância e adolescência marcadas por muitas dificuldades

financeiras. Sua mãe, nordestina migrante, trabalhou por toda a vida como empregada doméstica, tendo a condição de analfabeta funcional, segundo Nathaly. Sobre o pai, a blogueira não passa muitas informações por conta do pouco contato com ele, que abandonou a família quando ela ainda era muito pequena.

Como criadora de conteúdo, Nathaly Dias tem como proposta divulgar o *lifestyle* do pobre e conscientizar os baixarendinhas – apelido dado a seus seguidores – de que a mobilidade social é um projeto viável. Ela iniciou suas atividades on-line com o perfil @blogueiradebaixarenda no Instagram em 3 de outubro de 2017, quando declarou em sua apresentação estar (re)significando influência. Posteriormente, mudou sua bio para: “Mulher | Empresária | Favelada & Criadora de Conteúdo”. A escolha do Instagram para iniciar suas atividades como blogueira teve um motivo declarado, por ser esta plataforma conhecida pela constante presença de imagens de luxo e ostentação em vários perfis, especialmente no de influenciadoras digitais que divulgam estilos de vida (Bourdieu, 1979) atrelados a altos padrões de consumo. O perfil BBR se opõe de modo explícito a um universo elitizado de consumo, oferecendo de modo alternativo uma visão autointitulada pé no chão, que busca injetar doses de realidade em cada *post*. Sonhar também é um mote, mas a partir da vida cotidiana desglamourizada da blogueira: “Luto todo dia por uma internet que eu sempre quis ver, REAL”.

Com o sucesso alcançado no Instagram, a BBR abriu um canal no YouTube em fevereiro de 2019, e passou a chamar atenção do mercado empresarial, sendo reconhecida como influenciadora da classe C⁶. Neste cenário, Nathaly Dias passa a ser reconhecida como uma importante influenciadora digital junto aos grupos populares, passando a ser contatada para diversos projetos de marketing com empresas como Serasa Experian, Gol, Superdigital MEI e Editora Intrínseca.

Figura 1 – Perfil da @blogueiradebaixarenda com a descrição “uma mulher favelada em ascensão”



Fonte: YouTube.

Um conteúdo bastante presente é o relacionado à mobilidade social, convocando para uma ocupação de espaços pelos baixarendinhas – na descrição do perfil da blogueira no YouTube (fig. 1), inclusive, aparece escrito “uma mulher favelada em ascensão”. A BBR apresenta em suas mídias sociais uma série de estratégias para melhorar a condição social dos seus seguidores, tendo a reeducação financeira um lugar de destaque.

O tema do consumo também é bastante acionado nos *posts* da BBR, mostrando seu papel fundamental enquanto marcador social (Douglas; Isherwood, 1979). São produtos da casa recém-comprados, como utensílios de cozinha e objetos de decoração, assim como bens fotografados em lojas que sejam objetos de desejo de consumo. Os bens são celebrados pela blogueira como sinal da ascensão social, evidenciando que a materialidade importa (Miller, 2001). Os produtos adquiridos comunicam não apenas uma melhoria de condição econômica, mas também uma moralidade que envolve tanto a persistência na luta diária pela sobrevivência quanto a capacidade de conversão do trabalho em bens.

O artigo se debruça sobre uma parte de sua produção de conteúdo intitulada Minimalismo de baixa renda, apresentada no YouTube em duas séries de vídeos – a primeira teve 21 episódios (e mais 3 vídeos extras sobre o tema compondo uma *playlist*) e foi lançada em 2020, tendo se tornado um grande sucesso de audiência, trazendo um significativo aumento de seguidores para o canal. Já a segunda série surgiu no ano de 2022, sendo composta por 10 vídeos.

O movimento minimalista enquanto estilo de vida (Meyer, 2004) ganhou corpo entre os setores mais abastados, que sempre tiveram gastos altos em itens do orçamento tão diversificados como consumo cultural, lazer, *hobbies*, moda e *design*. No campo do consumo e dos modos de vida, trata-se de viver com menos bens, passando a usufruir mais experiências que coisas, expresso na superioridade hierárquica do ser sobre o ter. Incorpora ainda elementos de consumo sustentável, com posicionamento contra o uso irresponsável de recursos naturais e opção por meios de produção e distribuição solidários e éticos.

Este estilo de vida tem no consumo, assim, um de seus principais focos de conversão. Faz-se uma distinção entre o necessário e o supérfluo – aqui associado a irracionalidade, desperdício e ostentação – que oriente as práticas cotidianas de aquisição, usufruto e descarte dos bens.

A ideia do minimalismo de baixa renda defendido pela BBR envolve redefinição das prioridades de vida, estratégias de educação financeira, consciência ecológica e novas posturas frente aos bens. Em suas palavras, “minimalismo é trazer à tona aquilo que te faz feliz”, no sentido de uma reavaliação de valores em que se procura “valorizar mais as pessoas e os momentos do que os bens”. São princípios gerais do estilo de vida minimalista, fundados na ideia do menos é mais, que são adotados no perfil BBR a partir de um outro lugar social, onde especificidades culturais podem ser observadas.

É importante destacar, inicialmente, o papel de mediação cultural (Velho; Kushnir, 2001) feito pela BBR, considerando que esse movimento tem sua origem nas camadas mais abastadas da população. Em suas palavras, “o baixa renda precisa falar de minimalismo”, e a audiência, por sua vez, reconhece esse papel intermediário da blogueira de trânsito, ao trazendo temas nascidos em outro universo social para a vida real das classes populares, como aparece em um dos comentários: “Comecei a pesquisar sobre minimalismo, só que a maioria dos canais as pessoas eram bem ricas, com 500 roupas pra doar etc... Adorei ter encontrado algo na minha realidade aqui no seu canal”.

Na série de vídeos, são mostradas ações como doar livros para uma escola pública do bairro e transformar o guarda-roupa a partir da eliminação dos excessos. Nathaly avalia que para o pobre é muito difícil adotar a filosofia de menos é mais, porque quando tem um aumento de renda quer comprar tudo que sempre foi seu objeto de desejo. Comenta, ironicamente, que o pobre, antes de qualquer ascensão social, sempre foi minimalista, pela posse de poucos bens. Sua intenção, assim, é de conscientizar os pobres de que não precisam ter tudo que querem, escapando da ação persuasiva da publicidade e organizando sua vida financeira.

O minimalismo da BBR dá uma grande ênfase ao espaço da casa, embora não seja o foco exclusivo da série, já que existem episódios como Faxina digital, Vizinhos e Compras de supermercado. Nesses casos, a razão da inclusão de tais temas deve-se ao fato de o minimalismo não estar ligado apenas ao comportamento frente aos bens materiais, mas também à busca de saúde emocional e melhoria na qualidade dos relacionamentos.

Feita a ressalva, o espaço físico do lar e seus objetos são preocupação central na adoção do estilo de vida minimalista, conforme apresentado nos vídeos. No segundo episódio da primeira temporada, intitulado Tour pelo apartamento maximalista⁷, é mostrado o antes da reorganização do domicílio a ser implementada com a ajuda dos preceitos minimalistas. Todos os cômodos são percorridos com comentários acerca do mobiliário, da divisão dos espaços e das ações que seriam feitas em um futuro próximo. “Também já desapegamos de espaço físico”, comenta a BBR em um momento do vídeo. A percepção é que a organização da casa rege o modo pelo qual se vive e reflete trajetórias históricas e familiares; um espaço estético e identitário, enfim, carregado de estilo de vida (Miller, 2001).

Nos 21 vídeos da primeira temporada da série, a BBR realiza um destralhe nos diversos cômodos da casa, como quarto, banheiro e cozinha, descartando roupas e objetos a partir do viés minimalista. Na separação de roupas, elege as que estão encostadas, que não usa mais por serem pequenas ou por “não ter mais a ver com minha personalidade”, em suas palavras.

No vídeo sobre a arrumação do guarda-roupa, em que roupas, calçados, itens de maquiagem e beleza são separados para descarte, é

possível observar uma tensão entre a ótica minimalista e a importância dos bens enquanto sinalizadores de ascensão social. Alguns deles têm seu lugar dentro da memória afetiva da BBR, permanecendo no guarda-roupa por conta disso.

Figura 2 – Frame da primeira temporada mostrando escolhas no descarte de vestuário



Fonte: YouTube.

Um aspecto a destacar na segunda temporada de vídeos é que a blogueira passa a ter roupas que lhe são dadas por conta da consolidação de sua atuação como influenciadora digital. As peças do vestuário deixam de ser predominantemente as doações herdadas das patroas da mãe, como mostrado na primeira série de vídeos, passando a ser, por um lado, fruto de suas escolhas como consumidora e, por outro, de presentes recebidos de parceiros comerciais de sua atuação como influenciadora, revelando sua ascensão social.

Em relação às peças que permanecem no guarda-roupa, afirma: “só uso a roupa quando está de acordo com a minha personalidade”. O vestuário enquanto elemento de reconhecimento e construção de subjetividades é, como chama atenção Barbosa (2004), um dos maiores componentes de uma cultura de consumo.

No mesmo vídeo da segunda temporada, dedicado ao guarda-roupa, a BBR comenta sobre sua parceria com a grife Chico Rei⁸ (fig. 3) e mostra a camiseta que é a sua marca registrada: “Acordou pra quê? Pra vencer!” A coleção é composta de camisetas, canecas e pôsteres com frases que marcaram a trajetória da BBR nas mídias sociais, além da citada acima: “Liberdade é não ter medo”, “Eu nunca quis pouco” e “From Perifa”.

Figura 3 – Página da parceria entre a grife Chico Rei e a BBR



Fonte: Captura de tela do site Chico Rei (www.chicorei.com.br).

A parceria mostra a expansão de capital cultural e social da influenciadora, observando a linha do tempo de sua trajetória. Não se trata apenas de fazer parte de uma audiência de séries, mas de eleger esse hábito de consumo como identificador de certo gosto cultural (Campbell, 2006) que apresenta a sensibilidade estética do sujeito.

A importância do vestuário no projeto minimalista aparece ainda em mais dois episódios específicos para os calçados, da primeira (Ep. 3 - Desapegando dos sapatos!⁹) e segunda (Ep. 4 - Sapatos¹⁰) temporadas. Neles, ao lado da proposta de desapego, chama atenção a importância emocional do item.

Figura 4 – Um dos tênis não descartados por estar associado à ascensão social



Fonte: YouTube.

Nathaly relembra que só tinha um par de tênis na infância, usado diariamente na escola, que, quando molhado, tinha que colocar em seu interior uma sacola de supermercado para isolar a umidade. Não consegue, assim, descartar nenhum dos três pares na temporada 1. No vídeo da temporada 2, reafirma a importância do item, sendo possível

observar que o descarte não é realizado porque esses bens carregam o simbolismo de sua trajetória de mobilidade social, constituindo-se em importantes elementos na sua memória afetiva: “sou apaixonada por tênis, e fiquei refletindo por quê. Quando era criança, só tinha o tênis de ir para escola... [continua dizendo que quer manter os pares que tem porque...] você vê como é foda, como venceu”¹¹. A intenção minimalista entra em confronto aqui com os bens enquanto marcadores sociais (Douglas; Isherwood, 1979), dentro de um universo inteligível que sinaliza um movimento de ascensão social.

O VEGANISMO DE PERIFERIA NO PERFIL @ THALLITAXAVIER

Thallita Xavier (ou Thallita Flor) é uma *chef* de cozinha, moradora da comunidade Morro do Caramujo, localizada na cidade de Niterói, Rio de Janeiro. Em seus perfis nas mídias sociais, se apresenta como negra, favelada e antiespecista, crescido de palhaça, atriz e cozinheira. Como artista, se formou em artes cênicas na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Adepta do veganismo¹², é dona do Banana Buffet, serviço voltado a oferecer essa opção alimentar em eventos e festas. Seus pais sempre trabalharam em eventos – o pai é DJ, e a mãe, garçonete – o que segundo ela facilitou a atuação na área, pois desde pequena estava familiarizada com esse tipo de ambiente. Foi também uma das criadoras, em 2014, do Movimento Afro Vegano (MAV)¹³, organização formada por pessoas pretas que se propõem a divulgar o veganismo nas periferias.

Em uma entrevista¹⁴, apresenta sua proposta de uma gastronomia da favela, em que as duas palavras possam ser colocadas lado a lado, sem qualquer contradição. Comenta que a questão seja complexa, porque, nesse contexto, gênero, raça e renda se sobrepõem à discussão. Thallita relata se sentir incomodada com o valor negativo agregado a ingredientes que não são bem-vistos pela elite brasileira, e, por essa razão, coloca esses alimentos sob um novo olhar. O movimento vegano foi adotado inicialmente por grupos mais elitizados, formados por pessoas brancas e ricas, e, por isso, teria se cristalizado a ideia de algo para poucos. Sua tarefa é propagá-lo nas periferias – melhorar a alimentação de uma pessoa preta, marcada majoritariamente por produtos industrializados e ultraprocessados – tirando seu caráter elitista e desconstruindo a ideia de que seja uma opção cara. A seu ver, o principal problema no processo de reeducação alimentar junto à população de baixa renda seria a pouca informação que existe sobre o veganismo. Pessoas da sua comunidade questionam se esse tipo de alimentação sustenta, achando que não teria os nutrientes necessários para o corre do dia a dia. Se coloca claramente, assim, como uma mediadora cultural (Velho; Kushnir, 2001), promovendo o trânsito de significados entre dois mundos.

A presença de Thallita Xavier no ambiente digital começou em 2013, com o *blog* Sim, sou vegana, que depois passou a se chamar Sim, sou vegana e feminista preta! e, por último, Meu corpo negro. É bastante presente nas mídias sociais, tendo perfis no Instagram, TikTok e Facebook. Atualmente, foca sua participação on-line nas duas primeiras plataformas, através do perfil @thallitaxavier.

Para fins deste artigo, serão analisadas postagens nas redes TikTok, em que o foco são as receitas de culinária vegana, e Instagram, em que esse conteúdo também está muito presente, compartilhando espaço em menor grau com cenas da rotina da *chef*. Esse último tipo de conteúdo no Instagram deve-se à sua vontade de mostrar que não tem mistério em ser vegana, periférica e preta.

Figura 5 – Divulgação do veganismo através de oficina



Vegano pobre, e agora?

Oficina com a chef Thallita Flor do Banana Buffet

- Favela e veganismo
- Ingredientes baratos
- Receitas práticas
- Saúde da favela importa

Investimento
R\$25,00

Fonte: Post do perfil Banana Buffet (@bananabuffet) no Instagram.

Nos conteúdos postados no TikTok e Instagram, Thallita Xavier busca ensinar os benefícios de uma alimentação mais saudável, feita em casa e sem nenhum desperdício. O mote Mais um dia no barraco (fig. 6) abre todos os vídeos de receitas do TikTok, que começam frequentemente com uma imagem sua do lado de fora da residência no Morro do Caramujo, passando em seguida para a cozinha. A elaboração da comida vegana é mostrada em seu passo a passo, ensinando receitas, como couve-flor empanada, carne de casca de banana, batatas recheadas, salpicão de grão-de-bico com palmito, entre tantas outras.

Figura 6 – Abertura dos vídeos com o mote: Mais um dia no barraco



Fonte: TikTok.

Não somente as receitas em si, mas também o ambiente em que tudo é gravado exprimem mensagens acerca de seu modo de vida. Em um segundo plano de um de seus vídeos (fig. 7), alguns seguidores notaram sacos a granel e fizeram perguntas sobre onde poderiam encontrá-los.

Figura 7 – Detalhes do ambiente chamando atenção nos comentários



Fonte: TikTok.

A partir do momento que atinge públicos maiores, Thallita passa a se caracterizar como influenciadora digital, despertando o interesse de empresas com as quais começa a realizar parcerias comerciais (publis), como Google Brasil, Shoptime e Kitano, entre outras.

Sua atuação no Instagram e TikTok é carregada de ironia, especialmente voltada ao esnobismo do gosto das classes mais abastadas, como mostram os bordões orgaaaaaanico, tudo orgaaaaaanico, xiiiiiiquê (fig. 8 - qdo a sopa ficou suculenta, coloquei numa cerâmica xiiiquê). Nesses casos, Thallita remete, por um lado, à elitização dos alimentos orgânicos no país, que possuem um valor muito alto para serem comprados por uma família de classes populares, e à classificação do gosto presente nas classes abastadas, quando rotulam o que é ou não considerado esteticamente chique. Por outro, os dois bordões expressam a proposta de criação da comida de favela chique, assim definida em um dos vídeos do TikTok: “Tudo orgaaaaaanico, porque aqui o conceito é de ‘favela chique’, é sobre não ter dinheiro mas usar as coisas boas que as pessoas ricas pensam que é só pra elas”¹⁵. A limitação de recursos financeiros não leva ao determinismo de ter que consumir alimentos de baixo custo; ao contrário do pressuposto em uma lógica da falta, sobressai-se a perspectiva da escolha, que indica a opção por um estilo de vida norteador do consumo alimentar.

DILEMAS DA MOBILIDADE SOCIAL: MAIS UM DIA NO BARRACO...

A construção da alteridade entre os universos de baixa renda e de setores abastados da sociedade chama atenção no caso das duas influenciadoras. O seu lugar na hierarquia de classes, bem como a importância do pertencimento – Morro do Banco e Morro do Caramujo, como geografia simbólica demarcando condições de vida específicas na perspectiva dos agentes, construídas nas dinâmicas relacionais entre diferentes segmentos sociais – são acionados a todo o momento. Seja no cenário da comunidade onde os vídeos são filmados, seja na demonstração do modo de vida do pobre (também marcado com ironia, em alguns momentos), as marcas identitárias de fazer parte de um grupo de classes populares aparecem como um pressuposto para as atuações observadas nas mídias sociais das duas. O próprio nome do *blog* de Thallita Xavier, Sim, sou vegana e feminista preta!, já remete a um confronto na construção da alteridade, com a resposta “sim” a um possível questionamento identitário.

No caso da @blogueiradebaixarenda, a condição de baixa renda é reforçada de modo recorrente, sendo relacionada a determinados comportamentos, atitudes, bens ou práticas de consumo. São consideradas coisas de pobre, por exemplo: os pratos da mãe da blogueira por serem transparentes, copo de requeijão na louça diária; ter uma vizinhança barulhenta, mas onde também todos se conhecem e interagem trocando coisas. Tais comentários são reforçados por frases que carregam moralidade, como: “tem que ter paciência, a gente é baixa renda, a gente conquista [compra de bens] aos poucos”, com viés motivacional característico do perfil; “O pobre adapta as coisas, o pobre é criativo” e “favela não tem privacidade”, reforçando uma geografia social/comportamental imputada à comunidade onde mora. A denominação baixa renda já é significativa, ao indicar que uma blogueira de um estrato social economicamente desfavorecido tem que evidenciar seu lugar de classe, visto que ser blogueira seria algo naturalizado para membros de estratos médios e altos. Em um vídeo no TikTok¹⁸ a BBR externaliza esse sentimento de estar fora de um ambiente social e de ter que conquistá-lo: “Eu estou ocupando espaços que não são meus de direito”.

Importante notar que Nathaly Dias e Thallita Xavier mobilizam categorias como as de baixa renda, mulher favelada ou periférica em suas autoapresentações, e não marcadores identitários relacionados ao universo do trabalho. Na literatura das ciências sociais dos anos 1980, era comum o uso da classificação classe trabalhadora, devido ao papel central do valor do trabalho na autoidentificação dos grupos da base da pirâmide, conforme argumentou Duarte (1986). Os termos acionados pelas duas influenciadoras remetem, por um lado, a uma geografia simbólica, em que os sujeitos ocupam espaços físicos que revelam o seu lugar na estratificação social. Por outro, a ideia de trabalho nas gerações

anteriores estava no registro da não escolha, remetendo a uma ocupação profissional precarizada. Para as pesquisadas, de modo diverso ao de seus antepassados, o trabalho pode vir a ser o lugar de realização pessoal, quando suas experiências se aproximariam às de membros das camadas médias e altas da sociedade.

Figura 10 – Detalhe da parede na entrada do apartamento, ressaltando os aspectos identitários da BBR: o lugar de classe (*Baixa renda's house*) e o pertencimento à comunidade (Morro do Banco)



Fonte: Instagram.

Em relação aos públicos, muitas pessoas nos comentários se identificam como sendo baixa renda ou tendo superado essa condição do passado. Para esse grupo, a BBR é tida como alguém que traz representatividade, conseguindo levar ao universo da periferia temas importantes, mas não usualmente apresentados a esse público. Seu público usa alguns adjetivos recorrentes como autêntica, reforçando esse aspecto. A blogueira comenta em um dos vídeos que usa o termo baixarendinhas não apenas para quem tem uma condição de vida precária, mas para todos que a seguem, embora seu conteúdo seja principalmente voltado a pessoas que lutam com os poucos recursos econômicos que têm. Parte dos seguidores, inclusive, afirma nos comentários seu não pertencimento a grupos de baixa renda.

Embora a tônica nos comentários seja de reconhecimento do papel das duas como representantes legítimas dos grupos desprivilegiados economicamente, surgem também questionamentos acerca da autenticidade da condição de baixa renda. A BBR comenta em um dos vídeos como são as críticas que recebe: “Você na baixa renda? Olha esse guarda-roupa”, “Vocês comem biscoito recheado..”, ou ainda “Olha suas compras, tem muita coisa de luxo...”. Sua contestação a comentários desse teor é que ser baixa renda não pode ser definido pela posse de bens específicos. Diz considerar preconceituoso esse tipo de julgamento, por supor que na favela não tenha advogados, pós-graduados etc. A cobrança se dá por uma espécie de falsidade ideológica, pois ela estaria se identificando como baixa renda sem possuir os requisitos identitários para tanto, como

ter um nível de consumo compatível ao que se esperaria de um sujeito da periferia.

Também surgiram acusações de traição ao universo de classes populares no momento em que a influenciadora considerou se mudar da comunidade Morro do Banco. Esse tipo de crítica fez a BBR postar um vídeo no TikTok¹⁹ onde comenta: “Vc já parou pra perceber que todo pobre e favelado quando prospera fica taxado como se tivesse perdido a essência?... eu recebo esse tipo de comentário...”

No perfil @thallitaxavier também foi possível observar esse mesmo conflito com parte da audiência, relativo à expectativa de autenticidade e fidelidade ao universo baixa renda. Um momento bastante revelador nesse sentido aconteceu em um vídeo publicado no Instagram que viralizou, no qual a *chef*, após se descrever como favelada, mostra irritação com comentários de vídeos anteriores de que ela não poderia usar ingredientes refinados em suas receitas, como o *champignon*:

Tô colocando cogumelo em tudo que eu posso porque sobrou do buffet e eu trago para casa. Tem uns engraçadinhos que querem testar o meu nível de pobreza e falam ‘ai, é mais um dia no barraco, mas usa cogumelo, damasco, tempero caro’ [fala em tom de deboche]. Uso mesmo, uso até trufa e alho negro se deixar. A pessoa nem sabe se eu roubei um banco e pedi emprestado pra comprar minhas coisas e fica reclamando. A gente que é favelado sempre vai atrás do nosso corre, parcela o Iphone em 24 vezes, compra SmarTV no carnê das Casas Bahia. Aí, vem filhinho de papai na internet ainda achando que favelado não pode ter casa sem reboco com conforto dentro, ah vá tomar no [interrompe a fala de modo irônico, e retorna à receita de bolinho de arroz com uma voz suave, que contrasta com o tom de irritação anterior], aí eu piquei salsinha.²⁰

Nesse incidente, revela-se, de modo semelhante ao caso da BBR, uma classificação de produtos/bens de consumo que seriam adequados a cada classe social. Aos grupos populares caberiam receitas com alimentos de baixo custo, que remetessem a um universo de carência – como arroz velho esquecido na geladeira – ou uso de ingredientes como cascas de legumes e frutas, que frequentemente vão para o lixo.

Como apontou Bourdieu (1979a) em seu estudo clássico, diferentes inserções na sociedade de consumo e seus estilos de vida revelam uma luta simbólica para a definição do que seja o mundo, suas divisões, seus grupos e características imaginadas. O conjunto de críticas acerca de ser ou não baixa renda revela um sistema classificatório (Sahlins, 1979) que estabelece um conjunto de bens e serviços que seriam condizentes com determinada condição social, e quais não seriam. Assim, os comentários apontam para uma demanda pela cristalização do lugar das influenciadoras, revelando uma estrutura social muito reativa à mudança de posição na hierarquia de classes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo teve como objetivo compreender como os perfis @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier divulgam estilos de vida surgidos no contexto de grupos mais abastados da sociedade – o minimalismo e o veganismo, respectivamente –, se apropriando e adaptando esses modos de vida para seu universo social de origem. Nesse percurso, foram observados os elementos acionados para essa tradução – em que o consumo tem papel de destaque –, bem como as construções identitárias presentes, envolvendo os significados e as negociações do ser baixa renda, em fluxos de mediação cultural (Velho; Kuschner, 2001).

A perspectiva da mediação cultural traz a possibilidade de pensar ambientes de confronto e/ou transformação social na circulação entre dois mundos, pois os indivíduos imersos no meio urbano estão expostos a uma grande diversidade de experiências, circulando por universos com valores e visões de mundo distintas e, às vezes, conflitantes, em que relações de poder também atuam.

Esse lugar de mediação cultural fica claro na análise dos dois perfis, onde encontramos ressignificações de estilos de vida consolidados junto aos setores mais abastados para o universo social da baixa renda. Na observação dos perfis @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier, o sentimento de pertencimento chama logo atenção, desde a denominação baixa renda, passando pela abertura dos vídeos, com o mote mais um dia no barraco, até os cenários mostrando o cotidiano da comunidade. O pertencimento, vale assinalar, envolve práticas cotidianas embebidas de moralidades.

O trânsito entre dois mundos aparece de modo evidente no conteúdo da série Minimalismo de Baixa Renda, em que a @blogueiradebaixarenda busca traduzir para seu público os princípios e práticas do movimento minimalista. Dentro de um contexto de ressignificações, sua adoção se encontra articulada a um projeto de ascensão social. Gastar menos para gastar melhor, não sucumbir frente às dívidas, deixar de lado o consumo supérfluo, enfim, são ações que contribuem para o alcance da mobilidade social. Definir prioridades, se educar financeiramente de modo mais racional e gastar no que tem valor significa reorientar os gastos para ações como o financiamento de um curso de qualificação profissional ou a compra de roupas que expressem a individualidade da pessoa. Nesse contexto, foi possível observar uma tensão entre a proposta minimalista de desapego e o apego ao simbolismo dos bens enquanto sinalizadores de ascensão social.

A proposta da BBR de difundir esse estilo de vida no universo de baixa renda tem como ponto de partida a negação de um minimalismo preexistente, fruto da escassez de recursos. A ideia de precariedade traduzida para o contexto estudado seria, por exemplo, ser minimalista por carência de bens ou vegano por não ter dinheiro para comprar carne. Nessa

lógica da falta, as restrições da vida material seriam vistas como propulsoras de uma motivação para o consumo de ordem essencialmente prática, como se os sujeitos vivessem na esfera da sobrevivência, fazendo cálculos para o melhor aproveitamento de seus escassos recursos econômicos. A BBR distancia-se dessa perspectiva determinista baseada na razão prática (Sahlins, 1979) e na ideia de luta pela sobrevivência, ao buscar o status de consumidor, capaz de fazer escolhas (Slater, 2002), sempre, claro, a partir de códigos culturais específicos. Como fala uma seguidora da BBR, sintetizando essa intenção: “Não vejo a hora de deixar de ser minimalista por necessidade e passar a ser por opção”.

Através da análise do perfil @thallitaxavier também foi possível observar o papel da influenciadora como mediadora cultural (Velho; Kuschnir, 2001), procurando tornar o veganismo acessível a um público de segmentos de baixa renda. O veganismo nascido nas classes mais abastadas necessita, no caso, de uma tradutora que enfrente estereótipos como o de que a comida sem carne não sustenta ou que os produtos são muito caros. Ao acompanhar a atuação de influenciadoras vindas de grupos populares, como a @blogueiradebaixarenda e @thallitaxavier, percebe-se a notável ampliação de seu capital social, entendido, a partir de Bourdieu (Bourdieu, 1979b), como o acesso estratégico dos agentes a círculos sociais de influência e apoio. Um aspecto central indicado em estudos clássicos (como Sarti, 1996; Duarte, 1986) sobre grupos populares, refere-se à importância das redes locais no seu cotidiano. Tais redes, formadas por familiares e vizinhos, constituem-se tradicionalmente na base de apoio e reprodução social desses grupos, aspecto que é fortalecido pelas dificuldades de circulação no mundo fora da comunidade, em uma sociedade marcada por privilégios das camadas médias e altas (Vidal, 2003).

Essa ampliação de capital social permitida por suas atuações on-line, portanto, se contrapõem em larga escala às vivências de gerações anteriores. O capital social expandido se converte em capital econômico graças a parcerias comerciais de diversas ordens, estabelecidas não apenas com empresas voltadas ao público popular, mas também com outras, como a marca de camisetas Chico Rei, direcionada ao nicho de cultura pop das classes médias e altas, o que mostra uma circulação por novos ambientes culturais. Vale assinalar que a melhoria de condição econômica da blogueira repercutiu na situação de sua mãe, que, segundo Nathaly, deixou de ser empregada doméstica para atuar como sua sócia. No caso de Thallita Xavier, a participação no evento Rio Gastronomia mostrou o alcance de plateias das classes mais abastadas, com a consequente expansão de capitais.

O questionamento enfrentado pelas duas influenciadoras quanto à não autenticidade de suas identidades enquanto representantes do universo de baixa renda mostra-se revelador das tensões e disputas em jogo, lembrando o aspecto de horror à mudança social descrito por DaMatta (2001) como característico do tradicional cenário hierarquizante da sociedade brasileira. Nas áreas de contato entre os dois universos,

enquanto mediadoras culturais, as disputas aparecem de modo claro. Vale lembrar nesse ponto o que Bourdieu (1979a) chama de princípio da conformidade, em que os sujeitos de classes populares são monitorados para que permaneçam em seu lugar social, sendo julgados de modo negativo quando procuram experimentar elementos do gosto de outros segmentos. Trata-se de expectativas e controle dos grupos dominantes para que continuem com o monopólio dos bens de classe.

O tema da mediação cultural nos casos analisados no artigo se entrelaça com a questão da mobilidade social, posto que revelam-se, em suas trajetórias, significativas melhoras de condições socioeconômicas, graças às atividades como influenciadoras digitais. Esse sair do lugar tem, no consumo, um importante elemento sinalizador de mudanças em curso, devido a seu caráter classificatório e totêmico (Sahlins, 1979), que aproxima, separa e realoca sujeitos na estrutura social. Em um país extremamente desigual, como o Brasil, deslocamentos e aproximações entre diferentes segmentos sociais costumam ter contornos marcados por conflitos e disputas. Em um trabalho sobre os rolezinhos em shoppings, Pinheiro-Machado e Scalco (2014) mostram que, em uma sociedade onde a inclusão social passa pelo consumo, a reação segregadora das classes abastadas, desaprovando o passeio ritualístico dos jovens de periferia nos shoppings, expõe a máxima de que o pobre tem que se manter no seu lugar. Castro (2016), por sua vez, argumenta que a lógica da imitação-distinção não consegue abarcar as nuances do comportamento dos interlocutores de baixa renda por ela analisados. O acesso ao universo da classe média pode ser marcado por uma ironia frente aos hábitos de consumo do outro, bem como por um sentimento positivo de pertencimento ao seu próprio ambiente social. Já no trabalho de Macedo (2020), a questão da mobilidade aparece no ambiente universitário, no contexto de estudantes oriundas de famílias de baixa renda que formavam a primeira geração com acesso ao ensino superior. Seu estudo revelou que as percepções de classe são negociadas cotidianamente, dependendo de quem fala, de onde se fala, e a que imaginário de mobilidade se aspira. A realização de ascender socialmente a partir da educação universitária não se referia apenas ao alcance de uma melhor remuneração, mas também à possibilidade de escapar da situação de não escolha, presente nos empregos precários das gerações anteriores de familiares. Os estudos comentados mostram, assim, a complexidade do tema mobilidade social, sugerindo uma modulação do termo para o plural.

Desse modo, as mobilidades sociais podem ser múltiplas e complexas, ultrapassando o aspecto de aumento de renda de um determinado grupo social. Existem fronteiras simbólicas, modos de sentir, percepção de potencialidades e agenciamentos, ampliações de capital social, adesão a novos *habitus*, entre outros aspectos presentes nas trajetórias dos sujeitos. Trata-se, portanto, da ideia de mobilidades como:

[...] transformações críticas na relação da pessoa com sua trama relacional atribuída que possam implicar uma mudança mais ou menos estável de estilo de vida, de autoimagem, de formulação de projetos individuais (ou relativos à família nuclear) e de assunção de uma visão de mundo igualitarista (Duarte; Gomes, 2006, p. 242).

Os estilos de vida apresentados aos grupos populares pelos dois perfis trazem uma dimensão de inclusão social, mesmo que não venham a ser adotados. Nesse compartilhamento de conteúdos culturais mais consolidados no contexto das camadas médias e altas, o sentimento de exclusão é equilibrado, na perspectiva dos agentes. De modo similar, Almeida (2003) ressaltou em um estudo o aspecto pedagógico das telenovelas que, como uma vitrine, apresentavam estilos de vida dentro da sua narrativa – como as personagens se vestem, usam serviços, consome produtos em situações específicas – que iam aos poucos sendo apreendidos pelo público.

Como sugere Vidal (2003), certas identificações com modelos de grupos sociais privilegiados atestam a busca de uma uniformidade simbólica, marcando a semelhança de todos acima das desigualdades econômicas. O trânsito entre dois mundos, evidenciado no papel de mediadora cultural, que como agente de mudança quer apresentar novos modos de vida, mostra como microprocessos de deslocamento de valores podem reconfigurar dinâmicas identitárias. A análise do fenômeno do consumo enquanto mediador de relações sociais revela, por sua vez, como processos de classificação de pessoas, bens e estilos de vida podem ser elaborados, legitimados e modificados.

REFERÊNCIAS

- ABIDIN, Crystal. Communicative intimacies: influencers and perceived interconnectedness. *Ada: a journal of gender, new media, and technology*, [s. l.], n. 8, 2015. Disponível em: <https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/handle/1794/26365>. Acesso em: 15 jun. 2018.
- ALMEIDA, Heloísa B. **Telenovela, consumo e gênero**. Bauru: EDUSC, 2003.
- BARBOSA, Livia. **Sociedade de Consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BOELLSTORFF, Tom; BONNIE; Nardi; PEARCE, Celia; TAYLOR, T. L. **Ethnography and virtual worlds: a handbook of method**. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Minuit, 1979a.
- BOURDIEU, Pierre. Les Trois États du capital culturel. *In: Actes de la recherche em sciences sociales*, [s. l.], n. 30, p. 3-6, 1979b.

CAMPBELL, Colin. Eu compro, logo sei que existo: as bases metafísicas do consumo moderno. *In*: BARBOSA, Lúvia; CAMPBELL, Colin (Org.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 47-64.

CASTRO, Ana Lúcia de. Sentidos do consumo e fronteiras simbólicas: uma etnografia entre grupos de baixa renda em um município da Grande São Paulo, Brasil. **Etnográfica**: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, [s. l.], v. 20, n. 1, p. 101-117, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4216?lang=pt>. Acesso em: 4 set. 2017.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **The world of goods**: towards an anthropology of consumption. Middlesex: Penguin, 1979.

DUARTE, Luiz Fernando D. **Da vida nervosa (nas classes trabalhadoras urbanas)**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

DUARTE, Luiz Fernando D.; GOMES, Edlaine. **Três famílias**: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

EMERSON, Robert; FRETZ, Rachel; SHAW, Linda. **Writing ethnographic fieldnotes**. 2 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

HINE, Christine. **Ethnography for the Internet**: embodied, embedded and everyday. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

MACEDO, Renata Mourão. “Agora quer ser rica?”: negociações cotidianas sobre classe e mobilidade social entre estudantes universitárias. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 50, p. 197-223, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42062>. Acesso em: 8 jul. 2021.

MARQUES, Maria A. Políticas Educacionais Nos Governos Lula e Dilma: Impactos na Expansão do Ensino Superior e Profissional. **Id on Line Rev. Mult. Psic**, [s. l.], v. 12, n. 41, p. 661-676, 2018. Disponível em: <https://idonline.emnuvens.com.br/id/article/viewFile/1249/1814>. Acesso em: 26 out 2019.

MEYER, J. **Minimalism**. New Haven: Yale University Press, 2004.

MILLER, Daniel. **Material culture and mass consumption**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

MILLER, Daniel. **Home possessions**: material culture behind closed doors. London: Bloomsbury Publishing, 2001.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 41-65, jan./jun. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/byXgK3hjvpRs4snhb8MSbGy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 24 mai.

2006.

OCDE. **O elevador social está quebrado? Como promover mobilidade social.** Disponível em: <https://www.oecd.org/brazil/social-mobility-2018-BRA-PT.pdf>. Acesso em: 2 maio 2021.

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury. Rolezinhos: marcas, consumo e segregação no Brasil. **Revista Estudos Culturais**, [s. l.], n. 1, p. 1-21, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revistaec/article/view/98372>. Acesso em: 2 out. 2015.

PINK, Sarah; HORST, Heather; POSTILL, John; HJORTH, Larissa; LEWIS, Tania; TACCHI, Jo. **Digital ethnography: principles and practices.** London: Sage, 2015.

RAMOS, Jair de Souza. Subjetivação e poder no ciberespaço: da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. **Vivência: Revista de Antropologia**, [s. l.], n. 45, p. 57-76, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8251>. Acesso em: 18 jul. 2016.

RIBEIRO, Ana E. Letramento digital: um tema em gêneros efêmeros. **Revista da Abralin**, [s. l.], v. 8, n. 1, 2017. Disponível em: <https://revista.abralin.org/index.php/abralin/article/view/1002/928>. Acesso em: 2 mar. 2020.

SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979

SARTI, Cynthia. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres.** Campinas: Autores Associados, 1996.

SKAGBY, Jörgen. Online ethnographic methods: towards a qualitative understanding of virtual community practices. In: DANIEL, Ben Kei (Ed.). **Handbook of research on methods and techniques for studying virtual communities: paradigms and phenomena.** Linköping: IGI Global, 2011. Disponível em: <https://www.su.se/profiles/jsk-1.190397>. Acesso em: 14 nov. 2015.

SLATER, Don. **Cultura do consumo e modernidade.** São Paulo: Nobel, 2002.

SOUZA, Jessé. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

SOUZA, Pedro H. G. Ferreira de. **Uma história da desigualdade: a concentração de renda entre ricos no Brasil 1926-2013.** São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2018.

VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina (Org.). **Mediação, cultura e política.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001.

VIDAL, Dominique. A linguagem do respeito. A experiência brasileira e o sentido da cidadania nas democracias modernas. **Dados**, [s. l.], v. 46, n. 2, p. 265-287, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/4s9Mt3RnDhThxHVxZLrDy4j/?lang=pt>. Acesso em: 26 abr.

2006.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 25/10/2023

Carla Fernanda Pereira Barros

barros.carla@uol.com.br

Professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e Doutora pelo Instituto COPPEAD de Administração da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), dentro da linha de antropologia do consumo.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4037-1060>

NOTAS

¹ Blogueiros, *youtubers*, *instagrammers* e *tiktokers* são termos nativos para designar produtores de conteúdo on-line. Blogueiro pode ser aplicado a quem atue em qualquer plataforma digital, sendo usado em geral no caso de uma pessoa que tenha tido um *blog* anteriormente; *youtuber*, *instagrammer* e *tiktoker*, como os nomes indicam, referem-se a produtores que estejam presentes nas mídias sociais YouTube, Instagram e TikTok, respectivamente.

² *Relatability* no original.

³ O presente artigo foi desenvolvido no âmbito da chamada *CNPq/MCTI/FNDCT N° 40/2022 Pró-Humanidades*, que contemplou projeto de pesquisa da autora.

⁴ Em 7 de julho de 2023, o perfil @blogueiradebaixarenda tinha 308 mil inscritos no YouTube.

⁵ Em 4 de julho de 2023, o perfil @thallitaxavier tinha 794.200 seguidores no TikTok e 631.000 no Instagram.

⁶ A terminologia classe C foi criada pelo mercado de pesquisa/publicitário para designar estratos sociais – e consequentemente públicos-alvo – a partir de uma classificação chamada Critério Brasil, que tem como elementos constitutivos a posse de bens, a contratação de empregada doméstica, a escolaridade do chefe de família e o acesso a serviços públicos (água encanada e rua pavimentada). A soma desses itens leva a uma pontuação que localiza a pessoa em determinado ponto da estratificação socioeconômica. Com a melhoria de condição econômica dos estratos mais pobres durante os governos Lula (2003-2011), houve um inédito interesse comercial de empresas em direcionar produtos e serviços para esse ascendente segmento social, identificado no universo empresarial dos anos 2000 como classe C. Sobre o Critério Brasil, ver: <https://www.abep.org/criterio-brasil>.

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Tj09KzlA5xk&list=PLIU63JFphs9h5U4UsPJG6ZWJb47z265LD&index=2>. Acesso em: 22 abr. 2022.

⁸ Marca de produtos, primordialmente camisetas, que explora o nicho

de consumidores fãs de música, cinema, cultura pop e memes. Site: <https://chicorei.com/blogueira-de-baixa-renda>.

⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JriyOo0zDeM&-list=PLIU63JFphs9h5U4UsPjG6ZWJb47z265LD&index=3>. Acesso em: 12 ago. 2022.

¹⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=X80Okzno-ClA&list=PLIU63JFphs9gvihgE3sv__2Z&index=3. Acesso em: 20 set. 2022.

¹¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JriyOo0zDeM&-list=PLIU63JFphs9h5U4UsPjG6ZWJb47z265LD&index=3>. Acesso em: 12 ago. 2022.

¹² “O veganismo é uma forma de viver que busca excluir todas as formas de exploração e de crueldade contra animais, seja para a alimentação, para o vestuário ou para qualquer outra finalidade. É uma dieta baseada em vegetais, livre de todos os alimentos de origem animal, como: carne, laticínios, ovos e mel, bem como produtos como o couro e qualquer produto testado em animais”. Fonte: The Vegan Society, da Inglaterra, mais antiga entidade vegana do mundo.

¹³ Para mais informações sobre o Movimento Afro Vegano, ver: <https://www.facebook.com/MovimentoAfroVegano> e movimentoafrovegano.blogspot.com.

¹⁴ Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/08/27/elas-fazem-conteudo-sobre-comida-acessivel-sem-desperdicio-de-alimento.amp.htm> Acesso em: 10 out. 2022.

¹⁵ Disponível em: <https://www.tiktok.com/@thallitaxavier/video/7118039334535712005>. Acesso em: 15 mar. 2023.

¹⁶ Evento de gastronomia com aulas, palestras e degustação, realizado durante duas semanas de agosto no Jockey Club Brasileiro, localizado na Gávea, um dos bairros mais elitizados da cidade.

¹⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CwIhxfKuBFy/?igshid=MmU2YjMzNjRlOQ%3D%3D>. Acesso em: 23 ago. 2023.

¹⁸ Disponível em: <https://www.tiktok.com/@blogueiradebaixarenda/video/7086185420513496326>. Acesso em: 15 mar. 2023.

¹⁹ Disponível em: <https://www.tiktok.com/@blogueiradebaixarenda/video/7002660873659665670>. Acesso em: 20 abr. 2023.

²⁰ Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/CjvNCVUqcea/?igshid=MzRlODBiNWFiZA>, com mais de 2,5 milhões de visualizações em 7 de julho de 2023. Acesso em: 14 mar. 2023.

O CONSUMO DA CULTURA POP EM UM COLETIVO JUVENIL

POP CULTURE CONSUMPTION IN A YOUTH COLLECTIVE

Deyse de Fátima do Amarante Brandão¹

¹Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

RESUMO

O presente artigo é fruto de uma pesquisa realizada entre os anos de 2013 e 2015, resultado de um investimento etnográfico a respeito do consumo da cultura pop em um coletivo juvenil situado na cidade de João Pessoa (Brasil, PB). Seus participantes consolidam as afirmações de vínculos com o consumo da cultura pop envolvendo uma série de práticas culturais em contexto local. Sendo um termo dado pelos interlocutores, a cultura pop torna-se propulsora de ações coletivas e individuais, revelando formas de lidar autênticas e diferenciadas por estes atores que, ao se apropriarem do consumo destes bens, revelam nos espaços da cidade construções identitárias e formas estetizadas de estilos de vida. A partir de uma abordagem etnográfica buscou-se compreender o consumo como potencialidade criativa em que algumas culturas juvenis, tendo o papel de consumidores e produtores, exercem posicionamentos estratégicos diante de escolhas de bens que abrem possibilidades inventivas, mantendo dinâmicas sociais próprias. A tônica deste estudo foi sublinhar as diversas possibilidades de vivenciar o pop e suas apropriações a partir de uma territorialidade local.

Palavras-chave: Culturas Juvenis; Cultura Pop; Consumo; Apropriações do Pop.

ABSTRACT

This article is the fruit of research carried out between 2013 and 2015, the result of an ethnographic investment into the consumption of pop culture in a youth collective located in the city of João Pessoa (Brazil, PB). The participants consolidate their claims of links with pop culture consumption involving a series of cultural practices in the local context. As a term given by the interlocutors, pop culture becomes the driving force behind collective and individual actions, revealing authentic and differentiated ways of dealing by these actors who, by appropriating the consumption of these goods, reveal identity constructions and aestheticized forms of lifestyles in the city's spaces. Using an ethnographic approach, we sought to understand consumption as a creative potentiality in which some youth cultures, playing the role of consumers and producers, exercise strategic positions when faced with choices of goods that open up inventive possibilities, maintaining their own social dynamics. The emphasis of this study was to highlight the various possibilities of experiencing pop and its appropriations from a local territoriality.

Keywords: Youth Cultures; Pop Culture; Consumption; Appropriations of Pop.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é fruto de uma pesquisa realizada entre os anos de 2013 e 2015, resultado de um investimento etnográfico a respeito das sociabilidades de um coletivo juvenil situado na cidade de João Pessoa-PB. Os caminhos trilhados por esta pesquisa focalizaram estes atores sociais como portadores de uma cultura juvenil que se organiza de forma mais ou menos autônoma, demonstrando códigos que os unificam diante da experiência de se consumir produtos voltados ao universo da cultura pop.

Chamado de Studio Made in PB, o coletivo desenvolve atividades voltadas ao ensino de desenho para histórias em quadrinhos. São ensinadas técnicas de desenho de cenários, perspectiva, figura humana, desenho em nanquim, grafite e lápis de cor, além de noções de narrativa gráfica e roteiro. Também são ensinados estilos diversos de desenhos: *cartoon*, *ilustração*, *mangás* e *chibi*¹. No fim do curso, que possui duração de um ano, o aluno precisa produzir uma história em quadrinhos autoral. Além da atividade de ensino, realizam o seu próprio evento de cultura pop na cidade, o HQPB, que acontece anualmente. Vale salientar que existem outras escolas de desenho na cidade, mas que focam apenas na arte dos quadrinhos, há apenas duas: o Rascunho Studio e o Studio Made in PB. Enquanto que a primeira é voltada para aqueles que desejam se profissionalizar em determinado estilo de desenho, muitas vezes, para atuar no mercado internacional de quadrinhos e seus cursos possuem um alto valor financeiro, a segunda escola possui características mais informais, de colaboratividade, em que o valor do curso é bem mais acessível. Além disso, trata-se do único coletivo/escola que produz um dos mais importantes eventos para o público da cultura pop na cidade.

Os participantes do Studio consolidam as afirmações de vínculos com o consumo da cultura pop envolvendo uma série de práticas culturais. Sendo um termo dado pelos interlocutores, a cultura pop torna-se propulsora de ações coletivas e individuais, revelando formas de lidar autênticas e diferenciadas por estes atores que, ao se apropriarem do consumo destes bens, revelam nos espaços da cidade estilos de vida, construções identitárias e manutenções de grupo. Seus integrantes realizam um massivo consumo de produtos de influências globais, como as histórias em quadrinhos (de editoras americanas como a Marvel e a DC Comics) e demais produtos (*videogames* e filmes) advindos delas. Filmes e revistas de personagens como Batman, Homem Aranha, Capitão América, Thor, Liga da Justiça eram pauta de conversas entre eles.

A pesquisa seguiu uma abordagem qualitativa, especificamente, utilizando-se da etnografia. Durante dois anos realizei o trabalho de campo nas dependências do coletivo e acompanhei os atores sociais em eventos de cultura pop, como os animencontros e em exposições de desenhos ao público, chamados por eles de *sketch sessions*. Assim, a pesquisa procurou compreender o consumo como potencialidade criativa em que alguns

grupos juvenis, ao assumirem o papel de consumidores e produtores, exercem posicionamentos estratégicos diante de escolhas de bens que abrem possibilidades inventivas, mantendo dinâmicas sociais próprias.

O contexto observado permitiu problematizar como o consumo e o investimento em determinados produtos culturais fazem com que estes atores sociais participem de um processo sociocultural de interações complexas que vão além do simples ato de gastar: querem ser reconhecidos pelas suas técnicas artísticas, seja na aptidão para o desenho, pela apropriação de bens – através do ato do colecionismo, ou pelo desenvolvimento de uma intelectualização referentes às criações e produções de histórias em quadrinhos. Esse reconhecimento se dá entre os pares, quando interagem entre si sobre as novidades do universo da cultura pop, quando participam de eventos em que exibem seus desenhos ao público ou quando produzem e idealizam um dos principais eventos voltados a esse universo na cidade de João Pessoa, o HQPB.

Nestes termos, estes interlocutores negociam seus processos de identidades culturais como *fandoms* (Puig, 2002). O conceito de *fandom* pode ser encontrado em outros grupos sociais, como os cinéfilos. Nesse contexto, discos, livros, HQs e outros produtos culturais, aliados às aquisições de elementos que complementem a estética visual, e a existência de canais informativos (*blogs*, revistas, fanzines) entram nessa categoria. O *fandom* é, portanto, não apenas aquele fã, admirador de determinada manifestação cultural, mas aquele que além da admiração e demonstração afetiva, também constrói uma densa intelectualização vinculada ao consumo.

O comportamento intelectualizado é bem presente em uma das turmas que faz o curso sobre as técnicas das histórias em quadrinhos: entender a respeito dessa linguagem é condição *sine qua non* para interagir com os demais. Começa-se pelas histórias com que a pessoa se identifica, pelos bens que consome, pelos filmes que já assistiu. Os integrantes do Studio Made in PB são escolarizados, terminaram o ensino médio, alguns em escolas públicas e um ou outro em escola particular; apenas dois entre eles possuem pós-graduação. Estamos lidando aqui com um grupo cuja leitura – mesmo que seja pelas revistas – e busca de conhecimento faz parte do seu cotidiano, para atualizarem seus repertórios. A leitura, o domínio da escrita e de aparatos tecnológicos, como o uso da internet, possibilitam uma compreensão dos conteúdos dessas obras.

O presente artigo está dividido em três tópicos: o primeiro, “O Studio Made in PB: experimentações da condição juvenil”, no qual apresento as características do coletivo, demonstrando como este se situa dentro da expressão cultura juvenil, termo cunhado por Feixa e Porzio (2004) para se referir às experiências sociais coletivas que determinados atores sociais exercem, imprimindo estilos de vida. Busca-se refletir sobre as identidades culturais na condição pós-moderna, ao compreender a condição juvenil atravessada por experiências de consumo; o segundo tópico, “Caminhos

para o entendimento da cultura pop”, procurou compreender a noção deste termo apresentado pelos próprios interlocutores. O termo é comumente utilizado na mídia para se referir a casos de sucesso, ou até a artistas, músicas, filmes ou fenômenos midiáticos. Através do entendimento dos interlocutores sobre o que é o pop e sob a ótica de uma perspectiva antropológica de cultura, procurou-se analisar o que é a cultura pop. Já o terceiro tópico, aborda como esses interlocutores praticam o pop, ou seja, lidam com ele, em um contexto local.

O STUDIO MADE IN PB: EXPERIMENTAÇÕES DA CONDIÇÃO JUVENIL

O coletivo Studio Made in PB foi criado em 1998, por meio de uma ideia entre sete amigos que tinham o gosto em comum pela leitura de histórias em quadrinhos. A partir do desejo de se produzir fanzines e seus próprios roteiros de histórias em quadrinhos, os encontros eram realizados nas casas de cada um dos membros. A explicação do nome Made in PB significa feito na Paraíba, mas também se trata de uma alusão à primeira publicação criada pelos amigos, produzida de maneira totalmente artesanal e impressa em xérox (preto e branco).

Durante o trabalho de campo realizado, o local do Studio Made in PB situava-se em uma grande casa. O espaço era provisório, já que, em 2012, o coletivo funcionou dentro da Fundação Espaço Cultural da Paraíba (Funesc) e, por motivos de uma reforma neste estabelecimento, as atividades do coletivo foram transferidas para essa casa. Situada em um bairro nobre da capital, ali eram feitas reuniões, aulas e até encontro de amigos. Naquele espaço, conhecidos, alunos e amigos faziam parte de um mesmo grupo, compartilhando informações a respeito do universo da cultura pop. Percebeu-se que o espaço do coletivo se tornava mediador de um processo de construção social em que foi possível observar condutas, regras e valores, tornando-se “um espaço de práticas sociais com significados simbólicos relativamente precisos” (Pais, 2003, p. 128). Sendo assim, um lugar investido de sentidos, pois a “cada novo percurso, cada reiteração ritual, conforta e confirma sua necessidade” (Augé, 2005, p. 46-47). As identidades ali partilhadas e as sociabilidades significativas faziam o local ser comum àqueles que o frequentavam e que se situavam nas relações sociais que ali iam se construindo.

Compartilhando principalmente o gosto em comum pelas revistas em quadrinhos, eles ensinam a criação das histórias em quadrinhos, desenvolvendo processos de aprendizagem do desenho, da técnica de cores, do roteiro e da própria dinâmica deste gênero híbrido e oblíquo (Pais, 2012; Canclini, 2006), marco da cultura contemporânea. Mas as atividades do grupo não se concentram apenas no ensino. Eles realizam seu próprio evento – chamado HQPB – para celebrar a cultura pop junto com outros apreciadores desta mesma cultura.

Ao articularem-se como comunicadores da cultura pop (através da divulgação nas redes sociais), consumidores (de quadrinhos, filmes, coleções) e produtores (de eventos), o Studio Made in PB é visto como um coletivo; cujo integrantes são “portadores de uma cultura juvenil” (Catani; Gilioli, 2008, p. 12), na qual os quadrinhos tornam-se expressão simbólica de agregação. O gostar de ler quadrinhos auxilia na difusão de conhecimentos, formação de práticas de consumo e de práticas culturais, além de contribuir para o surgimento, manutenção ou transformações de discursos, condutas, gostos e afetividades, ou seja, suas sociabilidades.

Cabe aqui compreender sobre que tipo de juventude tratamos quando falamos em cultura juvenil. Ao pensar as diversas condições juvenis, a juventude não é objeto de uma única interpretação (Pais, 1990). Se assim fosse, estaríamos homogeneizando as condutas e negando suas manifestações plurais. Como bem nos alerta Feixa e Porzio (2004), as culturas juvenis referem-se às experiências sociais que esses atores expressam de forma coletiva, construindo estilos de vida e outros modos de viver, com graus de autonomias significativos. Sendo assim, as culturas juvenis podem ser analisadas por duas perspectivas:

En el plano de las condiciones sociales, se construyen con materiales provenientes de las identidades generacionales, de género, clase, etnia y territorio. En el plano de las imágenes culturales, se traducen en estilos más o menos visibles, que integran elementos materiales e inmateriales heterogéneos, provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales (Feixa; Porzio, 2004, p. 9).

Através dessas perspectivas sobre culturas juvenis, o elo condutor de sistemas simbólicos significativos no Studio Made in PB são as relações que esses membros estabelecem com outros elementos, tal como o uso da internet, as vestimentas, o vocabulário, as histórias em quadrinhos e o seu consumo. Estes elementos fazem parte dos fatores identitários que intervêm na emergência de novas identidades sociais e coletivas, estilos de vida e práticas culturais. Os atores sociais que fazem parte do Studio utilizam o tempo disponível para aprender, desenhar, compartilhar e expressar seus interesses em torno do universo da cultura pop, tendo as histórias em quadrinhos como parte deste universo.

Vale, ainda, salientar que os integrantes do Studio possuem idades entre 22 e 38 anos, sendo três homens e três mulheres atuantes no núcleo do coletivo. Todos de classe média; três possuem o ensino superior completo e os demais o ensino médio. Não há, no núcleo do grupo, pessoas que se identificam como negras ou pardas e alguns moram em bairros de classe média da cidade, fazendo uso do transporte público para chegar ao local. Ainda é possível dizer que, no decorrer da pesquisa de campo, percebi alguns agregados aos coletivos, geralmente amigos do grupo-núcleo. Esses agregados não participam cotidianamente das atividades do

Studio, mas possuem papéis sociais importantes na realização do evento produzido pelo coletivo, o HQPB. Além desses agregados, há uma ampla rede de contatos que se ativam a partir do consumo da cultura pop para a realização do HQPB: amigos que são lojistas, ex-alunos e vínculos entre amigos de amigos.

A respeito da faixa etária desses atores, é importante pautar que ao descrevê-los como um grupo juvenil, não significa realizar uma atribuição à faixa etária como condição de ser jovem, mas ao fato dessa condição juvenil ser mantida por formas de consumo de serviços e produtos ditos e feitos para o público infanto-juvenil (revistas em quadrinhos americanas, seriados, *mangás*, *games*, *animes*, filmes). Por meio da perspectiva do consumo, esses atores imprimem um modo de ser juvenil marcado pela dinâmica e criatividade, cuja determinação de ser jovem é concebida por “um valor que deve ser conquistado e mantido em qualquer idade através da adoção de formas de consumo de bens e serviços apropriados” (Debert, 2010, p. 51).

O sentido de ser jovem assume, aqui, a tendência de uma perspectiva pós-moderna. Neste sentido, o termo é utilizado não como uma ruptura com o moderno, mas como “uma imagem cultural poderosa” (Featherstone, 1995, p. 12) que propulsiona mudanças nas experiências e práticas culturais de grupos sociais. Mike Featherstone (1985) vai colocar em cena as discussões em torno do termo, trazendo as contribuições de Jameson (1984), ao usar o termo para designar uma lógica cultural que conduza a uma transformação cultural na sociedade. Segundo Featherstone (1995), o termo segue sendo relevante para as Ciências Humanas, ao dirigir a atenção para as mudanças na cultura contemporânea, tal como as mudanças nos modos de teorizar os campos artísticos, intelectuais e acadêmicos, mudanças na esfera cultural que envolvem produção, consumo e circulação de bens e suas relações com o poder entre grupos e classes (ou frações de classes sociais), mudanças nas práticas e nas experiências de grupos sociais que usam “regimes de significação de diferentes maneiras e estar desenvolvendo novos meios de orientação e estruturas de identidade” (Featherstone, 1995, p. 30).

A questão da identidade relacionada às mudanças socioculturais foi debatida por Hall (2006), a partir da noção de modernidade tardia, caracterizada pela aceleração da globalização, pelo pluralismo cultural, pelo consumo e as mídias e pelo deslocamento do espaço-tempo. O autor examina e explora a crise de identidade como parte de um amplo processo de mudanças e deslocamentos nas estruturas das sociedades modernas. Por esse pensamento, as identidades tornam-se fragmentadas, deslocadas e descentradas, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente” (Hall, 2006, p. 13). Hall (2006) propõe um novo olhar sobre as identidades culturais na modernidade tardia, ao dizer que estas assumem diferentes posicionamentos numa polissemia de identidades, tornando-se

uma “celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall, 2006, p. 13).

Assim, o sujeito da modernidade tardia assume diferentes identidades, ou processos de identificações, a partir de renegociações dentro de sistemas de representações culturais. É possível dizer que as culturas juvenis contemporâneas refletem identidades culturais móveis e fluídas, em contínuos processos de produções simbólicas, celebradas por estilos, estetizações, gostos, pertencimentos etc. A partir dessa perspectiva, os interlocutores deste estudo de caso em tela, estabelecem alguns elos condutores que contribuem para construção de suas identificações como um *fandom* (Puig, 2002), tal como o uso da internet para pesquisar referências sobre determinado quadrinho, vestimentas com emblemas de personagens, um vocabulário intelectualizado e crítico sobre as obras dos quadrinhos ou filmes deles originados, a leitura de histórias em quadrinhos e consumo de filmes. Estes elementos fazem parte dos fatores identitários que intervêm na emergência de novas identidades sociais e coletivas, estilos de vida e práticas culturais. O consumo de produtos do universo da cultura pop – HQs, filmes, *animes*, *mangás*, *videogames* – configura, dessa maneira, um espaço importante de experimentação de uma condição juvenil.

Dessa forma, a condição juvenil destes sujeitos não se delimita por suas faixas etárias, mas pelas relações que estabelecem com esses elementos de consumo. Das mídias às imagens, da internet ao conhecimento, das coleções de revistas em quadrinhos a escolha de suas vestimentas, do desenho ao ensino. Todos esses movimentos produzem experiências próprias no processo de produção, disseminação e práticas da cultura no cotidiano.

Nesse contexto, as experiências de consumo são mais amplas, envolvem desejos e identificações, no qual as escolhas dos bens possuem um caráter simbólico e afetivo, revelando estilos de vida que são adotados em forma de “projeto de vida” (Feartherstone, 1995, p. 123), manifestando suas individualidades, que, no caso do campo em questão, são vistas nas vestimentas, nos acessórios, nas aparências, nas disposições corporais e até, no estilo do desenho preferido para desenhar. Diante destes fatores, os participantes do Studio Made in PB apresentam formas culturais de modo que a vida se torna estetizada. Os processos de formação da estetização da vida encontrados no Studio Made in PB estão fortemente ligados ao gosto, admiração e consumo de revistas em quadrinhos. Aqui, os quadrinhos contemplam o desenho, a leitura, o consumo e a referência para outras obras culturais.

As referências contidas nas revistas em quadrinhos possuem para o grupo, um alto valor estético, mesmo este não sendo considerado como estético para a esfera institucional. Não raro, em suas vestimentas, há referências a personagens de desenhos e de quadrinhos, estampados em

suas camisas, bonés, mochilas etc. Além das formas visuais marcadas pela escolha de vestimentas e acessórios, os apelidos que uns alunos dão aos outros são formas de ações evocadas pelos bens de consumo – muitos são apelidados com nomes de personagens de quadrinhos ou desenhos². Nesse sentido, os apelidos atribuídos metaforizam uma identidade, exprimindo uma linguagem veicular, referencial e vernacular (Pais, 2006, p. 32), pois, de acordo com Pais (2006), ao estudar sobre as bandas de garagem e identidades juvenis, constatou que “as bandas jogam com os nomes, da mesma forma que jogam com os estilos (visuais e sonoros)” (Pais, 2006, p. 32). Pensando nos apelidos, eles possuem elementos de identificação que recriam tendências estéticas e subjetivas, pois “o meu nome é a metáfora do meu corpo [...]” (Pais, 2006, p. 32). As metáforas dos apelidos fazem parte de um jogo de palavras, compartilhando definições cognitivas da representação do outro.

A forma como os integrantes (membros do núcleo, alunos e agregados) do Studio lidam com o consumo, transformam-no em uma experiência social bastante proveitosa, dando não apenas sentido aos seus gastos e aquisições, como também proporcionando e criando vínculos sociais ligados principalmente ao meio artístico, engajando a realização de projetos, como vendas dos seus próprios desenhos sob encomenda, a idealização de suas próprias histórias em quadrinhos ou o desenvolvimento de cursos sobre artes.

Cada um deles, ao possuírem suas múltiplas realidades vividas, percebe-se como parte integrante de uma manifestação cultural, ao desenvolverem semelhanças e diferenciações dentro do universo da cultura pop. A informação, o conhecimento e a técnica são difundidas, manifestados na prática e aprendizagem do desenho e no desenvolvimento do senso crítico e estético a respeito dos conteúdos das obras pop. Mas o que vem a ser esse universo pop que serve de base para que esses interlocutores desenvolvam suas experiências? É o que será debatido a seguir.

CAMINHOS PARA O ENTENDIMENTO DA CULTURA POP

Durante o trabalho de campo, procurou-se compreender a noção de cultura pop explanada pelos próprios interlocutores. O termo é comumente utilizado, nos meios de comunicação, para se referir a casos de sucesso, sejam nos campos musicais, literários, visuais, artísticos e até gastronômicos, que se encontram no gosto do grande público. Porém, as definições de cultura pop não são tão simples assim, o pop e o popular não adquirem significações semelhantes. Velasco (2010) nos diz que as confusões entre esses termos são constantes. De acordo com o autor, tais termos não devem ser considerados sinônimos, já que o entendimento da cultura popular passa por contextos historicizados que revelam, em suas significações, desde uma cultura feita e produzida pelo povo e oposta à

cultura erudita, a uma cultura folclórica e genuína, com manifestações tradicionais.

Com isso, a compreensão das definições de cultura popular é considerada dentro dos contextos e condições concretas dos seus portadores, dos seus movimentos, de suas práticas (Magnani, 1982, p. 25). Ela é pensada em relação à ideologia, ao poder, ao nacionalismo, à arte e suas mediações. Na abordagem antropológica, as distinções entre cultura popular, cultura de massa e cultura erudita são perigosas de serem classificadas, sem que sejam estereotipadas, da mesma forma que opor elite *versus* povo, torna as definições ainda mais imprecisas (Magnani, 1982, p. 33). Mesmo assim, Magnani (1982) se arrisca a expor um entendimento sobre a cultura popular no sentido de que:

[...] a questão que se coloca hoje é a existência de crenças, costumes, festas e formas de entretenimento tal qual são produzidos e consumidos, pois a cultura, mais do que uma soma de produtos, é o processo de sua constante recriação, num espaço socialmente determinado. Produtores e consumidores da cultura popular não vivem em comunidades fechadas sobre si mesmas, mas ao contrário – especialmente nos grandes centros urbanos –, são em sua maioria trabalhadores de origem rural recente ou remota, inseridos de diferentes formas na estrutura econômica capitalista, sujeitos à ação dos media, membros, enfim, de uma sociedade complexa, nela ocupando, não sem conflitos, os últimos escalões econômicos e sociais. As manifestações de seu universo simbólico, portanto, não podem ser pensadas independentemente das condições de vida de seus portadores, no interior de uma sociedade atravessada pelas relações de poder (Magnani, 1982, p. 33- 34).

Dentro da estrutura de poder em que se inserem, as expressões da cultura são recriadas em contextos de tensões. A cultura, assim, é entendida como um processo “pelo qual os homens orientam e dão significado às suas ações, através de uma manipulação simbólica” (Magnani, 1982, p. 31), em que “toda análise de fenômenos culturais é necessariamente análise da dinâmica cultural, isto é, do processo permanente de reorganização das representações na prática social” (Durham, 1980, p. 14 *apud* Magnani, 1982, p. 31).

No contexto dado pelos interlocutores, os produtos pop são as revistas em quadrinhos de super-heróis, filmes e acessórios que englobam essa temática, literatura de ficção científica ou medieval (e filmes cinematográficos produzidos com esse tema), objetos colecionáveis (com temáticas de histórias em quadrinhos ou seriados norte-americanos e japoneses), jogos eletrônicos e jogos de RPG (on-line ou presencial). Em uma primeira aproximação, a cultura pop consiste em uma cultura híbrida, uma mistura do culto, do popular e do massivo, além do embaçamento entre fronteiras do tradicional e moderno e, também, como uma cultura

baseada numa escala global e globalizadora, pela lógica capitalista. Com esse princípio, o pop pode ser entendido destacando a importância do seu consumo como prática constitutiva da sociabilidade contemporânea, ressaltando o seu caráter socialmente produtivo na dialética entre os bens e os atores sociais. Como bem atentou Soares (2015), ao estudar sobre a música pop, os produtos da cultura pop devem ser debatidos a partir da noção de que eles podem se tornar relevantes dentro de determinados contextos, em função de suas permanências, usos e construções de sentido, sendo fundamental o reconhecimento de sua longevidade enquanto produto midiático, a partir dos consensos e lógicas de apropriações que se fazem dele, dentro de um terreno cultural (Soares, 2015, p. 27).

Na concepção dos interlocutores, pop são aqueles produtos que, em seus elementos, são misturadas referências tradicionais com modernas, ao mesmo tempo em que estes produtos estão ligados a uma escala global, por meio das mídias, como explica um dos interlocutores:

Eu vejo hoje que tem a cultura popular que é a tradicional, as cantigas de roda... E tem a midiática, que é parte do que permeia os meios de comunicação hoje, que é o que você assiste na TV. Essa distinção, ela é diferente... Uma coisa da cultura popular pode tá no consumo em geral, como teve o, por exemplo, o movimento *manguebeat*... Era o pessoal consumindo o maracatu, que é uma música tradicional, aí o movimento *manguebeat* trouxe o *rock* com o maracatu, ou seja, misturou-se... O que era uma coisa da cultura pop, como o *rock*, misturou-se com a cultura tradicional. Virou esse híbrido (P. D., entrevista em 19 de outubro de 2013).

Um outro interlocutor entende a cultura pop como um universo de referências em escala global, em que é possível o encontro e a identificação sem que se limite a uma região específica:

São elementos que são comuns em qualquer parte do mundo. Cinema, se vai num cinema de ficção científica, você encontra fãs de ficção científica em qualquer lugar do mundo. Se vai pra história em quadrinhos, você encontra fãs de quadrinhos em qualquer lugar do mundo. Então essa cultura popular que a gente fala, que é em escala global, é feita dessas referências que você consegue encontrar e se identificar em qualquer lugar do mundo. E, hoje em dia, a internet facilitou muito, facilitou o contato dessas pessoas, de trocar ideias, debates sobre determinado tema. A cultura pop em escala global se baseia nisso. É que não se limita a fronteiras físicas, ao mesmo tempo tem essa referência de pessoas diferentes em qualquer lugar do mundo (J. N., entrevista em 15 de setembro de 2013).

Não se pode deixar de mencionar neste estudo que os produtos e formas culturais que circulam em torno do entendimento do pop se enraízam pela mercantilização, pela produção e distribuição, além do

consumo. As produções de bens seguem as dinâmicas de competições de mercado, do desenvolvimento de nichos de consumo, das obtenções de lucros, operando dentro de âmbitos econômicos específicos pelas engrenagens do capitalismo. Na arena do consumo de produtos e serviços pop, o debate sobre suas relações mercantis e capitalistas é importante, não obstante, não é suficiente para compreender as motivações envolvidas no ato de consumir, nem leva em conta quem são os atores receptores do contexto do pop.

Penso que estamos diante de “uma marca simbólica ancorada no midiático” (Soares, 2015, p. 29), fazendo emergir sensibilidades que conectam determinados indivíduos ao universo da cultura pop, especificamente, ao universo das histórias em quadrinhos. No contexto do Studio Made in PB, o consumo de bens pop envolve apropriações significativas altamente produtivas e criativas nas transformações de mercadorias em cultura material. Por meio do consumo das leituras de revistas em quadrinhos é a própria técnica de criação de histórias em quadrinhos o foco de suas atividades e seu consumo como cenário dessas práticas.

Retomando os dizeres dos interlocutores, ao entender que a cultura pop é uma mistura de referências que são propulsionadas pelas mídias e que esta cultura está ligada aos processos globais, os atores sociais revelam uma maneira mais flexível de se apropriar de seus consumos. Hall (2006) demonstrou que no discurso sobre consumismo global, as diferenças culturais se reduzem a um tipo de língua franca, no sentido de que tradições específicas e identidades diversas podem ser traduzidas. Isto implica no que ele denominou de homogeneização cultural, mas atenta que essa homogeneização, dada pela globalização, não irá apagar as identidades. Tendo em vista que a própria globalização é um fenômeno desigual, o que deve ser notado são os efeitos que esta possui nas/sobre as identidades e as tensões que articula em torno das particularidades e das universalidades das identidades (Hall, 2006, p. 75-76).

Neste caso, se a globalização busca uma forma de homogeneização das identidades, é preciso considerar o alerta de Hall, pois é necessário considerar a articulação das tensões entre global e local ou as produções de “novas identificações globais e novas identificações locais” (Hall, 2006, p. 78). Os movimentos dos grupos que se apropriam do universo pop, como é o caso do Studio Made in PB, são “discerníveis em suas preferências culturais coletivas e em suas práticas”, desdobrando-se em outros modos em nível local (Feixa; Nilan, 2009, p. 15-16), tal como o ensino da criação de histórias em quadrinhos ou o desenvolvimento de um evento específico sobre cultura pop na cidade.

Uma das aproximações que norteiam o entendimento da cultura pop na perspectiva antropológica é pensá-la como uma manifestação cultural que faz parte de uma sociedade, com códigos que fazem com que grupos de pessoas pensem, classifiquem e modifiquem percepções

a respeito de si e do mundo em que vivem. Se a cultura é o processo pelo qual os homens dão significado às suas ações (Durham, 1980 *apud* Magnani, 1982), ela também é um código que está dentro e fora de nós, ou em outras palavras, um conceito chave para interpretar a vida social.

Cultura é [...] um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmas. É justamente porque compartilham de parcelas importante destes códigos (a cultura) que um conjunto de indivíduos com interesses e capacidades distintas e até mesmo opostas, transformam-se num grupo e podem viver juntos sentindo-se parte de uma mesma totalidade. Pode-se assim desenvolver relações entre si porque a cultura lhes forneceu normas que dizem respeito aos modos mais (ou menos) apropriados de comportamento diante de certas situações. Por outro lado, a cultura não é um código que se escolhe simplesmente. É algo que está dentro e fora de nós [...] (DaMatta, 1986, p. 2).

Nessa concepção, os diferentes tipos de cultura, como por exemplo, a alta cultura, a baixa cultura, a cultura pop, a cultura popular, a cultura brasileira, a cultura da rua etc., não devem ser confundidas com a ideia de cultura, mas são manifestações culturais que são equivalentes em uma sociedade. Os gêneros são equivalentes aos diversos modos de sentir, de celebrar, atuar e pensar o mundo, estando, estes, associados a determinados segmentos sociais (DaMatta, 1986). Essas diferenças socioculturais relacionadas aos gêneros também revelam uma complementaridade entre si. Dessa maneira, o valor mercantil dos produtos é apenas uma função entre tantas outras que a mercadoria adquire. A cultura pop, como manifestação cultural, deve ser pensada através de suas dinâmicas, manifestas pelas circulações de indivíduos, objetos, informações, símbolos e seus movimentos de mediação cultural. Pensando sobre este prisma, cada interlocutor vai ter sua maneira de lidar com o pop, ou melhor dizendo, vai construir suas sensibilizações através de expressões culturais, demarcando experiências diferenciadas próprias e buscando traços distintivos no consumo desses bens.

CONSUMINDO PRODUTOS GLOBAIS EM CONTEXTOS LOCAIS: AS FORMAS DE LIDAR COM A CULTURA POP

Internet, cinema, tv, quadrinhos, literatura... O bom da cultura pop é que é isso né, ela é interligada e alimentada por todos esses segmentos. A forma como você interage com essas informações, como isso vai ter uma influência maior ou menor na sua vida... Tem cara que ele não se veste, não faz cosplay, mas ele coleciona... Eu sou colecionador de quadrinhos, eu coleciono bonecos. É a minha forma de

lidar com as referências pop que eu tenho (J. N., entrevista em 15 de setembro de 2013).

As palavras do interlocutor sobre como ele enxerga as possibilidades da cultura pop e como ele lida com esse fenômeno demonstra a sua maneira de lidar com as informações de determinados produtos culturais e quais as dimensões que esses podem ter em sua vida. São nas formas de lidar com as referências de cada um, que as possibilidades de fantasiar, imaginar e subjetivar entram em cena na construção de repertórios que podem ser compartilhados, entre as vias do consumo. Dentre as formas de lidar com o pop, estão o colecionismo, o exercício da intelectualização voltado ao consumo e o exercício do reconhecimento, por meio da participação/organização em eventos que fazem parte de um circuito cosmopolita de cultura pop na cidade.

Dentro do coletivo, é comum a prática do colecionismo, sobretudo de revistas em quadrinhos ou de bonecos (*action figures* ou bonecos de ação – são brinquedos de super-heróis ou de personagens de histórias em quadrinhos). Entre os colecionadores de revistas, é comum emprestarem uns aos outros depois de terem lido a história, assim como emprestarem filmes e apostilas que ensinam como desenhar. Já em relação aos colecionadores de *action figures* há uma prática em que o colecionador leva a sua aquisição ao Studio para ser admirada pelos outros. Convém dizer que uma pessoa pode colecionar tanto revistas quanto bonecos ou os dois. Trata-se de um consumo de signos, mas também de demarcações.

De acordo com Lopes (2010), os objetos colecionados circunscrevem uma formação sensível do pensamento, mas também uma necessidade de visualização ofertada pela presença dos objetos. O ato de colecionar “leva a considerar que as pessoas colecionam para se civilizar, enquanto formação que sustenta e sintetiza um duplo movimento, do individual para o social e vice-versa, em uma aparência de leva e traz” (Lopes, 2010, p. 381). Isso quer dizer que as pessoas colecionam para se civilizarem e, com isso, dar permanência aos objetos que estão dispostos. Por civilização, o autor se refere ao processo civilizatório elaborado por Elias (1994), o qual se constitui tanto pela individuação quanto pela divisão do trabalho social, mas é no primeiro processo, o da individuação, que o ato de colecionar se forma. Também o colecionismo aponta para um modo de consumo que demarca as relações sociais, tendo em vista que, dependendo do que se coleciona, é necessário ter um certo valor financeiro para a aquisição. Além dos meios materiais, ter conhecimento – certo capital cultural – sobre aquele bem que se adquire, demonstrando seu valor dentro de uma lógica de classificação.

Colecionar é, portanto, estabelecer diferenças, ou melhor dizendo, distinções. À luz de Bourdieu, os gostos são socialmente construídos pelos capitais acumulados – econômicos, culturais e sociais – associados a uma classe ou fração de classe. A transmissão de valores, classificações e disposições estruturam o campo simbólico das diferenças entre as

preferências dos indivíduos. De acordo com Bourdieu, “o gosto classifica aquele que procede a classificação: os sujeitos sociais distinguem-se pelas distinções que eles operam entre o belo e o feio, o distinto e o vulgar” (Bourdieu, 2007, p. 12). Tem-se, assim, a argumentação de que as escolhas individuais não acontecem de forma isolada ou aleatória, mas encontra-se no *habitus* a predisposição dessas escolhas, tendo em vista que é pelo *habitus* que se tornam inteligíveis determinadas práticas e sentidos de categorias de percepção e apreciação; (Bourdieu, 2007, p. 96).

Nas observações em campo, foi possível perceber que os que possuem mais poderes aquisitivos colecionam bonecos, visto que são mais caros e mais difíceis de se encontrar no comércio local: muitos compram pela internet (muitas vezes em sites estrangeiros), pagando além do valor do produto, outros encargos tributários. Os colecionadores de bonecos sempre, quando compram algum, levam até o Studio para mostrar aos outros suas aquisições. O objeto é analisado pelos outros, servindo tanto de admiração, como de crítica: falam sobre os aspectos do boneco, se foi fiel à cor da referência ou se se assemelha com os traços do desenho original. Diante dessa exposição, vem todo um discurso nativo sobre as informações do boneco. Eles são colocados em cima da mesa ou em algum lugar visível para que todos possam ver, perguntar e admirar o produto; logo, frases como “que massa boy!”, “quem é mesmo esse personagem?”, “onde foi que tu comprou?” são ditas a quem levou o boneco.

O consumo não é apenas um consumo de valor de uso mas um consumo de signos. Os brinquedos adquirem significados de estima, apreço, e é na possibilidade de comprar um e não outro, que é revelada a subjetividade de quem o compra. Dessa forma, as atividades do consumo são mediadas por processos de escolha que refletem uma vivência simbólica da individualidade, mas também, como salientou Bourdieu, por gostos que são socialmente construídos a fim de gerar demarcações.

Outra forma de lidar com as referências da cultura pop é por meio da intelectualização vinculada ao consumo. Em alguns casos, a intelectualização pode ser percebida através do ensino de técnicas de desenho ou do partilhar de saberes sobre questões estéticas voltadas ao desenho. Sobre a exibição de conhecimento e domínio através do consumo, surgem produções culturais bastante elaboradas. Nas palavras de Puig (2002), o consumo e o acompanhamento de determinados produtos culturais geralmente destinados a um certo ramo de atividade, faz com que uma pessoa se caracterize como fã. No caso de comportamentos intelectualizados ligados ao consumo, o fã passa a ser um *fandom*.

O exercício da intelectualização também é manifestado através da exibição de conhecimentos sobre técnicas de desenhos ou comentários críticos a respeito das produções culturais. O ser *fandom*, mencionado por Puig (2002), revela em suas características disposições cognitivas e afetivas que são impactadas por ideias, comportamento e gostos. Os *fandoms* discutem, criam, recriam e difundem seus conhecimentos para

outros *fandoms*. O público que eles querem alcançar compartilha dos mesmos códigos que eles, num processo de colaboração constante de repertórios dentro de uma lógica de práticas críticas e interpretativas sobre os produtos culturais. Ser um *fandom* implica investir ou possuir um capital cultural (Bourdieu, 2007). Referindo-se aos alunos e membros do Studio Made in PB, o capital cultural se dá tanto pelo ambiente em que este *fandom* se insere, manifestando comportamentos, costumes e gostos específicos, quanto suas investidas e colaborações coletivas manifestadas em seus repertórios de conhecimentos sobre algum seriado, lançamento de *animes*, formulações de teorias sobre os personagens de histórias em quadrinhos, etc., sobre o aprendizado do desenho, sobre coleções de bonecos de revistas e até sobre o uso do tempo.

O ser *fandom* difunde seus conhecimentos e expõe os domínios em torno de estilos artísticos quando se passa de desenhista/arteiro para o estágio de desenhista/artista, por meio de participações em *sketch sessions*. No papel social de aluno, o desenhista/arteiro é aquele que experimenta, brinca, adapta, faz arte (no sentido de travessuras). Nos desenhos, ser desenhista/arteiro revela uma criatividade solta, um brincar com elementos e composições, deixando-se livre para desenhar o que quiser, adaptar o desenho de um personagem baseando-se na estética de alguém real; é desenhar em versões e estilos que recebem recriações flexíveis, como é possível observar no desenho abaixo, de um dos alunos:

Figura 1 – Criação de um desenhista/arteiro



Fonte: Foto realizada pela autora. João Pessoa-PB. Agosto, 2014.

As *sketch session* são o momento em que os desenhistas/arteiros passam para desenhistas/artistas, colocando em prática seu aprendizado sobre desenhos, mostrando suas habilidades, conhecimentos e negociações. É um momento também de reconhecimento desses alunos, de estar numa posição diferenciada e de se mostrar ao público: mostrar o que sabe, mostrar seus repertórios e mostrar seus traços. Em ações como pré-estreia

de filmes exibidos em salas de cinemas, as *sketch session* duram, no máximo, duas horas. Essas sessões servem tanto para entreter o público que chega cedo para as filas do filme a ser estreado, quanto para aqueles que passam pelo local. O objetivo de uma *sketch session* é rascunhar um desenho, esboçá-lo, de acordo com o pedido do público. O desenho não possui nenhum custo e suas características podem ser modificadas a pedido do público. Como as pré-estreias de filmes geralmente começam à meia-noite (ou até depois disso, estendendo-se na madrugada), para as pessoas que chegam cedo e ficam nas filas, esperando o horário de entrada na sala do cinema, é realizada esta ação, a fim de entretê-los.

Figura 2 – *Sketch sessions* da pré-estreia do filme O espetacular Homem-Aranha 2: a ameaça de Eletro



Fonte: Foto realizada pela autora. João Pessoa-PB. Abril, 2014.

Se fazer presente em uma *sketch session*, assim como em outras ações de divulgação do pop, adquire força simbólica na consolidação de uma identidade. Identidade que aqui recebe a concepção de Hall (2006), no sentido de ser passível de mudança e transformação, caracterizando a identidade como móvel e redirecionada. Quando os desenhadores/arteiros participam da *sketch session*, a responsabilidade de realizar um bom desenho, que satisfaça o público, os fazem ter uma postura em busca de reconhecimento que confirme a existência do desenhista/artista. Perante o público que pede um desenho, os olhares se voltam para a forma como o desenhista exerce sua habilidade de esboçar os traços com habilidade e rapidez. O desenho para o público é como um troféu para quem é fã, ao ter seu personagem predileto feito para você. As *sketch sessions* se tornam o momento em que os alunos que desenhavam passam da posição de alunos de um curso para o de artistas: seus desenhos, ou melhor, sua arte é admirada e reconhecida. Tudo é feito para que se crie esta sensação.

Se, por um lado, as *sketch session* são atos rituais que modificam o papel do aluno de desenhador/arteiro para desenhista/artista, o HQPB coloca em cena não apenas o desenhista/artista, mas o próprio *fandom* enquanto consumidor de serviços e ofertas do pop. O evento HQPB: quadrinhos e cultura pop na Paraíba é realizado anualmente na cidade de João Pessoa, geralmente no segundo semestre, entre os meses de setembro

ou novembro. O trabalho de campo concentrou-se na sétima edição do evento, entre os dias 01 e 02 de novembro.

Com práticas que mantêm e criam vínculos entre *fandoms*, fãs, públicos, membros do Studio e outros atores sociais, o HQPB fornece sentidos e ordena o coletivo em uma totalidade. Assim, apresento brevemente, nos próximos parágrafos, algumas reflexões sobre o evento, a partir de um olhar etnográfico que compreende o HQPB como parte de um circuito de cultura pop na cidade de João Pessoa, ao reunir diversas práticas e ofertas de bens e serviços destinados a um público que se encontra no equipamento urbano.

Antes de mais nada, o termo circuito, assinalado pelo antropólogo Magnani, é uma categoria analítica feita para designar uma prática ou serviço específico em estabelecimentos ou equipamentos urbanos que não possuem entre si uma relação contínua.

Trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço em estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais: por exemplo, o circuito gay, o circuito dos cinemas de arte, o circuito neoesotérico, dos salões de dança e shows black, do povo-de-santo, dos clubbers, dos evangélicos gospel e tantos outros (Magnani, 2007, p. 97).

O circuito possibilita a sociabilidade daqueles que frequentam o mesmo espaço, por “meio de encontros, comunicação, manejo de código” (Magnani, 2007, p. 97), fazendo parte de sua totalidade os equipamentos urbanos e espaços que oferecem bens, serviços ou práticas culturais, sendo reconhecidos como pontos de encontro (no caso, a FUNESC).

As ofertas de serviços no âmbito da cultura pop na cidade de João Pessoa se concentram entre as lojas de *videogames*, *comic shop* (loja especializada em venda de diversos quadrinhos nacionais e internacionais), lojas de vendas de *animes*, loja de acessórios (roupas, bonés, mochilas etc.) com temáticas de quadrinhos ou *mangás*, lojas de brinquedos, cinemas, *shoppings*, escolas de desenho de quadrinhos ou de artes visuais digitais. Os eventos de cultura pop geralmente abarcam estes serviços, sendo uma prática cultural que integra diversos grupos sociais que são atraídos de acordo com seus interesses identitários: *cosplayers*, lojistas, jogadores, dançarinos, leitores de quadrinhos, *fandoms*, fãs, desenhistas etc.

Além do HQPB, outros eventos são realizados ao longo do ano em menores proporções em João Pessoa, como o *Cosplay Nordeste*, Festival *Gakusseï*, AnimAnime e SuperCon. E em cidades circunvizinhas, o Animaeux, no município de Bayeux, Anima Patos e Festival *PlayComic*, em Patos, *AnimeOkay*, na cidade de Itambé, Encontro *Nipon e Hero Spirit*, ambos em Campina Grande. Podemos perceber que existe todo um circuito de eventos que abordam o universo da cultura pop na Paraíba. Por questões

de recorte, não foi possível realizar uma incursão etnográfica em cada um desses eventos para compreender melhor as suas dinâmicas e atores próprios que deles fazem parte, porém trata-se de atividades que têm como característica a noção dos animencontros. O termo animencontro foi criado por um dos dirigentes da ABRADEMI (Associação Brasileira de Desenhistas de *Mangá* e Ilustrações – Curitiba), ao realizar exposições periódicas de *animes* (desenhos animados de origem japonesa). Com o tempo, foram inseridas outras atividades como palestras, presença de lojistas e jogos de perguntas e respostas (Ramos, 2006 *apud* Machado, 2009, p. 59).

Esses eventos foram mencionados por Winterstein (2009) como eventos que contêm uma forte demanda mercadológica:

Esses eventos, com o objetivo de atrair o maior público possível, oferecem aos fãs uma grande lista de atrações e atividades dentre as quais destaco aqui os torneios de videogame, workshops de ilustrações (e outras atividades relacionadas ao universo mangá), partidas de RPG (Role-Playing Games), Karaokê, exposições de animes, shows de bandas que tocam anime songs (músicas que integram a trilha sonora dos animes), concursos dos mais variados (dentre os quais o grande destaque vai para os concursos cosplay), além é claro dos estandes – montados por editoras e lojas especializadas – nos quais são vendidos livros, dvd's, fitas VHS, brinquedos, mangás, fanzines, cd's de anime Songs e uma infinidade de “bugigangas” (Winterstein, 2009, p. 39).

Algumas dessas atrações podem ser vistas também no HQPB. No entanto, não há a celebração de uma cultura de nacionalidade específica, mas de produtos globalizados. Não se trata de um evento de cultura pop especificamente japonesa, mas de um evento que abarca gêneros midiáticos transnacionais, voltados para o entretenimento e diversão. Na Paraíba, os eventos desta característica de que se tem conhecimento surgiram a partir dos encontros de *Role-playing game* – RPG³. Em conversa com um interlocutor, certa vez me informou que “tudo começou com o RPG e o pessoal da cultura underground. Aí essas mesmas pessoas curtiam animes e no mesmo espaço do RPG, eram exibidos os animes”. Estes encontros aconteciam em escolas, shoppings, casa de amigos. Trata-se, portanto, de encontros no qual indivíduos interagem e compartilham suas afinidades, tendo como suporte o consumo de produtos culturais.

O HQPB possui um calendário anual que faz com que os diversos grupos sociais se organizem para frequentar o espaço. As edições do evento são esperadas pelo público que o frequenta, e parte dessa espera e mobilização é vista na internet. É nesse espaço onde se desdobram as expectativas, as divulgações, a consolidação das atrações e as trocas de informações entre os idealizadores do evento e o público. Pensando na categoria de circuito, Magnani (2014) ressalta que o circuito atinge alguns

casos particulares “que pode agregar uma nova dimensão [...] cujo ‘mundo’ não é constituído apenas por uma determinada prática” (Magnani, 2014, p. 4), mas por estilos compartilhados. Ainda assim, o circuito apresenta relações com outras categorias, como a de trajetos. É a partir dos trajetos que se pode determinar a abrangência dos circuitos. Os trajetos, na concepção de Magnani, são responsáveis por produzir determinadas configurações no interior dos circuitos, acionando movimentos em torno deles. Assim:

São os trajetos que acionam essa movimentação, produzindo configurações no interior do circuito: podem ser mais amplas ou mais restritas, mais duradouras ou efêmeras – uma festa, uma invasão, a apresentação da Tucandeira ou de danças “típicas” num colégio, uma exibição de skate, uma batalha de rap. Desta forma, são os trajetos que instauram os circuitos, e são eles que põem determinados segmentos em movimento, produzindo novas configurações (Magnani, 2014, p. 8).

Sob essa lógica, compreende-se que comunidades virtuais, neste caso, o site do Facebook⁴, pode ser pensado através da metáfora de trajeto, como parte da movimentação e circulação em busca de novos territórios. Pode-se dizer que o Facebook é parte do trajeto de circulação, caminho escolhido para se chegar ao HQPB. A partir deste prisma, a vivência do pop é marcada também pelas territorialidades informais, materializando experiências entre o on e off-line. Janotti Junior (2015), ao falar sobre os acionamentos distintivos da cultura pop, assinala que suas mobilizações são também atravessadas por agenciamentos do espaço-tempo, “através da conjunção de territorialidades digitais e físicas, redes sociotécnicas” (Janotti Junior, 2015, p. 46).

Não que todo o público frequentador do HQPB escolha o Facebook como trajeto, mas é possível perceber o interesse do público interagindo a partir das informações divulgadas. Fazendo uma analogia com a categoria dada por Bourdoukan (2007) de pedaços virtuais, em que diz que o pedaço virtual é um “espaço no qual são criadas e recriadas relações sociais que envolvem o estabelecimento de códigos de comportamento e de comunicação” (Bourdoukan, 2007, p. 76), podemos dizer que o Facebook é parte de um trajeto virtual a caminho do HQPB, em que são estabelecidas rotas preferenciais de circulação entre os usuários. E quais rotas seriam essas? Os *links*, os vídeos, as informações que direcionam para o *blog* do evento, os comentários, as curtidas.

Com a duração de dois dias, o HQPB concentra uma diversificada quantidade de atrações. Podemos dizer que as atividades do evento congregam com as práticas identificadas das vivências da cultura pop. Foi possível perceber que os serviços oferecidos abrem possibilidades para uma vivência coletiva, abrangendo em um mesmo espaço (o da Fundação Espaço Cultural da Paraíba – FUNESC) as práticas mais representativas

do universo da cultura pop. Com isso, estabeleci uma classificação dessas atividades, de acordo com as observações etnográficas. São elas:

a) Troca de conhecimentos-informações: são as atividades destinadas ao conhecimento sobre histórias em quadrinhos, *videogames*, realização de oficinas para o público e bate-papo com convidados. Nesta divisão, também entram os espaços destinados aos fãs-clubes de alguns produtos culturais pop; b) Competição: são as práticas do jogo, tanto em equipe quanto individual, podendo ser por meio eletrônico (jogos de *videogames*), por material – cartas, arco e flecha etc. – ou por concurso – desfiles de *cosplay* e danças; c) Comercialização: são os serviços oferecidos para a venda, exercidos tanto por estabelecimentos comerciais (lojas e lanchonetes) quanto por não comerciais, como desenhistas independentes e artistas que vendem seus trabalhos; d) Performance/imagem: neste campo, estão as apresentações musicais, apresentações de danças, os desfiles de *cosplays* e as exposições de desenhos, *action figures* e exposições de desenhos animados e filmes.

Essas divisões foram feitas de acordo com as minhas observações sobre a forma de distribuição das atividades, ao fazer uma relação delas com o espaço em que estavam dispostos na FUNESC. As atividades com temáticas em comum foram organizadas de forma próximas umas às outras. Só de observar o repertório das atrações, dá para se ter uma ideia de como o público nesse evento é heterogêneo, fato que só pode perceber circulando nos espaços onde aconteciam as atividades.

Com a etnografia desde evento pude compreender que os atores sociais envolvidos no HQPB fazem da cultura pop um empreendimento, seja simbólico, afetivo ou econômico. A familiaridade com o assunto faz com que muitos vejam o universo da cultura pop como forma de trabalho, investindo-se de tempo e de projetos que tragam retorno. Aqui, o trabalho se perpetua ensinando sobre quadrinhos, oferecendo serviços de desenho ou produzindo eventos, como é o caso do HQPB. É interessante perceber que, ao consumirem os produtos da cultura pop, os interlocutores do coletivo exercitam múltiplas competências centradas nesses repertórios pop. A interseção entre consumo e condição juvenil abre o que os autores Almeida e Pais (2012) chamam de profissionalização da criatividade, fenômeno observado entre os jovens da sociedade contemporânea e seus lugares de iminência por eles ocupados, em termos de inserção profissional. Nestes termos, as formas de lidar com a cultura pop podem ser pensadas como capacidades criativas “que são conscientemente assumidas e subjetivamente investidas” (Almeida; Pais, 2012, p. 11), dentro de um universo artístico-expressivo, que, apesar de ser parte de uma cultura midiática global, também pode ser veículo para o acionamento de valores, estilos de vida, distinções e práticas empreendedoras.

CONCLUSÕES

O trabalho realizado buscou compreender de que forma os atores sociais juvenis, por meio do consumo, encontram códigos que os unifiquem, desenvolvendo experimentações e práticas socialmente organizadas que são propulsionadas pelo gosto e admiração por produtos culturais pop. Baseando-se no trabalho de campo, através da observação direta, participação, conversas informais e entrevistas, a pesquisa toma como foco central a atuação de integrantes participantes de um coletivo juvenil, na cidade de João Pessoa (PB), chamado Studio Made in PB. As atividades desenvolvidas por este coletivo têm como foco o ensino das histórias em quadrinhos.

Os caminhos trilhados por esta pesquisa focalizaram estes atores como portadores de uma cultura juvenil (entre tantas outras), que se organiza de forma mais ou menos autônomas, revelando marcas de independência em relação às organizações formais da sociedade, sem deixar de lado suas relações com os modelos tradicionais e conservadores, suas sociabilidades e novas formas de sensibilidades. O trabalho de campo demonstrou que os códigos que os unificam consolidam amplas relações de sociabilidades e de afetividades entre eles gerando troca de saberes e conhecimentos.

A admiração por alguns produtos pop, como é o caso das revistas em quadrinhos, conduz a um comportamento intelectualizado que é materializado pela afirmação do saber e domínio da técnica do desenho e do roteiro. Independente da faixa etária, estes atores sociais, ao consumir determinadas revistas em quadrinhos (geralmente da Marvel Comics ou DC Comics), aplicam a estes produtos valores de uso e de expressão identitária, ao se deixar definir por suas escolhas e pela maneira como se percebe e quer ser percebido por outros.

Como parte das dinâmicas da cultura pop, as *sketch session* e o evento HQPB possibilitam o estabelecimento de relações dos interlocutores com seus pares, podendo ser vistos como momentos de celebração do consumo e como parte do ciclo de manutenção que se renova e se atualiza em torno dos gostos, escolhas e compartilhamentos do pop.

Ao interpretar o consumo de produtos pertencentes à cultura pop, sob o ponto de vista dos integrantes do Studio Made in PB, foi observado que os bens consumidos fazem parte de uma dinâmica social de compartilhamento. Isso pode ser explanado ao dizer que “o consumidor não quer objetos para ele mesmo, mas para dividir, dar [...]” (Douglas, 2007, p. 23). Neste caso, os bens pop possuem uma forma comunicativa, no qual seus consumidores procuram manter uma unidade (Simmel, 1983) ao compartilhar seus vínculos afetivos (em relação a estes bens) com outros consumidores da cultura pop. Na manutenção de uma unidade, a dimensão do consumo é vista dentro de um jogo de desejos, mas também de estruturas que ordenam social e politicamente, ao serem assimilados a partir de uma lógica comunitária (Canclini, 1995).

Assim, compreender cultura pop pelo coletivo Studio Made in PB, é entender que mesmo que os membros deste grupo possam ser classificados

como consumidores de produtos globais, eles possuem suas formas de lidar próprias, reorganizando os sistemas simbólicos transnacionais advindos dos conteúdos pop, dentro de uma lógica local, adquirindo autonomia e participação na sociedade paraibana por meio do ensino dos quadrinhos e das suas manifestações culturais.

Esta pesquisa, ao “captar algo das experiências das pessoas” (Fonseca, 2004, p. 8), dentro do contexto da modernidade tardia, buscou detectar a eficácia social das práticas coletivas de grupos juvenis, como é o caso do grupo Studio Made in PB, atentando para as suas atividades, construções identitárias e práticas em torno do consumo do pop a partir de um contexto local.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; PAIS, José Machado (Org.).

Criatividade, juventude e novos horizontes profissionais. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

AUGÉ, Marc. **Não Lugares:** uma introdução a uma antropologia da-sobre modernidade. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: 90 graus, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção:** crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOURDOUKAN, Adla. Carpe Noctem - Góticos na Internet. *In:* MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de (Orgs.). **Jovens na metrópole:** etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. 1. ed. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

CAMPOS, Eline de Oliveira. **Do mundo sagrado ao jogo da vida:** mitologia e experiência do sagrado no imaginário dos jogadores de RPG. 2010. 236 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2010.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Consumidores cidadãos:** conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução: Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 6. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CATANI, Afrânio Mendes; GILIOLI, Renato de Sousa Porto. **Culturas juvenis:** múltiplos olhares. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

DAMATTA, Roberto. Você tem cultura? *In:* DA MATTA, Roberto. **Explorações:** ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 121-128.

DEBERT, Guita Grin. A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 16, p. 49-70, 2010. Acesso

em: 12 jan. 2015.

DOUGLAS, Mary. O mundo dos bens, vinte anos depois.

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 17-32, jul./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/K3Z5MGGtcTxMNLBHRQZ9hVw/?lang=pt>. Acesso em: 12 jan. 2015.

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura do consumo e pós modernismo**. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

FEIXA, Carles; PORZIO, Laura. Los estudios sobre culturas juveniles en España (1960-2003). **Revista de estudios de juventude**, [s. l.], n. 64, p. 9-28, 2004. Disponível em: <https://www.injuve.es/sites/default/files/64tema1.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2015.

FEIXA, Carles; NILAN, Pam. Uma juventude global? Identidades híbridas, mundos plurais. In: **Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, n. 31, p. 13-28, set. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/6818>. Acesso em: 11 jan. 2015.

FONSECA, Claudia. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. 2ª. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JAMESON, Fredric. Postmodernism: on the Cultural Logic of Late Capitalism. In: **New Left Review**. 146. 1984.

JANOTTI JUNIOR, Jeder. Cultura pop: entre o popular e a distinção. In: PEREIRA DE SÁ, Simone; CARREIRO, Rodrigo; FERRAZ, Rogério (Org.). **Cultura Pop**. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2015.

LOPES, José Rogério. Colecionismo e ciclos de vida: uma análise sobre percepção, duração e transitoriedade dos ciclos vitais.

Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 377-404, jul./dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/WpzjVZcBJz8rKrgcvHHtVKy/?lang=pt>. Acesso em: 23 fev. 2015.

MACHADO, Carlos Alberto. **Processos sócio-educativos dos animencontros: a relação de grupos juvenis com elementos da cultura midiática japonesa**. 2009. 192 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/14334/14334_1.PDF. Acesso em: 18 set. 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Cultura popular: controvérsias e perspectivas. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 23-39, 1982. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Magnani_JGC_9_1017865_CulturaPopular.pdf. Acesso em: 18 set. 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de. **Jovens na Metr pole**: etnografias de circuito de lazer. MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de. (Org.). 1. ed. São Paulo: Editora: Terceiro Nome, 2007.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Circuito: proposta de delimitação da Categoria. **Ponto Urbe** [Online], São Paulo, n. 15, 2014. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/2041>. Acesso em: 18 set. 2015.

PAIS, José Machado. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. **Análise Social**, Portugal, vol. XXV, n. 105-106, p. 139-165, 1990.

PAIS, José Machado. **Vida cotidiana**: enigmas e revelações. São Paulo: Cortez, 2003.

PAIS, José Machado. Bandas de garagem e identidades juvenis. *In*: COSTA; M ria Regina da; SILVA, Elisabeth Murilho. **Sociabilidade juvenil e culturas urbanas**. (Org.). São Paulo: Educ., 2006. p.29-53.

PAIS, José Machado. O mundo em quadrinhos: o agir da obliquidade. *In*: ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de; PAIS, José Machado (Org.). **Criatividade, juventude e novos horizontes profissionais**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PUIG, Quim. El fandom como estilo de vida: fanzines espa oles (1976-2000). **Comunicación y cultura juvenil**, Ariel, p. 93-208, 2002.

SIMMEL, Georg. Sociologia: Simmel. *In*: MORAES, Evaristo de (Org.). **Sociologia**: Simmel. São Paulo: Ed.  tica, 1983.

SOARES, Thiago. Percursos para estudos sobre música pop. *In*: PEREIRA DE S , Simone; CARREIRO, Rodrigo; FERRAZ, Rogério (Org.). **Cultura Pop**. Salvador: EDUFBA; Brasília: Comp s, 2015.

VELASCO, Thiago. Pop: em busca de um conceito. **Animus Revista Interamericana de comunicação midiática**, Santa Maria, v. 17. p. 115-133, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/view/2376>. Acesso em: 18 set. 2015.

WINTERSTEIN, Claudia Pedro. **Mangás e animes**: sociabilidade entre cosplayers e otakus. 2009. 77 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos, 2009.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 23/10/2023

Deyse de Fátima do Amarante Brandão

deyseamarante@gmail.com

Doutora em Antropologia Social; Prof.^a Substituta (DCS/UFPB).
Pesquisadora colaboradora do Navis (UFRN)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8064-4911>

NOTAS

- ¹ *Cartoon*, palavra inglesa que traduzida quer dizer cartão. O desenho estilo *cartoon* possui traços com características infantilizadas. O estilo de desenho mangá (de quadrinhos japoneses) são caracterizados por serem delicados, com linhas suaves, onde os personagens possuem olhos grandes, variando em seu formato (arredondado ou estreitos) e o formato do rosto pode ser pontiagudo ou arredondado. Já o estilo de desenho tipo *chibi* é quando se faz o desenho de alguém ou de um personagem em estilo miniatura, utilizando alguns traços do estilo *mangá*.
- ² Lucas recebe o nome de Rugal (nome de um personagem de jogo eletrônico chamado *The King of Fighters*), Jonathas, de Stark (sobrenome de Tony Stark, nome do personagem fictício *Iron-Man*), Victor de Naruto do Reggae (Naruto é um nome dado a um personagem de quadrinhos japoneses – *mangás* - e também foi adaptado para desenho animado).
- ³ Ver Campos (2010).
- ⁴ Vale dizer que, no momento em que foi realizada a pesquisa, a plataforma mais utilizada pelos interlocutores era o Facebook para o compartilhamento de informações e fotografias do evento.

DIMENSÕES INTERSTICIAIS DO TECNOCAPITALISMO: AS PLATAFORMAS DIGITAIS E O CONSUMIDOR CIBORGUE

*INTERSTITIAL DIMENSIONS OF
TECNOCAPITALISM: DIGITAL PLATFORMS AND
THE CYBORG CONSUMER*

Roque Pinto¹

Gláucia Briglia Canuto²

Rogéria Briglia Canuto²

¹Universidade Estadual de Santa Cruz, Ilhéus, Bahia, Brasil

²Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RESUMO

As extensões infraestruturais das plataformas digitais moldam as interações sociais na atualidade. O objetivo deste artigo é discutir os efeitos do consumo como agência produtora e reprodutora de sentidos mediado pelas plataformas em sociedades de consumidores digitais. Para tanto, o artigo descreve o novo modelo de negócios de plataforma que modula as interações entre usuários por meio dos processos de governança, mercantilização e infraestrutura de dados. Conclui-se que os meios de dataficação da vida humana com base no aprimoramento de técnicas e dispositivos cada vez mais sutis de coleta e processamento de dados pessoais conectados à publicidade digital estão atrelados a um discurso positivo e encorajador que direciona e torna o humano dependente do modelo de governança algorítmica das plataformas.

Palavras-chave: Consumidor Ciborgue; Dataficação; Plataformas Digitais; Consumo; Governança Algorítmica.

ABSTRACT

The infrastructural extensions of digital platforms shape social interactions today. The aim of this article is to discuss the effects of consumption as a producing and reproducing agency of meanings mediated by platforms in societies of digital consumers. To this end, the article describes the new platform business model that modulates interactions between users through governance, commodification and data infrastructure processes. It is concluded that the means of datafication of human life through the improvement of increasingly subtle techniques and devices for collecting and processing personal data connected to digital advertising are linked to a positive and encouraging discourse that directs and makes humans dependent on the platform algorithmic governance model.

Keywords: Cyborg Consumer; Datafication; Digital Platforms; Consumption; Algorithmic Governance.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

APRESENTAÇÃO

No ano de 1921, portanto há mais de cem anos, Walter Benjamin escreveu um texto – inspirado em Max Weber e que permaneceu inédito até 1985 – em que sugere que o capitalismo funciona à semelhança de uma religião, apresentando uma estrutura elementar de culto, culpa, expiação e onipresença invisível de um deus. Especificamente, o capitalismo estaria organizado em torno de um interminável culto ao consumo, que deveria ser constantemente renovado, sem culpa, tendo como deus oculto o capital (Benjamin, 2013).

Essa visão do capitalismo como uma religião cultural oferece uma via interessante para compreender práticas de compra e venda capitalistas sob um viés mágico-ritualístico em que as mercadorias representam um objeto de culto e adoração no contexto da etapa avançada do capitalismo, marcada pelo domínio totalitário das *Big Techs* (Zuboff, 2020).

Assim, cem anos depois das suas anotações, a emulação de religião a que se referia Benjamin, isto é, o próprio capitalismo, adquiriu uma complexidade e uma profundidade inimagináveis, inclusive orientando e até mesmo prevendo a conduta das pessoas (consumidores) por inferências algorítmicas, reforçando incessantemente – por intermédio de propagandas e alertas de compras – a conexão entre o processo de compra e a integridade existencial dos indivíduos.

Esta relação sistêmica, processual e interdependente entre consumo, subjetividade, visão de mundo e estilo de vida, reforçada pela propaganda, é descrita e analisada pela literatura especializada há décadas (Rocha, 1995; Barbosa, 2004; McCracken, 2007). Mas a questão central aqui é buscar delinear alguns conjuntos de disposições sociais que se modificaram, no âmbito desta relação, a partir das mudanças estruturais mediadas pela tecnologia (van Dijck; Poell; de Waal, 2018).

A primeira parte do artigo apresenta, esquematicamente, o processo de mudança relativo a compras de bens e serviços de lojas físicas para plataformas na internet, indicando alguns desdobramentos importantes que se verificam quando os consumidores passam a ser categorizados por dispositivos algorítmicos na ambiência digital. A segunda parte do texto se baseia na literatura recente sobre plataformação da sociedade para discutir como as infraestruturas técnicas, organizacionais e econômicas das plataformas reorganizaram as relações sociais e as práticas culturais em diferentes âmbitos da vida social. Por fim, na terceira e última parte irá abordar aspectos da reestruturação cultural, econômica e social da esfera do consumo resultante da interpenetração das infraestruturas digitais das plataformas nos processos econômicos e nas relações sociais contemporâneas.

ÁTOMOS E BITS

Para além da sua dimensão basilar, interessa aqui os aspectos do consumo ligados à dimensão simbólico-cultural, entendendo que os padrões de consumo mudam no tempo e espaço e se apresentam conforme as condições históricas, sociais e tecnológicas. Nesse sentido, a emergência da internet como uma tecnologia de conexão de dados através de uma rede telemática conectada a aparelhos eletrônicos forjou, nas décadas recentes, novas formas de interação social e modificou não somente a relação entre seres humanos, mas também a relação dos humanos com os objetos à sua volta.

Assim, mudanças estruturais derivadas de processos tecnológicos vêm moldando cada vez mais profundamente a forma como as pessoas se conectam com o mundo, incluindo as dimensões interpessoal, cognitiva, econômica e ecológica, dentre outras (Bridle, 2019). E as plataformas digitais desempenham um importante papel neste contexto, na medida em que alteraram profundamente o processo produtivo, logístico e de consumo no âmbito do capitalismo.

Considerá-las é fundamental para o entendimento da própria dinâmica social no século XXI, uma vez que o seu desenvolvimento impactou no crescimento dos mercados locais e globais, no processo de inovação tecnológica, na eficiência das operações comerciais, no surgimento de novos negócios, na mudança das relações de trabalho e, especialmente, provocou uma verdadeira revolução no âmbito comunicacional, definindo um ponto de não retorno a respeito da relação entre economia e sociedade, com inúmeras derivações, que vão desde a precarização do trabalho e mudanças importantes no mapa da riqueza global até sérias ameaças às democracias representativas em todo o mundo.

A diferença entre o consumo tradicional e o consumo digital, de acordo com Bairon e Koo (2012), é que o mundo tradicional é formado de átomos e o mundo digital é formado de bits. Seguindo nesta mesma linha, de conceituar o consumo digital pela comparação com o consumo tradicional, Montardo *et al.* (2017) afirmam que o consumo digital pode ser analisado como um tipo de consumo específico baseado no acesso, produção, distribuição e compartilhamento de conteúdos, serviços e bens realizados por meio de plataformas digitais, podendo envolver o uso de recursos financeiros ou não. Para estes autores, o consumo digital e a comunicação digital estão profundamente conectados, uma vez que estes dois elementos não se apartam das formas de interação social possibilitadas pelo ambiente digital.

Esse consumo digital foi propiciado não só pelas transformações tecnológicas que alteraram a maneira como os indivíduos se relacionam com o mercado de consumo de bens, serviços e ideias, mas especialmente no que diz respeito ao aumento das possibilidades de conectividade entre eles por meio de dispositivos eletrônicos ligados à internet. O uso desses dispositivos permitiu um mapeamento amplo, detalhado e dinâmico do

comportamento dos consumidores através do acesso e compartilhamento de um número gigantesco de dados, inclusive em tempo real.

Ainda segundo Bairon e Koo (2012), o consumo digital difere do consumo tradicional em seis aspectos: (i) o contato com o objeto de consumo ocorre na forma digital; (ii) a existência de lojas virtuais interativas; (iii) organização da informação por sistemas de busca on-line; (iv) a decisão instantânea de compra; (v) a comunicação interativa com a empresa e (vi) a emergência do consumidor como curador da marca ou do produto.

O consumo tradicional baseia-se na exposição física de objetos em lojas físicas, nas quais o potencial consumidor interage com o objeto de consumo e com o vendedor humano, inclusive podendo provar ou experimentar antes da compra. A experiência desse tipo de consumo é pautada pela linearidade entre o contato com o objeto, os motivos que influenciam a decisão de compra e as informações obtidas sobre esse objeto. Essas informações são organizadas de maneira linear porque envolvem os meios de comunicação tradicionais que distribuem a publicidade que fornece as bases cognitivas e emocionais para que o indivíduo tome a decisão de consumir algum produto ou uma marca em especial. Todo esse processo demanda limitações de tempo e espaço.

No consumo digital as lojas on-line expõem em catálogos virtuais e o marketing obedece a estratégias baseadas em diversas métricas de acesso/visualização, inclusive lançando mão largamente de influenciadores sociais fazendo às vezes de propagandistas (de forma explícita ou não). As informações que os consumidores obtêm sobre esses produtos e marcas são disponibilizadas através de sistemas de busca on-line, catalogadas e hierarquizadas em termos de relevância em frequência de buscas. Estas informações são essenciais para a tomada de decisão.

Pela via digital a compra fica ao lapso de um clique. As figuras do vendedor (como mediador) e do marketing tradicional (como na televisão, jornais ou rádio) já não funcionam neste retículo. Assim, o mercado digital passa a investir em tecnologia para buscar informações sobre os indivíduos a partir de suas atividades on-line, para com isso formular campanhas publicitárias personalizadas.

Brandini (2017) ressalta, desta forma, que o ambiente digital de consumo é caracterizado pela participação ativa do consumidor por meio da expansão da sociabilidade on-line. Segundo ela, a midiatização digital ocasiona uma mudança nas relações entre os consumidores e nas relações desses consumidores com as marcas. A rapidez na circulação de informações aliada à liberdade de expressão fomenta a “necessidade” do consumidor em emitir opiniões sobre as marcas e seus produtos, além de interagir com outros consumidores on-line e atuar muitas vezes como verdadeiro curador da marca do produto, uma vez que passa a construir uma relação pessoal com ela, compartilhando conteúdos relacionados, divulgando os produtos e fazendo comentários em suas redes sociais.

Assim, o comportamento comunicativo do consumidor com a marca integra uma rede comunicacional-informacional que circula no meio digital influenciando o comportamento de outros consumidores em potencial (Montardo, 2016), como se pode ver, por exemplo, no mercado digital do turismo, o chamado *Turismo 4.0*, onde a avaliação dos consumidores em relação ao destino é crucial na tomada de decisão da compra do pacote turístico e especialmente na escolha dos alojamentos (Gregorini; Semeraro, 2021; Kuss; Medaglia, 2022).

O CAPITALISMO DE PLATAFORMA

Com o surgimento das técnicas de modulação algorítmicas de redes sociais, o mapeamento das narrativas que circulam entre os grupos de indivíduos com interesses em comum fez com que a publicidade se tornasse mais direcionada e personalizada, criando uma experiência única que, com forte apelo emocional, singulariza o consumidor em um espaço-tempo que o faz se sentir especial (Azevedo; Atem, 2020).

Essa mística do marketing em torno de consumidores cada vez mais isolados pelas mediações tecnológicas algorítmicas e guiados por recomendação de conteúdo em ambientes on-line atende aos anseios do exclusivismo e da personalização em sociedades industrial-liberais, que têm como marca social justamente o individualismo dentro da massificação – conforme a “sociedade dos indivíduos” descrita por Elias (1994) – características que parecem contraditórias, mas na verdade reforçam-se mutuamente, como atesta a longa tradição da crítica social frankfurtiana. E a disposição dos produtos/serviços em forma de plataforma digital não só aprofunda este processo, como imprime contornos mais específicos ao sistema (re)produtivo capitalista como um todo.

De acordo com Poell *et al.* (2019, p. 3), plataforma é uma infraestrutura digital programável que facilita e molda as interações entre usuários, fundada no tripé infraestruturas de dados, governança e mercantilização. Assim, tratam-se de “construções tecnoculturais destinadas à coleta e processamento algorítmico de dados” (López Robles, 2022), que serão analisados com a finalidade de oferecer publicidade e serviços digitais (Alaimo; Kallinikos, 2017). Esta “interpenetração de infraestruturas, processos econômicos e modelos de governança das plataformas em diferentes setores econômicos e esferas da vida” (Poell; Nieborg; van Dijck, 2019, p. 5) afeta substancialmente o funcionamento dos sistemas sociais e da interação humana (Nieborg; Poell; Deuze, 2019, p. 85).

As plataformas, que surgiram como um novo modelo de negócios, tornaram-se em pouco tempo o vetor de grandes conglomerados monopolistas que se alimentam de dados em larga escala, orientando ou mesmo determinando de forma sistêmica o fluxo informacional/comunicacional de praticamente toda a sociedade, extrapolando o âmbito econômico, político, social e jurídico-legal, e assim dando origem ao

chamado “capitalismo de plataforma” (Srniczek, 2018), marcado pelo sentido de “dataficação” a vida humana, transformando a subjetividade em mercadoria (Mayer-Schönberger; Cukier, 2013; Van Dijck, 2021).

Nessa perspectiva, segundo Segata e Rifiotis (2021), as consequências desse processo de transformação das ações, intenções, afetos e sentimentos em dados geradores de informações preditivas personalizadas conduzem a uma redução da complexidade e incerteza da vida humana às formas de modulação computacional. Como ressalta Gillespie (2010), o discurso das grandes empresas de tecnologia embutido nos conceitos de “plataforma” e “plataformização” oculta como os seus serviços digitais controlam e direcionam a produção e circulação informacional por meio da modulação algorítmica do comportamento humano, estruturando as relações sociais em meio digital.

A plataformização, portanto, diz respeito à crescente importância das plataformas on-line, que intermedeiam as trocas entre usuários, produtores e consumidores no âmbito da circulação de bens e serviços na esfera da comunicação/informação. Este processo vem sendo objeto de interesse de vários campos acadêmicos, justamente pelo seu alcance em praticamente todas as instâncias da vida social.

A capacidade de conectar usuários em tempo real via internet tem propiciado não só a dinamização logística, como também a explosão do número de aplicativos que oferecem soluções inovadoras e eficientes para as dificuldades inerentes às atividades humanas como locomoção (*Waze, Uber*), entregas (*Ifood, Rappi*), habitação (*Airbnb*), relações de trabalho (*LinkedIn*), relacionamentos pessoais (*Tinder, Grindr*), consumo de conteúdos e comunicações em geral (*Twitter, Facebook, WhatsApp, YouTube, Instagram, Tiktok, Netflix, Spotify*) (Lemos, 2021).

Deste modo, pode-se pensar as plataformas digitais como conversores de atividades sociais em relações algorítmicas (Costa, 2022). Elas transformam interação humana em dados que são processados (dataficionados) e negociados para terceiros. Estes dados são, segundo alguns autores, o petróleo do século XXI (Morozov, 2018; Zuboff, 2020). Nesse sentido, as plataformas digitais e as redes sociais, detentoras da capacidade de transformar as relações humanas em processos algorítmicos via dataficação, vêm provocando mudanças não só econômicas, mas também políticas, sociais e culturais (Bazzara, 2021; Nieborg; Poell, 2018).

Van Dijck *et al.* (2018) classificam esta nova forma de interação, que afeta cada vez mais o modo como se vive e experimenta o mundo social, de “sociedade de plataforma”, cuja característica fundamental é o intenso tráfego econômico e social que flui por um ecossistema de plataformas alimentadas por dados originados na ação humana e comandadas por algoritmos.

A arquitetura digital das plataformas está articulada em arranjos técnicos e ferramentas tecnológicas de vigilância que ocorrem de uma maneira sutil, quase imperceptível ao ser humano. De acordo com van

Dijck (2021), a lógica das plataformas se baseia na concatenação entre tecnologia de *software* de rastreamento, rankeamento e compartilhamento de informações; e um modelo de negócios baseado na dataficação da interação dos usuários com propósitos de comercialização de perfis de consumidores em potencial para empresas anunciantes.

A plataformização seria, então, a transposição dessa lógica específica para a vida social em suas diferentes instâncias, tendo como consequência uma reorganização da atuação humana e dos demais âmbitos sociais a essa nova dinâmica socioeconômica e política. A infraestrutura sociotécnica que governa o ecossistema das plataformas digitais molda as relações e as interações entre atores humanos e atores não humanos.

Por essa razão, van Dijck (2021) propõe que a plataformização seja vista sob uma perspectiva analítica que a considere como um processo dinâmico que se altera no tempo e espaço conectando os sistemas de governança algorítmica das plataformas com os atores políticos e econômicos, estruturando assim a organização social e a produção cultural da sociedade contemporânea. Isto é, em um curto espaço de tempo a concepção de plataforma digital saiu de um campo estritamente comercial, como simples prateleiras on-line, para se tornar um Leviatã incontrolável com desdobramentos que vão desde efeitos cognitivos adversos em adolescentes até ameaças políticas reais em democracias consolidadas.

Por exemplo, Grohmann (2020) descreve como a plataformização impacta o mundo do trabalho introduzindo uma “dataficação” das relações laborais atrelada à financeirização e à racionalidade neoliberal, que são as bases que sustentam a gestão algorítmica do trabalho realizada pelas plataformas. Assim, a lógica das plataformas reconfigura o trabalho no mundo, aprofundando a precarização de trabalhadores vinculados às plataformas de serviços como *Uber*, *Rappi*, *99*, *iFood* e várias outras plataformas digitais que utilizam os serviços humanos para seus negócios.

Neste sentido, a plataformização da vida social e seus desdobramentos se apresentam como um importante foco de atenção e preocupação de especialistas, particularmente porque estas infraestruturas tecnológicas têm como *input* do sistema a captura de dados dos usuários, que são processados por algoritmos, quantificados e transformados em informação para, em última análise, modelar gostos, preferências e necessidades dos consumidores em forma de anúncios e serviços (Barberá, 2020; Bazzara, 2021).

CONSUMIDORES CIBORGUES

De certo modo, o consumidor digital é um ciborgue (Haraway; Kunzru; Tadeu, 2020). Diferentemente de usuários de marca-passos, implantes, próteses ou lentes de córnea, que o são tecnicamente (Gavério; Lourenção, 2020), o consumidor ciborgue não precisa ter necessariamente

um aparato mecânico acoplado ao corpo, mas dispor de uma interação entre seu organismo biológico e uma interface cibernética. Neste cenário, as conexões humanas passam cada vez mais a ser mediadas por aparatos tecnológicos, inclusive para se relacionar com outros humanos, como no uso de aplicativos como *Tinder* e congêneres, por exemplo. Essa valência tecnológica engendra, portanto, uma espécie de fusão entre humanos e máquinas, borrando as fronteiras tradicionais que os diferenciam.

Aqui se trata de conceber, de modo mais abstrato, o consumidor digital como um ser constituído de matéria orgânica com extensões mecânicas, dependente de aparelhos para conectividade remota (Nickel, 2007). Ou seja, sem acesso à internet mediante o uso de celular, tablet ou computador, todo este gigantesco sistema de compra e venda de tudo não funciona. Trata-se de um mercado cuja condição de existência é a mediação tecnológica.

A associação do capitalismo à tecnologia propiciou a emergência de um modelo social, político e econômico centrado na acumulação crescente de dados pessoais humanos viabilizada por meio de processos algoritmos de coleta, padronização e monetização que direcionam a circulação desses dados (Couldry; Mejías, 2019).

Conforme as reflexões na esfera jurídica sobre a modulação algorítmica do comportamento do consumidor na época atual, Coutinho (2021) ressalta que a influência das técnicas de rastreamento de dados – que inclui informações postadas voluntariamente ou coletadas involuntariamente de comportamento de navegação, histórico de compras e dados pessoais como idade, gênero e localização geográfica – torna as empresas de publicidade capazes de identificar padrões de consumo e, assim, direcionar as recomendações de produtos e serviços personalizados com maior precisão e eficiência no ambiente das plataformas digitais.

A utilização dessas ferramentas matemático-computacionais pelas empresas é capaz de influir no poder decisório dos consumidores criando desejos e aspirações que refletem as seleções processadas digitalmente com a promessa de ofertar um melhor serviço aos mesmos. A modulação algorítmica do comportamento do consumidor constrói um sistema simbólico funcional compartilhado com base em um perfil que corresponde a um conjunto de preferências que os singularizam como integrantes de uma determinada categoria de indivíduos.

Esse processo era realizado no passado pela publicidade tradicional, valendo-se de técnicas de persuasão criadas e executadas em forma de anúncios por agentes e agências humanas: os publicitários reunidos em agências de publicidade. Atualmente, essa modulação está sendo realizada de forma parcial ou total por agentes não humanos: os algoritmos.

As consequências socioculturais e econômicas dessa forma de publicidade ainda estão sendo investigadas por pesquisadores de diversas áreas de conhecimento (Taricco, 2020), mas já é possível verificar seus efeitos primários relativos à captura de dados pessoais, no contexto de

uma relação predatória das grandes empresas de tecnologia frente aos consumidores. Como argumenta Sadin (2018, p. 144), o modelo técnico-organizacional econômico das chamadas *Big Techs* busca conectar diversas atividades comerciais em uma estrutura de captação e classificação algorítmica dos rastros digitais humanos com o objetivo de “capitalizar as menores manifestações da vida”.

A coleta massiva de dados se tornou uma realidade devido ao desenvolvimento de tecnologias digitais que são incorporadas a objetos materiais conectados entre si, registrando informações em tempo real. Os sistemas algorítmicos criados e empregados pelas grandes empresas de tecnologia em suas operações cotidianas propiciam que eles possam obter informações sobre a conduta humana que os permitem fazer previsões sobre o comportamento. Estas previsões são importantes para a tomada de decisões comerciais de maneira personalizada (Zuboff, 2020, p. 421).

Dessa forma, o fluxo de dados oriundos de atividades humanas é transposto numa lógica matemático-computacional que separa e classifica informações produzindo um conhecimento aprofundado sobre o comportamento humano. Surge, assim, uma “indústria da vida” (Sadin, 2018, p. 144) com fins comerciais que permeia as relações sociais e institucionais governando as decisões individuais e dos setores públicos em escala global.

Ao longo dos últimos anos, as empresas de tecnologia norte-americanas criaram diversos dispositivos tecnológicos usáveis (*wearables*) capazes de coletar dados em tempo real e de oferecer informações personalizadas para os usuários. Em 2015, a Apple lançou o *Apple Watch*, o relógio inteligente conectado ao *iPhone* que capta, com a ajuda de sensores infravermelhos, os sinais vitais dos usuários como batimentos cardíacos e permite que o usuário obtenha informações relevantes sobre sua condição física, realize buscas na internet, envie e receba mensagens, dentre outras funções (Verizon, 2023).

Já a Microsoft anunciou em 2016 o lançamento do *Microsoft’s Magic Mirror*, um espelho “inteligente” equipado com uma câmera escondida de reconhecimento facial que poderia detectar oito emoções humanas diferentes como raiva, medo, surpresa e felicidade que forneceria informações personalizadas para o ser humano projetado na tela (Choudhury, 2016). Esses dispositivos de captação de dados sobre o corpo biológico e o comportamento humano são aliados no modelo de negócios das plataformas digitais porque representam a dataficação da vida para fins comerciais privados.

Assim, quase todas as áreas de atuação humana passam a sofrer influências de uma mediação/governança algorítmica dos processos sociais, quer sejam públicos ou privados, gerando um novo (e perigoso) modelo institucional de controle privado de dados. Esse controle significa que as empresas proprietárias das plataformas acumulam um gigantesco poder econômico e político que as torna capazes de introduzir mudanças

estruturais importantes no âmbito da produção, da circulação, do consumo e mesmo interferindo na política interna de países inteiros (Soeiro; Araújo; Matos, 2020; Castro, 2020).

Embora as tecnologias digitais sejam recentes, elas já têm um histórico bem documentado de promover distúrbios sistêmicos, causando alterações econômicas, socioculturais, políticas e até mesmo psico-fisiológicas cujas consequências podem ser imprevisíveis a longo prazo, mas, considerando-se o passado recente, muito provavelmente estarão relacionadas à hiperconcentração de recursos, desinformação e cerceamento de direitos (D’Ancona, 2017; Da Empoli, 2019; Leiner, 2020).

A publicidade do capitalismo industrial do século XX, que era usada para capturar a atenção, a consciência e o dinheiro dos consumidores, foi aperfeiçoada no início do século XXI para uma “automatização personalizada da gestão das nossas necessidades” (Sadin, 2018, p. 148). É uma combinação dos pensamentos ultraliberal e tecno-libertário que fornece a base ideológica (e moral) para o uso extensivo dos dispositivos tecnológicos e das plataformas digitais de comunicação.

Esta ideologia está assentada no argumento de que as tecnologias são ferramentas indispensáveis à vida moderna porque facilitam a gestão do tempo na sociedade, são integradores sociais e cumprem as tarefas para as quais são programadas, resolvendo os problemas que afetam o ser humano, tanto individual quanto coletivamente. A invisibilidade infraestrutural das operações algorítmicas que possibilitam as mediações das plataformas no cotidiano permite que elas sejam naturalizadas na sociedade como desejáveis e necessárias para a reprodução da vida material e cultural.

Nesse sentido, Lassalle (2019) afirma que a economia de plataforma controlada por algoritmos, que caracteriza a sociedade contemporânea, está provocando o colapso das bases de garantias democráticas que fundamentam a organização social desde a Revolução Francesa. O autor alerta para o controle social exercido por um número reduzido de empresas privadas de tecnologia – em sua maioria norte-americanas –, que combina uma estrutura técnica e política orientada a interesses econômicos voltados ao lucro, que condiciona os indivíduos a um estilo de vida digital baseado na aceitação voluntária ou inconsciente da vigilância das plataformas digitais em troca do acesso aos serviços oferecidos por essas plataformas.

Assim, pode-se afirmar que o resultado da plataformização no âmbito da sociedade como um todo é uma espécie de alienação da liberdade e da consciência humana, engendrada num discurso que esconde o caráter exploratório e aprisionador dos mecanismos de mediação e intermediação das plataformas digitais na realidade social. A ideia de eficiência, otimização do tempo e segurança propagada pelos entusiastas da plataformização não consideram que os humanos estão perdendo a capacidade de realizar escolhas e tomar decisões importantes porque estão cada vez mais dependentes das indicações algorítmicas das plataformas,

desde orientações geográficas de deslocamento como fornecidas pelo aplicativo *Waze*, passando pelas recomendações de filmes e séries da Netflix até as bolhas informacionais.

Como consequência, perdura uma visão fetichista das plataformas digitais, em que suas vantagens são magnificadas e tidas como irrenunciáveis, e os riscos e desvantagens são invisibilizados pela normalização do uso alargado e diuturno da internet e pelo desconhecimento da lógica procedimental dos algoritmos programados para automatizar etapas de decisão humana ou encontrar padrões em rastros sociais coletados por via digital (Gillespie, 2018).

Finalmente cabe anotar, retornando ao ensaio referido no começo deste texto, que Walter Benjamin (2013) sublinha que o capitalismo é a religião mais cultural que já existiu. Ao seu culto permanente ao consumo se contrapõem a culpabilização pelo endividamento e o desespero. A única salvação da religião do capital seria, segundo ele, a sua própria intensificação ritualística, na expansão monopolista e no acúmulo de bens. Ou seja, para seus fiéis e sacerdotes, o capitalismo nunca será suficiente. A cada crise cíclica a resposta estrutural será sempre a de que é necessário ainda mais capitalismo.

Mais de um século depois das observações do pensador alemão, o seu texto parece mais atual do que nunca. As grandes empresas de tecnologia, com um forte viés totalizante e detentoras de um imenso poder econômico, que supera o Produto Interno Bruto (PIB) de muitos países, instilam diuturnamente o catecismo do capital nas redes sociais e promovem uma espécie de re-enfeitiçamento do mundo através da espetacularização midiática e das inovações tecnológicas que surgem em uma velocidade cada vez mais acelerada.

De qualquer modo, a discussão apresentada neste artigo não esgota a compreensão sobre a plataformização como fenômeno social ensejador de alterações significativas na constituição social, a pesquisa realizada foi de cunho teórico para averiguar quais os elementos que caracterizam a constituição da sociedade contemporânea sob a perspectiva dos estudos sobre plataformas digitais e seus meios de atuação. Diversas vertentes podem ainda ser exploradas em investigações teóricas e empíricas sobre o tema para delinear diagnósticos e buscar respostas criativas que possibilitem, inclusive, criar e implementar estratégias para fazer frente ao atual domínio sem contrapesos das *Big Techs*.

Nesse sentido, em muitos lugares do mundo já existem ações organizadas contra a exploração dos dados humanos pelas plataformas digitais, como a iniciativa *Coding Rights*¹, propondo travas legais e mecanismos de controle para refrear a sujeição tecnológica das *Big Techs*, a exemplo de propostas regulatórias para as plataformas digitais tanto no Brasil, com o Projeto de Lei 2630/2020², quanto na União Europeia, com a recente aprovação do *Digital Services Act – DAS*³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se neste artigo discutir alguns aspectos a respeito de como foi possível que o modelo de negócios de algumas empresas tecnológicas surgidas no Vale do Silício norte-americano viesse a se tornar a estrutura dominante na produção e reprodução dos processos econômicos, sociais e culturais no capitalismo tardio.

Este processo, definido por alguns autores como plataformização do mundo, constituiu-se por meio da coordenação de um sistema controlado por códigos computacionais sustentados por uma coleta extensiva de informações produzidas por e sobre humanos (*big data* e dataficação), objetivando prognosticar e direcionar o comportamento do consumidor, com vistas a atender a um sistema tecnológico baseado na ideia de um futuro previsível e controlável.

Estes mecanismos de predição e orientação comportamental resultaram no desenvolvimento de uma estrutura de controle do fluxo informacional-comunicacional na internet (e por extensão em toda a sociedade), cujos propalados benefícios eclipsam suas implicações negativas, como precarização laboral, redução da liberdade de escolha, limitação cognitiva e, no limite, a ameaça até mesmo à condição humana enquanto ser pensante, autônomo e capaz de fazer escolhas.

REFERÊNCIAS

ALAIMO, Cristina; KALLINIKOS, Jannis. Computing the everyday: social media as data platforms. **The Information Society**, v. 33, n. 4, p. 175-191, jun. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/01972243.2017.1318327>. Acesso em: 21 maio 2023.

AZEVEDO, Sandro Torres de; ATEM, Guilherme Nery. Transformações na publicidade e nos consumos a partir da mediação dos algoritmos e processos em Big Data. **Signos do Consumo**, [s. .], v. 12, n. 1, p. 1-3, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-5057.v12i1p1-3>. Acesso em: 01 maio 2023.

BAIRON, Sérgio; KOO, Lawrence. As formas de vida do consumo digital e do consumo tradicional. **Signos do consumo**, v. 4, n. 1, p. 125-134, jun. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-5057.v4i1p125-134>. Acesso em: 01 dez. 2021.

BARBERÁ, Pablo. Social media, echo chambers, and political polarization. In: PERSILY, Nathaniel; TUCKER, Joshua. **Social media and democracy**. The state of the field, prospects for reform. New York: Cambridge University Press, 2020. p. 34-55. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/9781108890960.004>. Acesso em: 01 dez. 2021.

BARBOSA, Livia. **Sociedade de consumo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BAZZARA, Lucas. Datificación y streamificación de la cultura:

nubes, redes y algoritmos en el uso de las plataformas digitales. **InMediações de la Comunicación**, v. 16, n. 2, p. 37-61, ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.18861/ic.2021.16.2.3082>. Acesso em: 22 maio 2023.

BENJAMIN, Walter. **Capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

BRANDINI, Valéria. O consumo de causas sociais na era da midiaticização digital. **Ação Midiática – Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura.**, [s. 1.], p. 273-289, dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/2238-0701n14p273-289>. Acesso em: 05 dez. 2021.

BRIDLE, James. **A nova idade das trevas: A tecnologia e o fim do futuro**. São Paulo: Todavia, 2019 [2018].

CASTRO, Júlio César. Máquinas de guerra híbrida em plataformas algorítmicas. **E-Compós**, v. 23, fev. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.30962/ec.1929>. Acesso em: 26 jun. 2023.

CHOUDHURY, Sahely Roy. Microsoft has developed a mirror that can read your emotions. 19 de maio de 2016. **CNBC – Tech**. Disponível em: <https://www.cnbc.com/2016/05/19/microsofts-magic-mirror-developed-in-singapore-is-part-of-its-contribution-to-the-smart-nation-initiative.html#:~:text=The%20Magic%20Mirror%20has%20a,inclusing%20anger%2C%20happiness%20and%20surprise>. Acesso em: 26 maio 2023.

COSTA, Antônio Luz. Like/dislike como metacódigo moral e acelerador social. **Latitude**, v. 16, n. 2, p. 29-52, abr. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/lt.2022.n.2.13723>. Acesso em: 24 maio 2023.

COULDRY, Nick; MEJIAS, Ulises. **The Costs of Connection**. Palo Alto: Stanford, 2019.

COUTINHO, Diego Araújo. **O consumidor e a modulação algorítmica de comportamento: a influência da inteligência artificial por meio de algoritmos no poder decisório do consumidor**. São Paulo: Editora Dialética, 2021.

D'ANCONA, Matthew. **Post-truth: the new war on truth and how to fight back**. London: Ebury Press, 2017.

DA EMPOLI, Giuliano. **Os engenheiros do caos: como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições**. São Paulo: Vestígio Editora, 2019.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

GAVÉRIO, Marco Antônio; LOURENÇÃO, Gil Vicente. Multiplicidades-ciborgue, reabilitações e reflexões sobre o corpo: uma conversa entre dois cientistas. **Teoria e Cultura**, v. 15, n. 1, p. 148-161,

abr. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.34019/2318-101X.2020.v15.27336>. Acesso em: 22 maio 2023.

GILLESPIE, Tarleton. The politics of “platforms”. **New Media & Society**, v. 12, n. 3, fev. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1461444809342738>. Acesso em: 26 maio 2023.

GILLESPIE, Tarleton. A relevância dos algoritmos. **Parágrafo**, São Paulo, v. 6, n. 1, p.

95-121, jan./abr. 2018. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5971548/mod_resource/content/1/722-2195-1-PB.pdf. Acesso em: 22 maio 2023.

GREGORINI, Giovanni; SEMERARO, Riccardo. **Turismo 4.0**: storia, digitalizzazione, territorio. Milan: Vita e Pensiero, 2021.

GROHMANN, Rafael. Plataformização do trabalho: entre a dataficação, a financeirização e a racionalidade neoliberal. **Revista Eletrônica Internacional de Economia Política da Informação da Comunicação e da Cultura**, v. 22, n. 1, p. 107-122, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/eptic/article/view/12188/10214>. Acesso em: 23 maio 2023.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

KUSS, Ana Carolina; MEDAGLIA, Juliana. Turismo e tecnologia de informação: das agências tradicionais às travel techs. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, v. 12, p. 1-10, nov. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.7784/rbtur.v16.2668>. Acesso em: 23 maio 2023.

LASSALLE, José María. La revolución digital está destruyendo la revolución francesa. Entrevista concedida a Pedro Vallín. **La Vanguardia**, Madrid, 25 maio 2019. Disponível em: <https://www.lavanguardia.com/politica/20190525/462458421427/lassalle-ciberleviatan-google-netflix.html>. Acesso em: 23 maio 2023.

LEIRNER, Piero C. O Brasil no espectro de uma guerra híbrida: militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.

LEMO, André. Dataficação da vida. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 193-202, ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.39638>. Acesso em: 26 jun. 2023.

LÓPEZ ROBLES, Adalberto. Plataformización: algoritmos y datificación en la conversación virtual en Twitter. **Virtualis**, v. 13, n. 24, p. 8-29, jun. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.46530/virtualis.v13i24.400>. Acesso em: 23 maio 2023.

MCCRACKEN, Grant. Cultura e consumo: uma explicação teórica da estrutura e do movimento do significado cultural dos bens de consumo. **Rae-Clássicos**, v. 47, n. 1, p. 99-115, jan./mar. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rae/a/>

v4jhqtDxxrkmsrSkmKyjM8p/?lang=pt. Acesso em: 01 dez. 2021.

MAYER-SCHÖNBERGER, Victor; CUKIER, Kenneth. **Big data**: a revolution that will transform how we live, work, and think. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

MONTARDO, Sandra. Consumo digital e teoria de prática: uma abordagem possível. **Revista FAMECOS**, v. 23, n. 2, p. ID22203, mar. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2016.2.22203>. Acesso em: 02 dez. 2021.

MONTARDO, Sandra; FRAGOSO, Suely; AMARO, Mariana; PAZ, Samyr. Consumo digital como performance sociotécnica: análise dos usos da plataforma de streaming de games Twitch. **Comum. Mídia Consumo**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 46-69, maio/ago. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.18568/cmc.v14i40.1301>. Acesso em: 01 dez. 2021.

MOROZOV, Evgeny. **Big Tech**: a ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu, 2018.

NICKEL, Barbara. Ciborgue e as tramas do poder na sociedade tecnológica. **Revista Eco-Pós**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 222-234, jan./jun. 2007. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/1051/991. Acesso em: 28 jun. 2023.

NIEBORG, David B.; POELL, Thomas. The platformization of cultural production: theorizing the contingent cultural commodity. **New Media & Society**, v. 20, n. 11, p. 4275-4292, abr. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1461444818769694>. Acesso em: 22 maio 2023.

NIEBORG, David. POELL, Thomas; DEUZE, Mark. The platformization of making media. *In*: DEUZE, Mark; PRENGER, Mirjam. **Making Media**: Production, practices, and professions. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, p. 85-96. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9789048540150-006>. Acesso em: 26 maio 2023.

POELL, Tomas; NIEBORG, David; VAN DIJCK, José. Platformisation. **Internet Policy Review**, v. 8, n. 4, p. 1-13, nov. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.14763/2019.4.1425>. Acesso em: 23 maio 2023.

ROCHA, Evaristo. **Magia e capitalismo**: um estudo antropológico da publicidade. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SADIN, Éric. **La silicolonización del mundo**: la irresistible expansión del liberalismo digital. Buenos Aires: Caja Negra, 2018. Disponível em: https://cajanegraeditora.com.ar/wp-content/uploads/2018/12/Silicolonizacion_Sadin-CajaNegra.pdf. Acesso em: 26 maio 2023.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos. Digitalização e dataficação da vida. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, [s. l.], v. 21, n. 2, p. 186-192, ago. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2021.2.40987>. Acesso em: 28 jun. 2023.

SOEIRO, Tiago de Moura; ARAÚJO, João Gabriel Nascimento de;

MATOS, Francisco José Sobreira de. Guerras híbridas e fake news: a escalada da autoverdade. **Revista Movimentos Sociais e Dinâmicas Espaciais**, v. 9, n. 2, p. 55-69, nov. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.46802/rmsde.v9i2.247421>. Acesso em: 28 de jun. 2023.

SRNICEK, Nick. **Capitalismo de plataformas**. Buenos Aires: Caja Negra, 2018.

TARICCO, José Luiz. Dificultades y desafíos de la publicidad: internet de las cosas, big data, nuevas generaciones de consumidores. **Signos do Consumo**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 70-82, mar. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-5057.v12i1p70-82>. Acesso em: 1 maio 2023.

VAN DIJCK, José; POELL, Thomas; DE WAAL, Martijn. **The platform society: public values in a connective world**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

VAN DIJCK, José. Seeing the forest for the trees: visualizing platformization and its governance. **New Media & Society**, v. 23, n. 9, p. 2801-2819, jul. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1461444820940293>. Acesso em: 23 maio 2023.

VERIZON. **A Timeline: a brief story of Apple Watch**. 28 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.verizon.com/articles/smartwatches/brief-history-of-apple-watch/>. Acesso em: 26 maio 2023.

ZUBOFF, Shoshana. **A Era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

Submetido em: 30/06/2023

Aprovado em: 20/11/2023

Roque Pinto

rpssantos@uesc.br

Doctor Europaeus em Antropologia pela Universidade de La Laguna, Espanha. Professor Pleno de Antropologia na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC), Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5347-0901>

Gláucia Briglia Canuto

gbrigliacanuto@gmail.com

Pós-graduanda em Redes Digitais, Política e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8497-9284>

Rogéria Briglia Canuto

rogeriacanuto@hotmail.com

Pós-graduanda em Redes Digitais, Política e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9028-7049>

NOTAS

- ¹ CODING RIGHTS. Disponível em: <https://codingrights.org/en/>. Acesso em: 1 maio 2023.
- ² BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei n. 2630/2020**. Institui a Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet. Câmara dos Deputados, 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1909983. Acesso em: 1 maio 2023.
- ³ Ver: THE DIGITAL SERVICES ACT. Disponível em: <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/digital-services-act-package>. Acesso em: 1 maio 2023.

EXPERIÊNCIAS ON-LINE E OFF-LINE NO CONSUMO DE MAQUIAGEM

ONLINE AND OFFLINE EXPERIENCES IN MAKEUP CONSUMPTION

Márcia Mesquita¹

¹Universidade Veiga de Almeida, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O presente artigo pretende analisar a relação entre consumo e internet a partir de etnografia realizada entre consumidoras brasileiras de maquiagem. O objetivo é trazer uma reflexão sobre como tal relação permite discutir as interseções entre os mundos do on-line e do off-line que estão presentes na vida contemporânea hiperconectada. Os dados apresentados foram coletados durante pesquisa de doutorado em antropologia, no período de 2015 a 2019. O trabalho de campo foi realizado de forma multissituada, acompanhando virtual e presencialmente os produtos e suas consumidoras, grupo este formado de mulheres cisgênero, das camadas médias, com idades entre 20 e 50 anos. A pesquisa demonstra um entrelaçamento de questões do digital e do presencial na forma de consumir os produtos e aplicá-los em seus rostos. Sendo assim, este fenômeno pode servir de comparação ou ponto de partida para se pensar como tal entrelaçamento vem impactando a vida social, desde a forma de se realizar uma pesquisa até as ontologias contemporâneas.

Palavras-chave: Consumo; Internet; Maquiagem.

ABSTRACT

This present article aims to analyze the relationship between consumption and the internet based on ethnography carried out among Brazilian makeup consumers. The objective is to reflect on how such a relationship allows discussing the intersections between the online and offline worlds that are present in contemporary hyper-connected life. The data presented were collected during doctoral research in Anthropology, from 2015 to 2019. The fieldwork was carried out in a multi-sited way, virtually and in person accompanying the products and their consumers, a group made up of cisgender women, from the middle classes with ages between 20 and 50 years. The research demonstrates how an intertwining of digital and face-to-face issues in the way of how these women consume products and apply them on their faces. Therefore, this phenomenon can serve as a comparison or a starting point to think about how this interweaving has impacted social life, from the way research is carried out to contemporary ontologies.

Keywords: Consumption; Internet; Makeup.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

INTRODUÇÃO

Com a chegada da internet nos computadores domésticos, no final da década de 1990, o mundo daria início ao que hoje percebemos como uma revolução digital que afeta diversos aspectos da vida contemporânea. Quando os primeiros *websites* foram sendo lançados, como os oficiais de governos, museus e portais de notícia, ainda não havia dimensão dos efeitos desse processo, havendo também uma ideia bastante otimista sobre tal tecnologia, como podemos observar nos primeiros trabalhos dedicados a pensar a internet (Castells, 2001; Levy, 1999).

Além dos sites, também surgiram locais de interação entre usuários, como salas de bate-papo, listas de *e-mails* e fóruns de discussão. Dentre os tipos de práticas que passaram a dominar esses espaços digitais estavam os debates realizados por pessoas interessadas em tipos específicos de consumo, como objetos colecionáveis, filmes, séries de televisão, livros *best-sellers*, discos de vinis, entre tantos outros tópicos. Portanto, desde a sua gênese, a web foi povoada por conteúdos sobre consumo – assim como política e sexualidade – temas em torno dos quais giram a maioria dos conteúdos que circulam por ela (Jenkins, 2015, 2015b; Souza, 2015; Souza; Freitas, 2017).

O consumo, por sua vez, também é central para outras revoluções sociais que vêm impactando o mundo desde o final do Século 18. Porém, só passou a ser considerado um objeto importante dentro das ciências sociais e, em especial para a antropologia, desde o lançamento de “O Mundo dos Bens” (Douglas; Isherwood, 2013) no final dos anos 1970. Nos últimos anos, os estudos do consumo passaram a ser mais bem aceitos como um tema caro à antropologia contemporânea, embora não tenham escapado de críticas e questionamentos no meio acadêmico, como descrevem Barbosa e Campbell em seu artigo sobre este campo (2006). No início dos anos 2000, diversos antropólogos com trabalhos já reconhecidos sobre cultura material e consumo, como Miller e Slater (dentre muitos outros), passaram a ter a internet como objeto de seus estudos, dando início a um novo campo da disciplina, a antropologia digital. Ou seja, podemos dizer que a relação entre consumo e internet se refletiu também na constituição de uma nova área temática das ciências sociais.

Com o lançamento de *blogs* e das primeiras chamadas redes sociais, como Myspace, Orkut e, posteriormente, Facebook e Instagram – fenômeno que autores chamam de *web 2.0* (Boyd; Ellison, 2007), o compartilhamento de informações sobre hábitos de consumo na internet se intensificou. Os chamados “blogueiros” passaram a *postar* para seus leitores informações – especialmente imagens – sobre seus produtos preferidos. As pessoas passaram a buscar informações sobre aquilo que gostariam de comprar na internet, o que logo chamou a atenção das marcas para tentarem algum tipo de ação com esses novos produtos de conteúdo virtual, que passavam a ter audiências consideráveis e a exercer influência de convencimento

sobre os consumidores. Logo esses antigos “blogueiros” passariam a serem chamados de “influenciadores”, ganhando uma estrutura profissional (Castro, 2018). Alguns tornaram-se celebridades conhecidas para além das audiências interessadas no tipo de consumo a partir do qual começaram a produzir conteúdo, e muitos tornaram-se donos de empresas de mídia e marcas de produtos. Ou seja, a partir do advento da *web 2.0*, a relação entre consumo e internet se intensifica e complexifica.

Este artigo pretende discutir tal relação entre consumo e internet a partir da perspectiva de consumidoras de maquiagem que usam a *web* como fonte de informação sobre produtos, técnicas de pintura e como lugar de troca e compartilhamento de seus gostos, coleções e feitos. Essa relação será apresentada aqui tanto a partir das plataformas digitais, como espaço de circulação de informações, quanto na agência das tecnologias sobre a forma como os rostos e os efeitos dos produtos são percebidos nas telas. Além disso, essa relação suscita uma reflexão sobre formas de pensar o trabalho de campo antropológico dentro do contexto escolhido como objeto de pesquisa. Em suma, a partir do estudo sobre consumo de maquiagem, o objetivo deste artigo é pensar sobre as interseções, conexões e entrelaçamentos entre os mundos on-line e off-line que, conforme as tecnologias de internet móvel e de novos dispositivos foram sendo desenvolvidos, foram “borrando” as fronteiras entre eles.

Os dados derivam de tese apresentada em 2020, com trabalho de campo realizado de meados de 2015 até o início de 2019. As estratégias de pesquisa serão descritas mais adiante neste texto, mas o campo foi realizando acompanhando os produtos e suas consumidoras em locais virtuais e presencialmente. Para além de observações e conversas realizadas em grupos on-line, eventos e visitas a pontos de venda off-line, reuni um grupo de interlocutoras mais próximas, formado por mulheres cisgênero, das camadas médias e moradoras de diversas cidades brasileiras, com idades entre 20 e 50 anos. Todas se identificavam como “apaixonadas” ou mesmo “loucas” por maquiagem (Mesquita, 2020).

Além da questão metodológica, que precisa amarrar os caminhos no digital e no analógico, o artigo tratará também sobre como o consumo de maquiagem contém, em suas próprias dinâmicas, esse entrelaçamento do *on* e *off*. Tal entrelaçamento se dá porque, ao mesmo tempo em que boa parte das informações sobre os produtos é adquirida através de conteúdos na internet, uma parte da experiência de compra e uso da maquiagem só se completa com a experimentação sensorial – principalmente pelo tato – dos objetos. Por fim, a conexão entre a *web* e o consumo se dá pela influência que as imagens digitais e as ferramentas usadas para ter acesso ao conteúdo digital (como os celulares, suas câmeras e filtros) influenciam na percepção dos traços dos rostos e dos efeitos esperados dos produtos de maquiagem – efeitos estes que são vistos tanto através dos mesmos aparelhos, como também no espelho e pelo olhar alheio, ao vivo. Sendo assim, mais uma vez há um vazamento entre o digital e

o analógico, demonstrando como esse tipo de consumo é um exemplo “bom para pensar” nessas questões que não são exclusivas dele, mas que impactam nossa vida, a forma como fazemos pesquisa e até nas próprias ontologias contemporâneas.

METODOLOGIA ON-OFF

A ideia de pesquisar consumidoras de maquiagem no doutorado surgiu ainda durante o mestrado em antropologia realizado também no PPGA-UFF, entre 2013 e 2015 (Mesquita, 2015). Esse tipo de prática me chamou a atenção tanto na própria etnografia que realizava no período quanto em experiências em eventos do mercado de empresas da área de beleza em que estive como assessora de imprensa, profissão que exerci até o final do mestrado. Na pesquisa de campo do mestrado, no site Pinterest, um dos tipos de imagens mais compartilhadas por seus usuários era de rostos maquiados. Já a atuação como assessora de imprensa me colocou como testemunha do crescimento do número de *blogs* e da influência das blogueiras, que passaram a ser vistas como celebridades (Mesquita, 2015).

Além das imagens circulando pela *web* e da constatação da mudança de status das blogueiras, o fenômeno de consumo de maquiagem também era visível em setores dedicados a este tipo de produto em pontos de venda como farmácias, assim como era notável a quantidade de lojas de nicho que começavam a ser inauguradas no Brasil, tanto em *shopping centers* em bairros de classe alta, como em locais de comércio popular. Durante o período em que a tese foi escrita, o Brasil era o quarto maior mercado consumidor do mundo de produtos de higiene pessoal, de acordo com a Associação Brasileira da Indústria de Higiene Pessoal, Perfumaria e Cosméticos (Abihpec). De acordo com panorama divulgado em 2023 pela mesma entidade, o país continua na mesma posição, atrás dos Estados Unidos, China e Japão. Especificamente no setor de maquiagem, a posição brasileira é a de sexto maior mercado consumidor (Abihpec, 2023).

Foi em uma destas lojas que testemunhei o diálogo entre mãe e filha pré-adolescente que buscava um “pincel para contorno”, uma técnica de maquiagem que – até aquele momento – parecia complexa e profissional demais para uma menina de 13 anos fazer. Ela havia visto um tutorial no Youtube ensinando a fazer esse tipo de pintura e agora procurava as ferramentas. Naquele momento percebi que imagens como as de Kim Kardashian que via no *Pinterest* poderiam ter influência nas práticas das pessoas. Essas observações demonstravam que esta alta circulação de informações sobre maquiagem na internet “extrapolava” do on-line para o off-line, principalmente na forma de padrões de uso desses produtos.

Assim, fiz uma primeira incursão exploratória no campo voltando à feira onde trabalhei como assessora, *Hair & Beauty*, e também fui ao lançamento do livro da influenciadora de beleza Victoria Ceridono, que por acaso foi realizado no início do meu doutorado. As conversas que

tive com consumidoras em ambos os eventos confirmaram a questão do aprendizado on-line sobre maquiagem. Sendo assim, decidi iniciar a pesquisa em alguma plataforma on-line, onde poderia ter acesso a este tipo de consumidora.

Escolhi começar meu campo participando de dois grupos dedicados à maquiagem no Facebook¹. No grupo com menos participantes e cujo acesso se dava através de convite de alguém que já estava nele, que na tese chamei de Grupo 1 (Mesquita, 2020), conheci a maioria das interlocutoras que acompanhei com maior proximidade e com quem pude realizar entrevistas em profundidade. No entanto, como meu objeto de pesquisa na ocasião era compreender como aquelas mulheres, consumidoras especialistas, se relacionavam com tais produtos não apenas no momento da compra, mas no uso, na aplicação deles em seus rostos, apenas a observação de suas dinâmicas nos grupos e conversas não estava sendo suficiente. Que rosto maquiado eu estava vendo na internet?

Os rostos que eu via nas fotografias compartilhadas pelas usuárias nos grupos e nas imagens delas em nossas conversas pelo Skype (quando elas aceitavam ligar a câmera) passavam pelo efeito, pela mediação das lentes das câmeras, dos softwares das mesmas (como filtros) e da tela do meu computador e/ou celular. O rosto – maquiado ou não – virtual não é o mesmo que o rosto “ao vivo”. Se as peles maquiadas que via nos ambientes on-line de pesquisa fossem feitas apenas para serem publicadas na Internet, talvez minha pesquisa pudesse se restringir ao meio virtual, mas tanto as vivências que chamo de experimentais do campo (lançamento do livro de Victoria Ceridono e a feira *Hair & Beauty*), quanto o início do trabalho nos grupos do Facebook, me mostraram que estas pessoas aficionadas por maquiagem usam o rosto maquiado tanto na internet quanto “fora dela”.

Portanto, ter experiência de campo presencial era importante para ver a pele maquiada “ao vivo”, sem as mediações de câmeras, filtros e telas que modificavam a aparência da pele. Além disso, as experiências inaugurais de campo haviam sido muito ricas quanto às demonstrações das técnicas pelas pessoas e os produtos acionados no momento da maquiagem. Sentir os produtos e as ferramentas com o tato das mãos e no rosto, aprender as formas como seguramos e utilizamos pincéis, esponjas, como aplicamos os produtos – tudo isso precisava fazer parte da minha experiência no campo – como mencionarei no próximo ponto deste artigo.

Assim, passei a realizar também a pesquisa em meios off-line, realizando uma pesquisa que pode ser considerada multissituada, conceito apresentado por Hannerz (2003) e depois relacionado à prática da pesquisa em ambientes digitais por Hine (2015). Nele, há uma reprodução metodológica das descontinuidades territoriais e temporais das sociedades contemporâneas, propondo um trabalho de campo que acompanha os deslocamentos dos seus sujeitos. Mesmo antes de “sair” para fora da internet, minha pesquisa já circulava por diferentes espaços virtuais, como

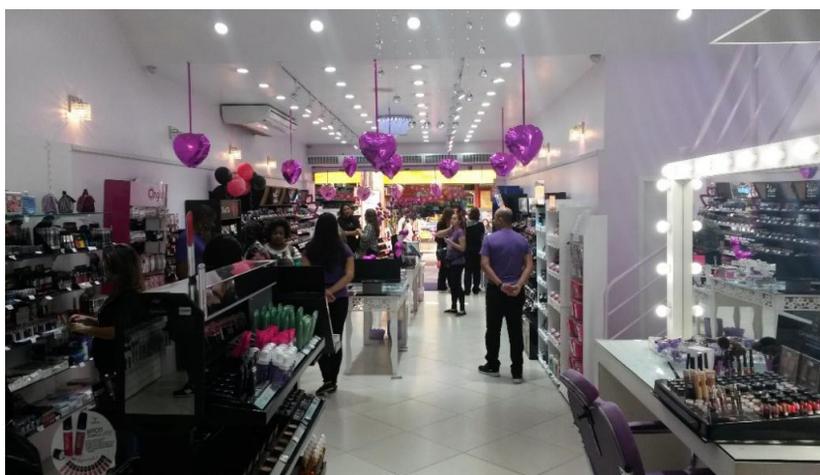
os dois grupos e os *links* postados pelas pessoas em tais grupos, a fim de acompanhar os debates presentes nestes locais. Neste sentido, eu realizava perambulações e acompanhamentos em pesquisas em diferentes lugares digitais, estratégias metodológicas comuns dos estudos da Antropologia Digital descritos por Gomes e Leitão (2017).

Como não havia possibilidade de seguir as mesmas interlocutoras encontradas nos grupos do Facebook em suas práticas fora da Internet, eu encontraria novas pessoas em minhas observações off-line, não seguindo então um caminho tradicional da ideia de “grupo” das metodologias mais ortodoxas. Mas nem sempre este “grupo” já está dado. Como Latour (2012) apresenta, uma das fontes de incerteza do pesquisador é “perseguir” um grupo preexistente, defendendo a ideia de se acompanhar atores – humanos e não-humanos – em suas ações, em relações dinâmicas. Assim, me propus a seguir a maquiagem e, em consequência, as pessoas que gravitavam em torno desse tipo de produto.

Nos estudos da antropologia do consumo, a questão da importância de se olhar também para os objetos que nos cercam já foi amplamente discutida. Appadurai, em seu artigo de introdução a “A vida social das coisas” (2008), apresenta a proposta de se estudar as mercadorias – discutindo inclusive o uso desta categoria – não apenas como “o mundo das coisas inerte e mudo, só sendo movido e animado, ou mesmo reconhecível por intermédio das pessoas e de suas palavras” (Appadurai, 2008, p. 17). Outros autores do consumo também vão evidenciar esta ação dos objetos tanto nas interações sociais como nas constituições dos sujeitos, como faz Daniel Miller em boa parte de sua obra (ver: Miller, 1987; 2005; 2013; Miller; Küchler 2005). Ele defende a importância de atentarmos, enquanto pesquisadores, para questões relativas à materialidade dos objetos, tanto como marcas nas interações sociais quanto como contribuição à nossa constituição como sujeitos. Por isso, a saída da minha pesquisa para também ser feita presencialmente era importante para eu poder realizar a observação participante nos moldes mais clássicos dos preceitos malinowskianos, conforme irei analisar no próximo ponto.

A partir desta decisão de fazer esse caminho *on* e *off*, mapeei o que chamei de um “circuito da maquiagem”, acompanhando os produtos que eram citados, enaltecidos e usados pelas interlocutoras no meio on-line. Utilizo aqui a categoria “circuito” inspirada em trabalhos da antropologia urbana, em especial de Magnani (2007). Assim, passei a frequentar espaços onde esses produtos mencionados nos grupos e pelas interlocutoras estavam, especificamente no Rio de Janeiro, onde resido: lojas especializadas em *shoppings*, como Sephora e Quem Disse Berenice; lojas especializadas na região central da cidade e no Mercado de Madureira²; eventos de lançamento de produtos e inaugurações de novas lojas; cursos de automaquiagem. E, além disso, visitei a *Beauty Fair*, a maior feira do setor da América Latina.

Figura 01: Fotografia de loja no centro do Rio visitada durante o trabalho de campo, em 2016



Desse modo, minhas perambulações e observações participantes pelo “circuito da maquiagem”, assim como minhas vivências, observações e conversas nas plataformas digitais foram soluções metodológicas que precisei encontrar para poder realizar a pesquisa que tinha como objeto o rosto construído pela maquiagem – seus produtos de pintar e suas ferramentas – em um universo onde essas fronteiras do on-line e do off-line são constantemente rompidas, invadidas, vazadas.

CONSUMIDORAS ON-OFF

Para as mulheres pesquisadas, antes da chegada da Internet, informações sobre produtos cosméticos e técnicas de pintura eram aprendidas por meio de exemplos de mulheres da mesma convivência, televisão, cinema e revistas, catálogos de vendas e nos pontos de venda físicos, e em cursos de automaquiagem. Mas, com a chegada da internet, *sites*, *blogs*, perfis e grupos de redes sociais passaram a ser citados como as principais fontes de informação sobre o assunto. A maioria das interlocutoras que acompanhei mais diretamente teve acesso a informações sobre maquiagem antes do advento da produção de conteúdo virtual, porém todas passaram a listar influenciadoras como suas principais fontes de informação sobre produtos e técnicas de maquiagem. Por outro lado, elas também destacam a influência de ver alguém próximo usando um produto que chama a atenção e, principalmente, o apelo sensorial de experimentar produtos em pontos de venda.

O tipo de consumidora de maquiagem que pesquisei desenvolve uma relação de muita intensidade com os produtos, passando a consumir também conteúdos sobre este universo. Trata-se de um tema já amplamente abordado pelas ciências sociais dentro do campo dos estudos do consumo. Campbell (2004) apresenta a ideia do que ele chama de “consumo artesanal”, que seria “uma forma de consumo para a qual o consumidor empresta

sua habilidade, conhecimento, discernimento e paixão ao ser motivado pelo desejo de se expressar” (Campbell, 2004, p. 45). Hennion (2005; 2005b) também apresenta a questão dos consumidores aficionados que se tornam especialistas, fazendo dessa fruição aquisição de conhecimento e construção de seu gosto.

Esse conhecimento, adquirido principalmente por canais da internet, aliado à experiência de compra e uso constante dos produtos em seus próprios rostos³, torna esse tipo de consumidora um tipo que não é meramente um ator passivo, convencido pela publicidade das empresas, mas antes em alguém que conhece profundamente o mercado e seus produtos. Ou seja, mais uma vez a relação entre consumo e internet torna-se central para o desenvolvimento de um tipo de consumidor especialista ou fã. Esse tipo de usuário passa a ter agência, influência sobre a própria área para a qual dedica seu interesse. Como já mencionado, ambientes digitais possibilitaram a reunião de fãs para discussão e produção de conteúdos inspirados em seus fenômenos de consumo preferidos, como apresentam Gomes (2007) e Laai (2016) em seus trabalhos sobre *fansites* de séries televisivas e revistas em quadrinhos, respectivamente. A internet passa a ser a principal fonte de elaboração e propagação de conhecimento sobre assuntos de interesse desses consumidores, que adquirem tais conhecimentos principalmente através de canais de outros consumidores especialistas.

Em alguns contextos, esse sistema de informação que circula pela internet chega a rivalizar com informações dadas por profissionais que tiveram formação educacional, como foi observado no meu campo em diferentes contextos. A oposição entre as duas fontes de informação foi bem presente durante os cursos que realizei como estratégia de observação participante, alguns dos outros alunos questionaram as falas dos professores, que eram maquiadores. Em um deles, de automaquiagem, oferecido por uma marca (Figura 02), uma das alunas perguntou se poderia passar um dos produtos para a pele com uma esponja que ela trouxe de casa, ao invés do pincel utilizado na aula. A professora respondeu que a aula era justamente para aprenderem a utilizar as ferramentas que estavam ali, mas a aluna preferiu usar a esponja que, quando ela tirou de sua bolsa, percebi que era um produto que havia “viralizado” nos canais temáticos recentemente.

Figura 02: Mesa com alunas do curso de automaquiagem realizado durante trabalho de campo, em 2017



Tais conhecimentos são apreendidos através de conteúdo on-line e, concomitantemente, experienciados em experiências off-line em lojas, eventos e em momentos considerados de lazer, quando essas consumidoras testam produtos e técnicas em casa. Procurei reproduzir essa dinâmica também no meu trabalho de campo, como descrito no subtítulo anterior. Como Ingold (2015) argumenta, ao se tratar da cultura material, é importante observar e descrever a relação sensorial do fazer, da mão segurando o cabo de uma serra que corta uma tábua de madeira, da resistência que a madeira “impõe” à ação da mão etc. Para ele, os materiais seriam vivos, independente dos usos que nós humanos fazemos deles. Ele também defende a importância da experiência sensorial na observação participante para a antropologia, e como uma forma de defesa da etnografia. Como já postulava Malinowski (1978), a ideia central para o trabalho de campo antropológico seria uma interseção entre observar, que é algo distante, e, ao mesmo tempo, fazer parte do que se observa, que é algo próximo.

No trabalho de campo, foi identificado que uma das formas dessas mulheres criarem suas identidades de especialistas dentro do próprio grupo de “consumidoras de maquiagem” é através da construção de um “arsenal de produtos” (Mesquita, 2020). Um arsenal é o conjunto de produtos de pintar o rosto, categorizados por suas funções e áreas onde serão aplicados, assim como todo o conjunto de ferramentas para aplicação, como pincéis e esponjas, também separados por categorias. Como parte do conhecimento da consumidora especialista está o domínio desse sistema classificatório, que não é repassado verticalmente das empresas para as consumidoras, mas cocriado entre esses dois atores, como é comum na cultura de fãs on-line (ver Gomes, 2007 e Laai, 2016).

Figura 03: Imagens de produtos do “arsenal” enviada por uma das interlocutoras



Como mencionado, o conhecimento adquirido sobre esse sistema classificatório, tipos de produtos e suas propriedades e técnicas de aplicação se dá preferencialmente através de conteúdos na internet, porém com a experimentação em pontos de venda antecedendo a compra. A experimentação desses produtos em lojas é tanto uma experiência de lazer como uma forma de encantamento, no sentido que Gell (2005) dá para o tipo de agência ou efeito que alguns objetos têm. Tal encantamento age sobre essas consumidoras que, mesmo tendo um conhecimento sistemático sobre maquiagem, podem acabar deixando-se levar pelo apelo de cores, texturas, brilhos, entre outras propriedades.

Em suas falas, as interlocutoras procuram afirmar que, conforme foram aprendendo mais sobre maquiagem, sobre os produtos e técnicas, passaram a consumir menos produtos, pois sabiam quais funcionariam ou não para elas. Tal justificativa foi unânime, mesmo que na prática isso não se confirmasse, pois em outros momentos das entrevistas elas se contradiziam ao contar que a curiosidade por alguns lançamentos as fazia adquirir mais itens. Mas em relação ao batom, tal discurso do controle e racionalização do consumo não esteve presente, pelo contrário. Como contou Sônia⁴, uma das mulheres que acompanhei e que se mostrou muito comedida na compra de outros itens, como na “fidelidade” que tem a uma única base: “Batom é o que ainda me divirto experimentando, comprando unzinho de vez em quando...”. Como visto, o ato da compra desse tipo de item, assim como dos produtos para os olhos, foi descrito como uma forma de entretenimento, de lazer, pelas interlocutoras. Como descreveu Carolina, outra interlocutora:

As pessoas que viajam comigo já sabem que vão ter que fazer o tour da Sephora, fico lá horas experimentando tudo, a mão toda manchada de batom. E aqui no Brasil mesmo, eu sempre tenho (*ênfatizando*) que entrar em uma loja de maquiagem quando vou a um shopping, por exemplo.

Embora todas as mulheres que acompanhei tenham relatado que compravam também por sites, além do consumo de conteúdo on-line, a experiência da ida às lojas para experimentar os produtos foi unanimidade como parte importante do processo e parte da identidade como “consumidora especialista”. Vale lembrar que essa pesquisa e a tese foram feitas em um período anterior à pandemia de Covid-19. Como um dos desdobramentos que estou desenvolvendo do meu campo do doutorado está identificar quais foram os possíveis impactos dela para este tipo de consumo. Sendo assim, estou começando a investigar se a relação com esse tipo de produto mudou para as consumidoras, e de que maneira, tanto no uso como na forma de consumir.

Dentre os que já comecei a levantar – mas ainda em fase inicial de pesquisa, exploratória – o que nos interessa neste presente artigo é o impacto gerado pela impossibilidade de experimentar produtos em lojas. O fechamento do comércio nos primeiros meses e, com a reabertura, as limitações sanitárias de uso compartilhado dos produtos reduziu por anos a possibilidade de “brincar” com os produtos das lojas, ou aumentou a sensação de risco ao fazer isso.

No entanto, já percebemos um movimento de marcas e redes varejistas voltadas para esse setor em abraçar eles também o caráter híbrido de on-line e off-line neste tipo de consumo, o que já era observado nas práticas dos indivíduos. A varejista virtual de cosméticos Beleza na Web, pertencente ao Grupo Boticário, inaugurou em abril de 2023 seu primeiro ponto de venda físico. Ou seja, uma empresa que cresceu no on-line está investindo agora em locais para a compra off-line.

Em junho do mesmo ano, Bruna Tavares – uma influenciadora digital que se tornou uma das principais empresárias de beleza do país – abriu sua primeira loja própria, a BT House. A loja fica localizada na região de comércio de luxo de São Paulo, a rua Oscar Freire e, de acordo com matéria da revista Exame (Rovaroto, 2023), prevê receita de R\$ 12 milhões no ano de 2023 apenas neste ponto de venda, já que sua linha também é vendida em perfumarias, farmácias e lojas virtuais. De acordo com a empresária, em entrevista para a mesma matéria, “vamos oferecer uma imersão com a marca. As pessoas não vão conhecer só os produtos, elas vão vivenciar experiências que geram memórias” (Rovaroto, 2023). Ao mesmo tempo, sua marca continua grande na internet: apenas no Instagram, seu perfil tem 3,3 milhões de seguidores e o da sua marca 2,2 milhões – até o momento da finalização deste artigo. Com essa fala, Bruna demonstra conhecer bem o seu tipo de público e os atributos de encantamento do tipo de produto que cria. Consumidores e marcas se

retroalimentam com conteúdo, informação, ideias e produtos, através de trocas tanto on-line como off-line.

O ROSTO ON-OFF

Um último aspecto importante para a questão dos embricamentos do on-line no mundo analógico é a questão de como o rosto maquiado é visto pelo filtro – conceitual e mesmo literal – da tecnologia. Este ponto não foi amplamente discutido na minha tese por uma questão de enfoque, mas é uma temática sobre a qual também pretendo me debruçar nesta nova fase da pesquisa. Trago aqui uma breve reflexão que está contida na tese (Mesquita, 2020) e que será ampliada considerando também novas tecnologias e novas redes sociais que surgiram após sua publicação, como o TikTok.

No meu campo, entre as falas sobre o próprio consumo e uso da maquiagem, havia também uma disputa, às vezes velada, sobre o jeito que seria supostamente correto de usar maquiagem. Havia uma divisão entre o que seria uma maquiagem mais “natural” e outra mais “artificial”, ou “make de Instagram”, sendo que um grupo de interlocutoras, adeptas do primeiro tipo, criticava o segundo (Mesquita, 2020). O tipo artificial era acusado de procurar criar um rosto que não era verdadeiro e usar produtos de forma errônea, “carregando”, como diziam, a maquiagem. Essa crítica se dá pela percepção do rosto maquiado como uma máscara⁵, um arremedo, um simulacro do “rosto real”. Por sua vez, a acusação desse rosto “falso” se dava através de uma imagem daquele rosto. Para LeBreton (2019), a imagem do rosto, seja o fotografado, filmado ou no espelho também é compreendida como um simulacro do “rosto real”. Ao nos depararmos com a nossa imagem reproduzida ou refletida, existe uma relação de alteridade e, em certa medida, enxergamos um outro, abalando a nossa concepção de unicidade. Ou seja, o rosto maquiado e digitalizado em pixels da imagem compartilhada em ambientes digitais (“make de Instagram”) seria o oposto do “rosto real”.

As imagens de rostos compartilhadas nas redes sociais e em outras plataformas digitais, assim como aquelas produzidas pela mídia tradicional, são construídas não apenas pelos produtos cosméticos que vão no rosto, mas por equipamentos de iluminação, lentes fotográficas, programas de manipulação de imagens e, em escala amadora e móvel, por lentes de câmeras de celulares e os filtros. Nosso olhar é sempre tecnologicamente filtrado, seja pelos vidros das lentes, seja pela imagem digital. Mas existem os chamados “filtros” digitais, que são ferramentas presentes em aplicativos de fotografia e vídeo. Eles reproduzem os mesmos padrões de beleza da maquiagem off-line, especialmente a “limpeza” da pele, mas também pode intensificar tais padrões (ver Cintra, 2021). Ou seja, a imagem de nós mesmos que vemos em nossas vivências on-line, usando maquiagem ou não, é alterada artificialmente. No caso dos filtros, há alterações de formato

do rosto, dos olhos, da boca. Alguns aplicam maquiagens artificialmente. Outros colocam elementos de fantasia e humor, e o usuário pode “brincar” com sua figura.

No caso do meu campo, é interessante perceber que, dentre as acusações de “enganação” da maquiagem muito “pesada”, não existe uma reflexão sobre as próprias imagens que essas mulheres, que acusam as outras, produzem. A “enganação” vem não apenas no uso dos produtos cobrindo a pele, mas também nas manipulações digitais da imagem que, em muitos dos casos, as usuárias nem sabem que são feitas. Atualmente, ela é quase onipresente e imperceptível porque quase todas as câmeras de celulares – ferramenta mais utilizada para fotografia pelas interlocutoras – possuem algum tipo de programa que manipula elementos da imagem do rosto (Figura 04). Se o outro é “make de Instagram” porque sua imagem compartilhada é tida como artificial, a imagem da “make natural” também o é, pois também foi gerada pela tecnologia digital. Portanto, quando algumas interlocutoras reivindicam que suas aparências são mais “naturais” e que aquelas que fazem suas pinturas de forma declaradamente artificial – tanto pelos produtos como pelas manipulações digitais – são “golpes”, elas estão esquecendo que suas imagens compartilhadas também são construídas assim.

Figura 04: Meu rosto sem efeito “embelezador” da câmera do meu celular (à esquerda), sem esconder minha aparência cansada de doutoranda; e com o efeito acionado (à direita).⁶



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo propôs uma reflexão sobre consumo e internet a partir da perspectiva de consumidoras especialistas em maquiagem, tendo como objetivo deste artigo pensar sobre as interseções, conexões e entrelaçamentos entre os mundos on-line e off-line a partir deste fenômeno. Questões vindas do *on-off* no contexto pesquisado trazem pontos importantes

para se pensar em três pontos apresentados aqui. Em primeiro lugar, a relação entre o virtual e o presencial pode gerar discussões sobre novas formas de se fazer pesquisa no mundo contemporâneo e conectado, ainda mais em tempos pós-pandêmicos. O segundo ponto trouxe como o consumo de maquiagem – do conteúdo sobre e dos produtos em si – traz para o indivíduo uma experiência híbrida entre on-line e off-line. Por fim, é apresentada a reflexão – ainda que seja um caminho a ser aprofundado futuramente – sobre as diversas agências e filtros que impactam na percepção do rosto presencialmente e digitalmente. Esses aspectos do consumo de maquiagem realizado por um grupo de mulheres brasileiras podem contribuir para se pensar sobre a complexidade da vida contemporânea sob o impacto das novas tecnologias on-line, suas ferramentas e aparelhos e seus espaços digitais.

REFERÊNCIAS

APPADURAI, Arjun. Introdução: mercadorias e a política de valor. *In: APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF, 2008. p. 15-87.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DA INDÚSTRIA DE HIGIENE PESSOAL, PERFUMARIA E COSMÉTICOS - ABIHPEC. **Panorama do setor**. Abihpec, 2023. Disponível em: <https://abihpec.org.br/publicacao/panorama-do-setor/>. Acesso em: ago. 2023.

BARBOSA, Lívica; CAMPBELL, Colin. O estudo do consumo nas ciências sociais contemporâneas. *In: BARBOSA, Lívica; CAMPBELL, Colin (Org.). Cultura, consumo e identidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 21-44.

BOYD, Danah, ELLINSON, Nicole. Social Network Sites: Definition, History and Scholarship. **Journal of Computer-Mediated Communication**. v.13, n.1, p. 210-230, out. 2007.

CAMPBELL, Colin. O consumidor artesão: cultura, artesanaria e consumo em uma sociedade pós-moderna. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 17, p. 45-67, 2004.

CASTELLS, Manuel. **A Galáxia Internet: reflexões sobre internet, negócios e sociedade**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

CASTRO, Juliana de Araújo Luz. **Profissão Youtuber: carreira, empreendedorismo e influência digital**. 2018. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CINTRA, Camila. **O Instagram está padronizando os rostos?** São Paulo: Estação das Letras e das Cores, 2021.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. **O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2013.

- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GELL, Alfred. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. **Revista Concinnitas**, Rio de Janeiro, ano 6, v. 1, n. 8, p. 40-63, jul. 2005.
- GOMES, Laura Graziela. *Fansites* ou ‘Consumo de Experiência’ na mídia contemporânea. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 313-344, jul./dez. 2007.
- GOMES, Laura Graziela; LEITÃO, Débora. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. **Antropolítica**, Niterói, n. 42, p. 41-65, 1. sem. 2017.
- HANNERZ, Ulf. Being there... and there... and there!: Reflections on multi-site ethnography. **Ethnography**, v. 4, p. 201-216, 2003.
- HENNION, Antoine. Pragmatics of taste. *In*: JACOBS, Mark; HANRAHAN, Nancy Weiss (Org.). **Blackwell Companion of the Sociology of Culture**. Oxford: Blackwell, 2005, p. 131-144.
- HENNION, Antoine. Music lovers: taste as performance. **Theory, culture and society**, London, vol. 18, n. 5, p. 1-22, 2005(b).
- HINE, Christine. **Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday**. London: Bloomsbury Academic, 2015.
- INGOLD, Tim. **Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
- JENKINS, Henry. **Cultura da Convergência**. São Paulo: Editora Aleph, 2015.
- JENKINS, Henry. **Cultura da Conexão**. São Paulo: Editora Aleph, 2015b.
- LAAI, Tatiane. **A identidade de fãs de quadrinhos: entre a “vida civil” e a “vida nerd”**. 2016. 257 f. Tese (Doutorado) – Curso de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA/EDUSC, 2012.
- LE BRETON, David. **Rostos: ensaio de antropologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- LEVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. Introdução: Circuito de Jovens. *In*: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de (Org.) **Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade**. São Paulo: Terceiro Nome, 2007.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MESQUITA, Márcia. **Uma imagem vale mais que mil objetos: uma**

etnografia do colecionismo de imagens entre usuários brasileiros do Pinterest. 2015. 130 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/M%C3%81RCIA-DE-MESQUITA-CARVALHO.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2023.

MESQUITA, Márcia. **Um reboco é um reboco**: maquiagem como performance de gênero. 2020. 240 f. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/25354?locale-attribute=es>. Acesso em: 30 ago. 2023.

MILLER, Daniel. **Material Culture and Mass Consumption**. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

MILLER, Daniel (Ed.). **Materiality**. Durham: Duke University Press, 2005.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas**: estudos antropológicos sobre a Cultura Material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, Daniel; KÜCHLER, Susanne (Ed.). **Clothing as Material Culture**. Oxford: Berg, 2005.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. **The Internet**: an ethnographic approach. Oxford: Berg, 2001.

RAMOS, Jair de Souza. Dilemas da masculinidade em comunidades de leitores da revista *Men's Health*. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, n. 7, p. 9-43, abr. 2011.

RAMOS, Jair de Souza. Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. **Vivências: Revista de Antropologia**, Natal, n. 45, p. 57-76, 2015.

RAMOS, Jair de Souza; FREITAS, Eliane Tânia. Etnografia digital. **Antropolítica**, Niterói, n. 42, p. 8-15, 1 sem. 2017.

ROVAROTO, Isabela. Bruna Tavares inaugura sua 1ª loja física em São Paulo e mira R\$ 200 milhões de faturamento. Exame. 13 jun. 2023. Disponível em: <https://exame.com/negocios/bruna-tavares-inaugura-sua-1a-loja-fisica-em-sao-paulo-e-mira-r-200-milhoes-de-faturamento/>. Acesso em: ago. 2023.

Submetido em: 30/08/2023

Aprovado em: 17/11/2023

Márcia Mesquita

marcia_mesq@yahoo.com.br

Doutora em Antropologia pela UFF

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7910-9791>

NOTAS

- ¹ Uma opção para encontrar tais consumidoras seria através de páginas de influenciadoras de maquiagem no Youtube ou no Instagram, as plataformas que, no período de realização do campo, eram mais utilizadas por elas. Mas, se escolhesse tentar entrar em contato com essas pessoas através de seus comentários, teria que buscar seus *perfis* em outras redes e aguardar que estas pessoas olhassem esses canais de comunicação com frequência, para garantir que minha mensagem chegasse até elas. Não era minha intenção pesquisar as influenciadoras, mas -as práticas das consumidoras.
- ² As lojas escolhidas eram apontadas por participantes cariocas dos grupos como lugares onde poderíamos encontrar os últimos lançamentos dos produtos mais desejados. Neste tipo de consumidora pesquisada, o valor dos produtos está mais no efeito que ele promete realizar ou de fato realiza do que no valor ostentatório de marcas. Por isso, produtos populares e baratos, como da marca Ruby Rose, podem ficar tão ou mais famosos que produtos de marcas de maquiagem profissionais, como a Mac.
- ³ As consumidoras pesquisadas relatavam que passaram a ser chamadas por familiares e amigas para maquiá-los em ocasiões sociais que exigem o uso de maquiagem, como casamentos. E algumas acabavam fazendo cursos profissionalizantes de maquiagem, transformando o *hobby* em fonte de renda (Mesquita, 2020).
- ⁴ Os nomes todos foram trocados para preservar as identidades reais das interlocutoras.
- ⁵ Máscara aqui não é usada no mesmo sentido do conceito de Goffman.
- ⁶ Para evitar expor as imagens das interlocutoras na tese e em eventuais publicações, fiz testes de produtos, técnicas e filtros em mim mesma.

O HIJAB É “MAIS QUE UM PANO NA CABEÇA” – APORTES ANTROPOLÓGICOS SOBRE A AGÊNCIA DE MULHERES MUÇULMANAS NOS USOS DO VÉU ISLÂMICO NO NORDESTE DO BRASIL

THE HIJAB IS “MORE THAN A CLOTH ON THE HEAD” – ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTIONS ON THE AGENCY OF MUSLIM WOMEN IN THE USE OF THE ISLAMIC VEIL IN THE NORTHEAST OF BRAZIL

Maria Patrícia Lopes Goldfarb¹

Vanessa Karla Mota de Souza Lima¹

¹Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, Brasil

RESUMO

A discussão sobre o uso do véu islâmico é uma temática recorrente na antropologia do Islã. Nos últimos anos, com o crescimento da religião no Brasil, cresceu também o número de mulheres que usam o véu em público e, dentre elas, algumas que ganharam visibilidade na mídia, nas redes sociais e na academia por seus discursos sobre a importância desta prática religiosa, projetando visibilidade sobre o assunto, sempre em diálogo com suas experiências religiosas diárias (resistências, conflitos e islamofobia) ou com eventos mais globais, como os ocorridos recentemente no Irã e na França. Desta realidade, resultaram diferentes análises empreendidas por pesquisadoras antropólogas brasileiras (Barbosa-Ferreira, 2013b; Castro, 2015; Marques, 2011, dentre outras) em diferentes contextos. Estas análises acabaram por destacar a importância da agência feminina sobre os usos do véu em reflexão com as ideias dos movimentos islâmicos pietista, revivalista e feminista, para a compreensão da experiência religiosa. Sendo assim, este artigo propõe-se a refletir sobre a agência de mulheres muçulmanas nordestinas e estes movimentos femininos islâmicos (Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barbosa-Ferreira, 2021; Silva, 2008; Barlas, 2012). Para isto, utilizamos a metodologia de análise bibliográfica e dos discursos de interlocutoras, captados através de entrevistas presenciais com mulheres muçulmanas em João Pessoa (PB) e Caruaru (PE). Concluiu-se, portanto, que as formas de experiência religiosa, no que diz respeito ao uso/não uso, ou desuso, do véu islâmico, têm características distintas tanto de compreensão quanto na ação religiosa entre mulheres muçulmanas no Nordeste do Brasil.

Palavras-chave: Islã; Véu; Agência; Mulheres Muçulmanas; Nordeste.



ABSTRACT

Discussions about the use of the Islamic veil are a recurring theme in the Anthropology of Islam. In recent years, with the growth of religion in Brazil, the number of women who wear the veil in public has also grown and, among them, some who have gained visibility in the media, social networks and academia for their speeches on the importance of this religious practice, projecting visibility on the subject, always in dialogue with their daily religious experiences (resistance, conflicts and Islamophobia) or with more global events such as those that have recently occurred in Iran and France. This reality resulted in different analyses undertaken by Brazilian anthropologist researchers (Barbosa-Ferreira, 2013; Castro, 2015; Marques, 2011, among others) in different contexts. These analyses ended up highlighting the importance of feminine agency over the use of the veil in reflection with the ideas of the Pietist, Revivalist and Islamic feminist movements for the understanding of religious experience. Therefore, through this article, we propose to reflect on the agency of Northeastern Muslim women and these Islamic women's movements (Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barbosa, 2021; Silva, 2008; Barlas, 2012). For this, we used the methodology of bibliographic analysis and the discourses of interlocutors, captured through face-to-face interviews with Muslim women in João Pessoa (PB) and Caruaru (PE). It was concluded, therefore, that the forms of religious experience with regard to the use/non-use or disuse of the Islamic veil have distinct characteristics both in terms of understanding and religious action among Muslim women in the Northeast of Brazil.

Keywords: Islam; Veil; Agency; Muslim Women; Northeast.

INTRODUÇÃO

Por meio de pesquisas etnográficas, constatamos que os processos de reversão, categoria nativa usada pelos brasileiros convertidos ao Islã, apresentam um expressivo crescimento desde o final da década de 1990 e início dos anos 2000, resultado de fatores sociais, históricos e culturais, como fluxo religioso contínuo de brasileiros (em sua maioria, mulheres) do catolicismo para outras religiões, desde o início da década de 1970 (Almeida; Monteiro, 2001).

Este crescimento no país é mediado, a partir dos anos 2000, pelos atentados terroristas de 11 de setembro de 2001, com uma popularização do estilo de vida islâmico marroquino, por meio da novela *O Clone*, com o surgimento de um Islã *made in Brazil*¹, e pela crescente popularização da internet nos segmentos religiosos do país.

Os convertidos brasileiros ao Islã tornaram-se objeto de estudos cada vez mais crescentes, empreendidos especialmente por antropólogas brasileiras². No entanto, apesar do aumento no número de pesquisas antropológicas sobre o Islã, nas últimas duas décadas no Brasil, a pesquisa antropológica entre muçulmanos nordestinos é recente e com pouca produção etnográfica. Temos desenvolvido pesquisas etnográficas desde 2009 entre os muçulmanos nordestinos, especificamente nas regiões da

Zona da Mata da Paraíba e do Agreste de Pernambuco (Lima, 2014, 2016; Goldfarb; Lima, 2021).

Neste artigo, buscamos refletir sobre a agência do véu islâmico a partir dos argumentos teóricos e análises sobre representações das mulheres muçulmanas (Silva, 2008; Mahmood, 2019; Abu-Lughod, 2012; Barlas, 2012; Barbosa-Ferreira, 2021), em confluência com a narrativa de mulheres muçulmanas nordestinas sobre suas experiências nos usos do véu islâmico, popularmente denominado de *hijab*³, termo que optamos por usar neste artigo ao nos referirmos ao véu islâmico usado pelas muçulmanas nordestinas na comunidade pesquisada, apropriando-nos do vocábulo utilizado pelas próprias interlocutoras ao mencionarem os seus véus.

As narrativas etnográficas apresentadas na parte final deste artigo são resultantes de entrevistas gravadas com mulheres muçulmanas nordestinas, no Centro Islâmico de João Pessoa, Paraíba, e no Centro Cultural Islâmico em Caruaru, Pernambuco. Assim, nos propomos a pensar a agência dessas mulheres, tendo em vista que o véu islâmico – como elas mesmas descrevem – é uma prática religiosa de afirmação de sua identidade de gênero e religiosa.

VEREDAS DO ISLÃ: NOTAS SOBRE A TRAJETÓRIA HISTÓRICA E DE REVERSÃO DOS MUÇULMANOS NO NORDESTE

Para Pinto (2005), a adesão de brasileiros ao Islã relaciona-se à busca de sentidos no mundo contemporâneo, uma experiência religiosa que reúne ritual, doutrina e os mecanismos de conexão com versões objetificadas e globalizadas do Islã, pois há variações no modo de ser muçulmano no Brasil. Esta identidade e religiosidade conectam seus adeptos a codificações transnacionais do Islã e às configurações locais do campo religioso em que se inserem.

A região Nordeste é marcada por diversificadas tradições culturais e religiosas. A presença de muçulmanos na região é observada na histórica tradição de tráfico escravagista malê (ou *imale*), pretos muçulmanos das etnias haussa, tapa nagô, jeje (iorubás)⁴, de migração portuguesa e da região de Al-Andaluz dos chamados mouros, com fortes aparatos culturais advindos das culturas islâmicas⁵ (Soler, 1995). Também registra-se a migração de famílias sírias e libanesas para alguns estados (como Bahia, Piauí, Pernambuco e Paraíba) e a presença, já no século XIX, de comunidades locais de muçulmanos formadas por escravos e pretos livres, nas cidades de Salvador e Recife.

A CONVERSÃO DE NORDESTINOS AO ISLÃ

O Nordeste começou a registrar o crescimento das comunidades muçulmanas a partir dos anos 2000, seguindo o fluxo religioso das demais regiões do país, com a maioria dos muçulmanos na região sendo de brasileiros revertidos. Atualmente, há muçulmanos em todos os estados do Nordeste, embora as comunidades com maior representatividade estejam na Bahia, Sergipe e Pernambuco.

Estas instituições na região estão filiadas a organizações como WAMY⁶ e FAMBRÁS⁷. Algumas são independentes, preconizando que os muçulmanos brasileiros devem ser responsáveis por liderar as instituições islâmicas no Brasil⁸.

É preciso mencionar que o crescimento do Islã no Nordeste é permeado por solidariedades e conflitos, que envolvem disputas religiosas em múltiplas esferas. Entre as mulheres, os usos do véu e as vestimentas, o casamento de brasileiras com homens muçulmanos estrangeiros, os debates de representatividade nas redes sociais e a produção de conhecimento por e sobre mulheres muçulmanas são alguns pontos nevrálgicos das relações religiosas.

Já do ponto de vista das relações masculinas, há também as disputas ocasionadas pelas diferenças de interpretação teológica entre as escolas de jurisprudência islâmica, advindas dos fluxos de muçulmanos estrangeiros e nacionais em comunidades muçulmanas nordestinas mais recentes, além, como referimos acima, das diferentes lideranças institucionais, apoiadoras das comunidades religiosas islâmicas na região.

Na Paraíba, a partir de 2009, houve um expressivo crescimento e fortalecimento da comunidade muçulmana, reunindo brasileiros e estrangeiros (turcos, libaneses, marroquinos, sudaneses e representantes de outros países da África). O Centro Islâmico foi fundado oficialmente em 2011, sob a liderança de Ibrahim, um ex-pastor evangélico que se converteu ao Islã e que se tornou o principal personagem da trajetória histórica da religião na Paraíba, com visibilidade mundial (Lima, 2014). O centro islâmico tem cerca de 45 pessoas como frequentadores, em sua maioria mulheres – jovens divorciadas ou solteiras com filhos.

O ISLÃ FEMININO NO BRASIL

Como destaca Ribeiro (2012, p. 123), as mulheres tendem a ser a maioria dos convertidos: “a maioria tem faixa etária entre os 20 e 40 anos”. Elas são sete de cada dez conversões, geralmente divorciadas ou com filhos fora de uma união estável.

Dentre as justificativas para abraçar o Islã como religião, encontramos a busca por valores morais e regras, além de explicações convincentes para os grandes questionamentos da humanidade e de uma religião vivida plenamente em todos os aspectos humanos. É frequente entre as mulheres a afirmação de encontrarem no Islã o respeito e valorização

que não encontravam na sociedade brasileira (Ribeiro, 2012, p. 127).

A crença induz uma nova forma de individualidade feminina e a ressignificação do *self*. Consequentemente, o sentido da vida, a ética, as relações e a performance na vida comunitária adquirem outros sentidos, pois nomes, vestes, família, casamento, alimentação, tempos ordinários e extraordinários, espaços públicos e sagrados passam a ser experienciados pelas mulheres a partir do discurso/valores islâmicos, em torno de referenciais partilhados (Dumovich, 2016; Lima, 2016; Silva, 2008).

No Nordeste, algumas convertidas tendem a adotar o uso do véu islâmico⁹ – dentro das mesquitas, nas redes sociais ou na vida pública – como sinal diacrítico e testemunho da fé. Conforme analisou Marques (2000):

[...] quando os novos muçulmanos adotam uma nova ‘conduta de vida’ e uma nova ‘identidade religiosa’, acabam por dar uma reinterpretação à própria vida. Esta reinterpretação pode ser observada através de mudanças de comportamento, de vestimentas e de convívio social (Marques, 2000, p. 106).

É o esforço por implementar ou tornar comum, numa sociedade onde são minoria, o uso do véu, que é mais que um adereço de embelezamento, sendo sinal distintivo ou marca de pertencimento a um credo e um estilo de vida, que envolve religiosidade, mas também adesão a valores sociais e demandas políticas:

O *hijab* é mais um conceito do que uma peça do vestuário. A forma que uma muçulmana pode implementar (ou misturar) as normas de ocultar seus cabelos, os braços e as pernas podem expressar uma cultura dada (o *chadri* afegão, a *burqa* paquistanesa) ou uma reapropriação pessoal da modernidade (casaco, lenço e calças usadas pelas mulheres muçulmanas turcas ou pela segunda geração de estudantes das universidades na Europa, sem deixar de citar o ‘*chadri*’, usado pelas elegantes mulheres da classe alta em Teerã) (Marques, 2010b, p. 138).

Mahmood (2019, p. 166) destaca que, no discurso ocidental, o uso do véu evoca narrativas e ações políticas de violência, opressão e subalternidade da mulher muçulmana, pois: “o véu, mais do que qualquer outra prática islâmica, tornou-se no símbolo e evidência da violência que o Islão infligiu às mulheres”. O véu, portanto, se torna, ele mesmo, um território a ser conquistado, e o corpo da mulher muçulmana precisa ser desvelado, como símbolo da libertação do obscurantismo, da ignorância e da violência masculina dos homens, muçulmanos ou não. O desvelamento da cabeça da mulher islâmica representa o *raising the flag*¹⁰ da colonialidade moderna, e o véu islâmico torna-se uma bandeira política que envolve debates e formas distintivas de reivindicações.

NOTAS SOBRE AGÊNCIA FEMININA EM TORNO DO VÉU

As visões ocidentais que pensam o véu como instrumento político e símbolo de opressão feminina são também construídas em torno de argumentos de segmentos feministas, que veem esse uso como forma de subalternidade, apoiados na teoria antropológica generificada de desvelamento da mulher muçulmana¹¹, que ecoa das políticas internacionais de alguns países como a Turquia, engajados em dissociar a sua imagem do terrorismo ou adentrar na modernidade (Silva, 2008). Portanto, o uso do véu islâmico passou a ser um argumento político ao longo dos séculos XX e XXI, em torno de discursos generificantes, racializados e globalistas, que propõem personificar, nas tessituras de suas tramas, toda complexidade da política internacional entre países dos extremos globais.

Algumas autoras tecem críticas ao pensamento reducionista de que o uso do véu é sinônimo de opressão feminina. Deste modo, afirmam que o véu não deve ser usado como padrão para medir a falta de agência das mulheres muçulmanas. Mahmood (2019) aponta a relação problemática entre feminismo e Islã, que, embora tenha posto em debate as questões de diferença sexual, racial, de classe e nacionalidade, manteve a questão da religião relativamente inexplorada, trazendo-a à tona apenas para ratificar o discurso religioso como formas de opressão.

Após o 11 de setembro de 2001, os discursos feministas ocidentais, desconsiderando a complexidade das análises sobre as mulheres afegãs sob o regime Talibã e a reflexão histórica necessária, usam o atentado como pano de fundo para amenizar os efeitos da invasão americana no Afeganistão, com a promessa de que as mulheres muçulmanas afegãs seriam salvas, conforme destaca Mahmood (2019):

Foi o corpo coberto com a burca da mulher afegã – e não a destruição provocada por vinte anos de guerra subsidiada pelos Estados Unidos da América numa das maiores operações encobertas na história daquele país – que serviu como referente primário na vasta mobilização da Feminist Majority contra o regime Taliban (e, posteriormente, a guerra da administração Bush) (Mahmood, 2019, p. 168).

Abu-Lughod (2012) também tece uma crítica a este enquadramento cultural do discurso ocidental sobre o uso do véu, especificamente da burca usada pelas mulheres no Afeganistão¹², em detrimento da história e modelos políticos, como justificativa da intervenção e ocupação militar americana apoiada pelo discurso feminista e antropológico da libertação feminina da opressão masculina muçulmana, ao que questiona: “as mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?”

Mahmood (2019, p. 158) destaca que o feminismo islâmico se distancia dos projetos liberais e das políticas libertatórias e afirma que pensar o feminismo nesses contextos requer tensionamento sobre operações de

poder. Já Abu-Lughod (2012) propõe que histórias e interações pessoais sejam consideradas, de modo que haja aceitação das diferenças¹³ e superação do discurso salvacionista, como mecanismos para sobrepujar formas de dominação e desigualdades, as quais não estão tecidas no véu das mulheres, mas em estruturas patriarcais de dominação e na ordem econômica capitalista que produz inacessos a direitos, violências e desigualdades estruturais, às quais as mulheres estão vulneráveis em todas as partes do mundo.

Neste sentido, de acordo com Barlas, a crença religiosa não deve ser diretamente associada às estruturas de desigualdade sociais, às quais os crentes estão susceptíveis, e muitas vezes não dispostos a renunciar sua fé em nome de padrões universais, tendo em vista o próprio sistema islâmico de valores que subsiste na consciência dos fiéis. Ou seja, é preciso contextualizar o discurso político islâmico, sem que seja necessário secularizá-lo ou reconstruí-lo em um projeto de submissão à potência ocidental.

Se as ‘mulheres têm se tornado potentes símbolos de identidades e visões da sociedade e da nação no mundo pós-colonial’ (ABU-LUGHOD, 1996: 3), inclusive como símbolos de disputas entre projetos de modernidade tanto secular quanto religiosa, a análise aqui proposta pode nos fornecer uma visão mais nuançada a respeito de vidas e motivações de muçulmanas para além da dicotomia “opressão” / “resistência” religiosa. Desse modo, os diferentes e, por vezes, contraditórios, projetos e desejos que orientam as jornadas de mulheres (...) indicam como o islã adquire importância em suas vidas cotidianas e nas formas de imaginarem-se como muçulmanas entre o local e o global (Chagas, 2016, p. 124).

O véu, assim, deve ser entendido como parte do que Mahmood (2019, p. 166) denomina de políticas do corpo, organizadas “em torno de uma conduta ética autoproduzida”. E o que isto significa? Que as mulheres muçulmanas, em diferentes partes do mundo, têm suas próprias formas de agência sem, contudo, estarem dissociadas de suas práticas religiosas. Por isso, é preciso considerar o contexto histórico e motivações individuais das mulheres, bipedismo onde se equilibra a agência feminina islâmica, considerando que, dentro do movimento feminista islâmico, as mulheres muçulmanas estão lutando por seus direitos de igualdade e dignidade humana, bem como pelo direito à diferença no controle de seus corpos.

Neste sentido, algumas antropólogas brasileiras nos mostram experiências femininas islâmicas, através de discurso e prática política de mulheres em espaços sociais específicos. A antropóloga Chagas (2016) cita o caso do movimento das *hanissas*: mulheres muçulmanas e professoras de religião pertencentes a uma rede sufi, que ensinam religião nas *halaqas* (círculos religiosos) femininos na Fundação Shaykh Ahmed Kuftaru, espaço reconhecido para educação religiosa de mulheres em Damasco,

na Síria. Estas professoras ocupam posição de lideranças religiosas tanto nas mesquitas quanto nas madrassas (escolas), lugares até então de circulação majoritariamente masculina. Nestes espaços de interlocução e aprendizagem, reúnem-se muçulmanas (nascidas e convertidas) de todas as partes do mundo, num esforço pessoal e coletivo pela busca do conhecimento religioso necessário para o fortalecimento da relação entre religião e desempenho feminino no Islã (Chagas, 2016, p. 119).

O movimento das *hanissas* sírias é mais um tipo de circulação feminina dentro das culturas islâmicas que não se adequam ao binômio opressão/resistência do feminismo ocidental. Embora, neste caso, mulheres exerçam um papel de liderança, as tradições e o rigor teológico permanecem tidos como virtude e prática da verdadeira fé islâmica.

A antropóloga Barbosa-Ferreira (2021) narra eventos de sua primeira peregrinação à Meca, em obediência a um dos cinco pilares do Islã, a *Hajj*, e fala sobre a sua experiência etnográfica no corpo a partir de uma perspectiva feminina, de uma experiência como mulher realizando o ritual, que a fez ter um encontro com o seu *self/nafs*, adquirindo um novo sentido para a vida. Barbosa incorpora em sua história pessoal os atributos de nossa análise, pois é antropóloga, nordestina, revertida ao Islã e divorciada, em percurso no fazer-se muçulmana a partir de seu lugar de fala: a academia. Neste interlúdio entre fé e etnografia, num corpo participante, revela que a experiência do ritual para as mulheres é distinta da vivenciada pelos homens: as roupas¹⁴, a resistência física, os embates entre prescrição e prática¹⁵, os sentimentos de frustração, solidão, cansaço, sensação de morte – e as dores femininas sentidas no corpo e na alma – marcaram sua *jihad*¹⁶.

Barlas (2021) fala desse movimento crítico dentro do Islã, que precisa ser considerado quando pensamos sobre a agência das mulheres muçulmanas. É necessário destacar que não se trata de um movimento sobre desvelar-se do véu, mas uma crítica às estruturas patriarcalistas da religião, algo que também é ressaltado no discurso das mulheres nordestinas.

De acordo com Shirina Ebadi, os “[...] problemas não procedem do Islão, mas de uma mentalidade machista e patriarcal daqueles que redigem a lei” (Silva, 2008, p. 149). Sendo assim, o feminismo islâmico tece críticas ao determinismo, essencialismo e Orientalismo, sob os quais, geralmente, estão fundamentados os discursos ocidentais sobre as mulheres muçulmanas, ressaltando a luta pela desconstrução do entendimento da mulher muçulmana como mera vítima da opressão de sua religião.

CONVERSÃO FEMININA E AGÊNCIA DO VÉU ISLÂMICO ENTRE MUÇULMANAS NORDESTINAS

Estas reflexões nos levaram a pensar nas mulheres muçulmanas convertidas que vivem na região Nordeste e com as quais temos dialogado

desde 2009. Dentre as entrevistadas, estavam cinco mulheres brasileiras, uma marroquina e outra boliviana. São mulheres de distintas idades, profissões (estudantes, donas de casa, profissionais da área de saúde, funcionárias públicas), classes sociais e estado civil (casadas com muçulmanos estrangeiros, solteiras, divorciadas). São todas revertidas à religião e moradoras das cidades de João Pessoa (Paraíba) e Canhotinho (Pernambuco).

As entrevistas presenciais foram escolhidas como instrumento metodológico para auxiliar na reflexão sobre algumas formas de apropriação do corpo da mulher muçulmana, de modo a compreender, a partir de suas falas, os discursos e as práticas sobre ser muçulmana nordestina e os usos (ou não usos) do véu islâmico. Em suas narrativas, percebemos suas próprias interpretações das prescrições religiosas e das vivências em comum, a partir da ação de cobrirem-se (ou não) com o véu.

É importante destacarmos que o discurso feminista islâmico está atrelado à decisão das mulheres sobre os usos que se faz do véu. Por vezes, esse véu é invocado como obediência e resistência ao preconceito, mas também é concebido como algo simbólico e como uma intenção. Nas falas, as colaboradoras da pesquisa expuseram a dificuldade da prática religiosa, diante do preconceito e da resistência dos outros, inclusive seus próprios familiares.

No trabalho etnográfico, pudemos perceber as dificuldades das mulheres muçulmanas no Nordeste em situações atreladas ao uso do véu, como, por exemplo, conseguirem trabalho em algumas empresas, circularem pela cidade sem serem estereotipadas como esposas de Bin Laden, mulheres-bombas ou ouvirem expressões idiomáticas árabes em tom jocoso como *Inch'Allah*, muito ouro, numa referência à novela O Clone.

Assim, as entrevistas nos possibilitaram inquirir sobre a experiência de ser muçulmana nestes lugares e tempos etnográficos, cujas narrativas revelam sua experiência de conversão e adesão ao uso do véu islâmico:

Eu sou brasileira e tem uns quatro anos de revertida ao Islã. Então... eu aceitei o Islã depois que minha irmã aceitou o Islã. Minha irmã aceitando o Islã, ela passou o Islã para meu pai e minha mãe, eles aceitaram o Islã. E eu, três anos depois, decidi por estudar bastante e também aceitei o Islã, por minha própria vontade, sem nenhuma imposição. E, com relação ao véu, digamos que eu aceitei o Islã em dezembro, quando foi em fevereiro, eu tive um dia que eu decidi colocar e saí de casa com ele. E eu pensei: Não, já que eu coloquei e tive coragem de sair um dia, eu vou usar sempre! Então, isso seguindo o exemplo da minha mãe, que ela usa o véu aqui. Então, foi isso. Desde o início, quando eu coloquei o véu pela primeira vez, eu notei que todo mundo me olhava. E isso me incomodava um pouco no início. Mas eu disse: Não! Não estou fazendo nada de errado. Estou fazendo algo em obediência a Deus. Então, eu vou continuar usando e vou tentar fazer de conta que as

peessoas não tão me olhando. Então, hoje, eu me acostumei às pessoas me olharem. Assim, pra mim, parece que não tem ninguém me olhando. Mas tá todo mundo me olhando, eu sei. Só que... faço de conta que ninguém está me olhando. Pra poder ir levando a vida, eu não estou fazendo nada de errado. Então... Eu até gosto. E, aí, eu até gosto que as pessoas olhem mesmo, porque acaba que as pessoas vão tendo uma curiosidade com relação ao Islã, então... (**Layla**, revertida, nordestina, casada com muçulmano egípcio¹⁷).

Como vemos na fala acima, o uso do véu está ligado à fé e aceitação do Islã por uma mulher que se converteu à religião, sendo o véu um elemento distintivo fulcral na delimitação da fronteira entre as pertencentes/não pertencentes, bem como um sinal de obediência a Deus, o que liga fé e práticas corporais constantemente.

O significado que eu dou ao *hijab* é... como uma... é uma questão simbólica. Mas que é assim, tipo como a bandeira do Islã. Porque é uma coisa que é muito explícita, que se dá para que todo mundo veja. É... que eu... é... sou muçulmana, mas, no meu cotidiano, eu não uso o *hijab*. Uso o *hijab* só quando eu venho para a mesquita. Porque é um espaço que merece todo o respeito. Então, aí, eu uso o *hijab*. Mas... além de não usar, é... o significado que eu dou para o *hijab* é um significado simbólico. Um significado que... como a bandeira do Islã... Porque, como é uma coisa tão explícita que você usa..., é sempre assim pra que todas as pessoas olhem e perguntem. Sim, uma coisa muito explícita. É... mais assim uma simbologia. Eu sei que o *hijab* é como uma proteção para a mulher, que é... é... sim, uma proteção para a mulher. Mas... eu acho que também a proteção da mulher, o cuidado que a mulher deve ter para com os demais é... também... não sei, é para outras coisas: pensamentos, emoções, comportamentos, maneiras de agir. Que, às vezes, inclusive, são muito mais importantes que levar o *hijab*. Ou pelo menos eu acho isto. É isso, é uma questão mais simbólica, mas... eu tenho totalmente respeito... só que eu... já foi uma coisa que eu já me questionei, assim... sobre levar ou não. Mas eu acho que, agora, hum... eu tenho que trabalhar ou aprender outro tipo de coisas que eu acho mais importantes... que agora usar o *hijab*... agora não... não sei... não sei... Não estou usando (**Hana**, boliviana, revertida ao Islã em Granada, na Espanha, e estudante de intercâmbio universitário no Brasil).

Hana aponta o véu como elemento simbólico e representativo do Islã, tal qual uma bandeira que outorga a sua existência e pertencimento a um credo e uma cultura. Trata-se de uma simbologia, cuja eficácia vem de sua capacidade de externalizar adesão à religião e seus preceitos, sendo por excelência um atributo feminino. Ela evidencia que é escolha, que não o usa no cotidiano, mas apenas quando frequenta a mesquita. Ainda

destaca que o véu é proteção, cuidado com os demais, que engloba uma postura holística da vida. A decisão de usar, ou não, o véu é também uma forma de agenciamento do sujeito sobre o aparato religioso, de acordo com a sua interpretação dos preceitos corânicos.

Bom, sobre a questão do *hijab*, eu sabia já que, uma vez que você é muçulmana, você teria que usar. Mas acredito que é o seguinte: você tem certo contexto onde você está inserida, você não tá num país muçulmano, certo? Não são todos os lugares que vão te ver com bons olhos. E... assim... eu acredito que a gente não deve chamar a atenção! A gente não tem que sair com uma placa gritando: 'Eu sou muçulmana', tá entendendo? O *hijab*, ele... faz isso com você. As pessoas sabem. Assim... eu não uso no meu trabalho, tá? Porém, as pessoas que trabalham comigo, sabem. Eu não uso na minha universidade, porque ela está de greve [...]. Mas, assim, no trajeto de casa ao trabalho eu uso, por exemplo. Ah... Eu fui no shopping e eu usei, tranquilamente. As pessoas olharam assim, mas nunca sofri nada. Ninguém nunca falou nada para mim. Até agora... nada do tipo. O problema foi em casa. Quando eu comprei, que chegou, que eu coloquei a primeira vez para vir aqui pro centro foi uma confusão muito grande. Assim... Mas, agora, eles nem ligam mais, né? Assim, como eu falei, com o tempo. Você pede a Deus e Deus opera. Vai te dando paciência, que é o que falta. Vai te dando paciência. Então, eu tenho muita vontade de usar todo o tempo. Mas, infelizmente, eu não posso, tá entendendo? Mas, eu acho que... assim, a mulher muçulmana ela deve, sim, usar. Não é só uma questão de identidade, de afirmar, tá entendendo? É uma questão de cumprir, com muito... assim... com muito amor o que Deus deixou para você. Porque é a palavra de Deus. Não foi uma pessoa que chegou e disse: 'Você tem que usar o *hijab*', 'A mulher tem que usar o *hijab*', tá entendendo? É algo que está no Alcorão. E a gente crer que o Alcorão é a palavra de Deus. Então, Deus quer o melhor pra nós? Então, o *hijab* é o melhor pra nós. Não tem nada dessa coisa de instrumento de opressão, que a mulher é oprimida, que a mulher não pode mostrar as cabeças. Não tem nada disso não, viu, minha gente? Só pra constar. Eu acho lindo, eu gosto (risos), se eu pudesse, eu usava o tempo todo. Mas, infelizmente, não pode ser, né? Para mim, o *hijab* ele é a prova do seu amor a Deus. Porque é... o que você está seguindo o que Ele te orientou. Então, primeiro de tudo é isso. E, segundo, é identidade, realmente. É... eu acho engraçado, quando a gente bota o pessoal acha que a gente é de fora, né? É até interessante isso. Mas é questão de identidade... religiosa. Mas uma identidade pessoal, de como você se sente. Tá entendendo? Não uso o tempo todo, mas nem por isso eu me deixo de sentir muçulmana porque estou sem *hijab*. Então, não é o *hijab* em si que te faz ou deixa de fazer como muçulmana. É a tua... como a

colega falou, é a tua intenção de usar e o que representa para você. Pra mim, representa obediência. Primeiro de tudo, obediência ao que Deus falou e identidade de você como muçulmana (**Mira**, brasileira, nordestina, revertida).

Bom, depois da minha reversão demorou, ainda seis meses para eu poder usar o véu. Porque, como eu ia com roupas tipo de saia pra faculdade, de blusa sem manga e tal, eu não podia trocar assim do dia pra noite. Então, eu esperei terminar o período. Quando foi no período seguinte, eu já fui de *hijab*, já fui de *abaya*. Enfim, foi muito difícil. Porque eu sofri muito preconceito, lá na faculdade. No começo, eu achava engraçado. Mas, depois, aquilo começou a me aborrecer. Tinha uma menina que sempre que ela me via, ela fazia: “O sangue de Jesus tem poder!”. E, nas primeiras vezes, eu achei engraçado aquilo. Mas, depois, aquilo começou a me irritar. Então, eu, um dia, ela ia saindo do banheiro, eu ia entrando, e ela fez isso. Então, eu parei ela: – ‘Qual o curso que você faz?’. Ela: – ‘Direito’. – ‘Você sabia que intolerância religiosa é crime e que, inclusive, eu posso prender você?’. Então, ela ficou nervosa ali naquela hora, enfim... Ali, amenizou um pouco, a minha situação na faculdade. Mas meus colegas, até de classe mesmo, muita gente se afastou de mim. Não falavam mais comigo. Eu não me importei, não. Porque eu só me importo com o que Deus pensa a meu respeito. O que as outras pessoas pensam ao meu respeito, sinceramente, eu não me importo, não (**Mahara**, brasileira nordestina, revertida).

As mulheres apontam seus receios em usar o véu nos ambientes de trabalho e de estudo, falam de como sofreram preconceitos e suas formas de resistência a estes. No entanto, destacam que, por serem de famílias não islâmicas, tiveram que enfrentar batalhas internas, em seus lares ou entre familiares, ao decidirem usar publicamente o véu, que representa uma marca corporal onde inscrevem adesão a um credo e seus discursos, corporais ou não.

O véu não é, para as mulheres entrevistadas, algo imposto por homens, mas símbolo de obediência e adequação à sua fé, ressignificado e reinscrito nos seus usos, possibilitando o agenciamento de seus corpos e, conseqüentemente, a subversão dos moldes limitadores de suas escolhas. Segundo Chagas,

O *hijab* (véu) e as políticas que envolvem seu uso ou proibições no espaço público em diferentes contextos são mobilizados como um idioma cultural comum compartilhado pelas muçulmanas. As histórias e questões sobre o uso do véu criam uma arena discursiva onde valores e práticas religiosas são colocadas em debate, seja através de demandas por reconhecimento moral da identidade religiosa das muçulmanas (...), seja como uma subversão jocosa dos estereótipos socialmente atribuídos (intra e

extra Ummah) a peças de vestuário como o *niqab* (Chagas, 2016, p. 119).

O véu é acionado, também, como bandeira política pelas muçulmanas, agenciando seus discursos e seus lugares, especialmente em contextos em que compreendem minoria religiosa, cujo uso representa formas de resistência a um modelo externo de libertação que se propõe a salvá-las.

É... é interessante... às vezes, eu me sinto como se fosse estrangeira no meu próprio país! Porque eles acham que, por ter colocado o véu, eu não sou mais brasileira. Então, a gente se sente estrangeira. É como se a gente se sentisse deslocada, não é? Do que a gente é, entende? Aí, a gente termina... é... criando uma nova identidade... Entendeu? Como a gente se sente num país cristão? A gente se sente estrangeira. Eu, pelo menos, me sinto uma estrangeira (**Halima**, brasileira, nordestina, revertida, casada com brasileiro também revertido).

Eu me sinto... diferente das outras pessoas, né? Porque... é... eu estou vestida realmente de uma maneira diferente do meu país, da minha cultura, né? Na minha cultura, as pessoas estão de calça, de camiseta... E eu estou de véu, então eu já tenho na minha consciência que eu estou diferente. O olhar, o que as pessoas vão falar, não me importa a opinião delas. O que importa é o que eu estou sentindo. Eu me sinto bem de *hijab*, eu me sinto bem desta maneira. Então, para mim... basta a minha própria opinião (**Aysha**, brasileira, revertida, nordestina, quilombola, casada com brasileiro não muçulmano).

As narrativas das mulheres destacam palavras e significados correlatos como coragem, obediência, representatividade, fé e proteção; numa alusão às questões sociais e políticas envolvidas no uso do véu. As mulheres também relatam o estranhamento vivido pelas experiências de choque cultural em seu próprio país, região e cidades, em que se sentem na condição de estrangeiras, causada pelo estranhamento com a estilização do corpo feminino.

É interessante observarmos que essas mulheres são cobradas por tal estilização a partir de modelos libertários, mas que também são regulatórios e altamente rígidos do que seja o feminino, ambos cristalizados ao longo do tempo, para produzir a aparência de mulheres cristãs, muçulmanas ou outra qualquer (Butler, 2003).

O véu aparece ainda como forma de resistência e resiliência, especialmente para as revertidas que precisam provar sua fé, interna e externamente, através do uso do véu que é, também, símbolo de obediência às escrituras sagradas islâmicas e à vontade de Deus, além de promover identificação com outras mulheres da comunidade.

Assim, compreendemos os discursos e as práticas que nos revelam as agências das mulheres muçulmanas nordestinas, na corporalidade da fé, por meio da adesão ao uso do véu, sobretudo enquanto um marcador religioso. Para elas, trata-se de devoção, ao mesmo tempo em que se torna uma luta política por reconhecimento, ainda que na contramão dos modelos de feminismo ocidental.

Tal ponto de vista aproxima a adesão ao uso do véu, por mulheres muçulmanas nordestinas, como que constituído de “subjetividades devotas” (Mahmood, 2019, p. 166). Para entendermos esta perspectiva, destacamos que o uso do véu, nesses contextos, conduz-nos as suas formas de construções subjetivas e de agência, por meio de escolhas religiosas e culturais, que envolvem outras interseccionalidades: a classe social, o país de origem, o percurso biográfico e o parceiro matrimonial, por exemplo.

Ao mesmo tempo, observamos distinções de gênero no campo de pesquisa, onde as relações não são sempre simétricas, com muitas formas hierárquicas nos cultos, rituais religiosos e nas práticas cotidianas nas comunidades muçulmanas. Mas, igualmente, observamos modos de agência feminina nestes espaços, relacionados às múltiplas formas às quais as normas podem ser incorporadas, sem que mulheres sejam automaticamente submissas ou alienadas em suas decisões de disposição corporal.

Para entendermos esta perspectiva, enquanto antropólogos/as, precisamos adotar o *locus* da observação do uso do véu para uma perspectiva de aproximação e construção subjetiva da ideia de pessoa e entender a agência¹⁸ dessas mulheres muçulmanas, a partir de um ponto de vista também religioso/cultural, descentralizado da abordagem política generificante e essencialista dos usos do véu (Silva, 2008, p. 149-153).

A agência feminina islâmica está relacionada às múltiplas formas através das quais as normas podem ser incorporadas (Mahmood, 2019), em que a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas também uma capacidade para a ação facultada por relações de subordinação específicas. Para estas mulheres, a crença se torna a essência de suas vidas, quer no âmbito da individualidade ou da coletividade, e as suas escolhas estão amparadas na fé e na devoção. Portanto, esta forma de entender a agência feminina, enquanto reinterpretação das normas e práticas culturais, tende a mostrar que “as normas não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, mas também performadas, habitadas e experienciadas de várias maneiras” (Mahmood, 2019, p. 152).

No Nordeste do Brasil, observa-se que o uso do véu para as mulheres muçulmanas representa uma virtude e, ao mesmo tempo, um sinal de modéstia e escolha pessoal. O véu representa muito mais que um pano que cobre a cabeça, sendo símbolo de devoção, pertencimento e identidade religiosa e um meio iniludível do *habitus* da devoção, bem como uma forma de proteção ante o universo não devocional, muitas vezes machista e violento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas; sabeis que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (Alcorão, 33:59).

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem seus atrativos, além dos que (naturalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus... (Alcorão, 24:31).

Observamos que as mulheres acionam diferentes discursos para a prática religiosa, demonstrando autonomia sobre suas escolhas e formas de experienciar a religião. Usar ou não usar o véu representa, para elas, igualmente, ações válidas para a autodeterminação religiosa feminina e suas vivências em sociedade.

Deste modo, apreendemos que, entre as nordestinas muçulmanas pesquisadas, o uso do véu é uma forma de devoção, afirmação identitária e testemunho da fé. Tendo em vista que estão em um contexto religioso em que são minoria, vivenciam-no com oposição religiosa histórica e estereótipos orientalistas, além de enfrentarem resistência familiar, no mercado de trabalho e na sociedade, quanto ao uso do véu.

Mesmo não sendo consenso usar o véu entre as muçulmanas, elas ressaltam que ele é uma forma de agência diante das coerções sociais e do enfrentamento da vida mundana, cuja escolha de uso representa sua autonomia de escolha ante o velamento de seus corpos, confrontando paradigmas internos e externos quanto à sua existência religiosa.

A experiência religiosa islâmica nas comunidades pesquisadas é dinâmica, marcada por vivências conflituosas para as mulheres, no que diz respeito ao uso do véu, aos processos de reversão (se por casamento ou não) e às relações sociais. O véu é, portanto, um marcador de diferença religiosa importante em contexto de minoria religiosa, como é o caso das mulheres muçulmanas entrevistadas.

Portanto, entendemos que as experiências e narrativas religiosas sobre os usos do véu, produzidas por mulheres muçulmanas, quer sejam elas acadêmicas, pietistas, hanissas e/ou nordestinas revertidas, nos mostram a pluralidade feminina dentro das comunidades islâmicas, com formas diversificadas e múltiplas de serem mulheres e muçulmanas, sujeitos de suas próprias histórias, em ação na sociedade que as cerca.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 256, p.

451-470, maio/ago. 2012.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ALMEIDA, Ronaldo; MONTEIRO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **Perspectivas**, [s. l.], v. 15, n. 3, jul. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000300012>. Acesso em: 10 abr. 2022.

ARAÚJO, Eduardo José Santana de. **Presença islâmica no nordeste do Brasil**. 2005. Monografia (Especialização em História) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2005.

ARROYO, Karina Cruz. Hijab e identidade: as formas de empoderamento feminino através da territorialização do corpo no Islã. **Revista Latino Americana de Geografia e Gênero**, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 78-96, 2017.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 201-226, jan./jun. 2021.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. **Entre Arabescos, luas e tâmaras: Performances Islâmicas em São Paulo**. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2007.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Hajj, Umrah: uma peregrinação num espaço energizado e concêntrico. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 891-913, jul./set. 2013a.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Diálogos sobre o uso do véu – empoderamento, identidade e religiosidade. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013b.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Telenovela e islã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 771-802, abr./jun. 2015.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. **Hajja, Hajja: a experiência de peregrinar**. São Bernardo do Campo: Ambrigrama, 2021. 109 p.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos *et al.* **I Relatório de Islamofobia no Brasil**. São Bernardo do Campo: Ambrigrama, 2022. Disponível em: https://www.ambrigrama.com.br/_files/ugd/ffe057_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf. Acesso em: 16 out. 2023.

BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos; PAIVA, Camila Motta; PASQUALIN, Flávia Andrea. A caminho de Kandahar: Talibã, Sharia e a falácia da salvação de mulheres muçulmanas. *In*: BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos; PAIVA, Camila Motta; PASQUALIN, Flávia Andrea. **Comportamento humano em diferentes vertentes: estudos contemporâneos**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 505p.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: A mulher muçulmana, teologia e feminismos. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 7 n. 1, jan./jun/2021, pgs. 201-226.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CASTRO, Cristina Maria de. Muçulmanas no Brasil: reflexões sobre a relação entre religião e dominação de gênero. **Mandrágora - Gênero, fundamentalismo e religião**, n. 14, p. 80-96, 2008.

CASTRO, Cristina Maria de. Usar ou não o Hijab no Brasil? Uma análise da religiosidade islâmica em um contexto minoritário. **Religião e Sociedade**, [s. l.], v. 35, n. 2, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/sqkxjNR4zwGqphjW6SFCTxw/>. Acesso em: 16 out. 2023.

CHAGAS, Gisele Fonseca. A (s) estrada (s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 37, p. 403-423, 2. sem. 2014.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Islã, conhecimento e viagens: mulheres muçulmanas e suas jornadas religiosas em Damasco, Síria. **Revista TB**, Rio de Janeiro, n. 204, p. 109-126, jan./mar. 2016.

A CULTURA islâmica dos mouros que sobrevive no Nordeste. **IQARAISLAM**, 23 de out. 2021. Disponível em: <https://iqaraislam.com/a-cultura-islamica-dos-mouros-que-sobreviveu-no-nordeste>. Acesso em: 28 maio 2022.

DUMOVICH, Liza. **Ya Habibi**: conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro. Educam e Ponteiro, Rio de Janeiro, 2016. 117 p.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. O Jardim de Allah: reflexões antropológicas do discurso ambiental islâmico. **Fragmentos de Cultura**, [s. l.], v. 26, n. 2, p. 221-230, 2016.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. Peregrinação Islâmica (hajj): diálogos antropológicos sobre práticas “nativas” para compreensão da comunidade religiosa muçulmana. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia**, [s. l.], v. 1, n. 3, p. 162-174, nov. 2017. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/sociabilidadesurbanas/>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. Para allá y de vuelta a Allah: identidad y religiosidad entre musulmanes sunitas en el noreste de Brasil. **Ciencias Sociales Y Religión/Ciências Sociais E Religião**, [s. l.], v. 21, p. e019005, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.20396/csr.v21i00.12636>. Acesso em: 10 de novembro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota

de Souza. A Ummah ficou em casa: experiências de muçulmanos paraibanos no mês do Ramadan e na Festa Do Eid Alfitr durante a pandemia de Covid-19. **Áltera**, João Pessoa, v. 2, n. 10, p. 57-64, out. 2020.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. No rastro da Al-Web: tecno-atores, dispositivos técnicos e experiências midiáticas na rede sociotécnica islâmica no nordeste do Brasil. **Paralellus**, Recife, v. 12, n. 29, p. 277-293, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2021.v12n29.p277-293>. Acesso em: 05 de outubro de 2021.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. “Guia-nos à Senda Reta”: narrativas de reversão e experiência religiosa entre muçulmanos brasileiros no Nordeste do Brasil. In: LONGUI, Márcia Reis; TELLA, Marco Aurélio Paz; GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes (Org.). **Antropologias, diversidades e urgências: 10 anos de pesquisa no PPGA/UFPB**. João Pessoa: Editora UFPB, 2021. 294 p.

GOLDMAN, Marcio. Os Tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**, [s. l.], v. 3, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1750>. Acesso em: 24 jun. 2021.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. (Coleção Trans).

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede**. Salvador: EDUFBA-Edusc, 2012. 400 p.

LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. **Para lá e de volta a Allah: uma análise antropológica sobre a construção da identidade muçulmana entre os revertidos brasileiros na comunidade islâmica sunita em João Pessoa – Paraíba**. 2013. 80f. TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, Paraíba, 2014.

LIMA, Vanessa Karla Mota de Souza. **A casa da Ummah: comunidades religiosas islâmicas sunitas no Nordeste do Brasil – Paraíba e Agreste de Pernambuco**. 2016. 227f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13769>. Acesso em: 20 de nov. 2021.

MACHADO, Leandro. Mochileiros muçulmanos: a turnê de quatro religiosos para explicar o Islã pelo Brasil. **UOL**, 07 fev. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2020/02/07/mochileiros-muculmanos-a-turne-de-quatro-religiosos-para-explicar-o-islã-pelo-brasil.htm?cmpid>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MANSSON-MCGINTY, Anna. **Becoming Muslim: Western women's conversions to Islam**. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

MARCUS, G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annu. Rev. Anthropol.**, [s. l.], v. 24, p. 95-117, 1995. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1897105/mod_resource/content/1/George%20Marcus_Ethnography%20in%20off%20world.pdf. Acesso em: 05 de out. 2021.

MARIANO, Gilda Pereira de Moraes. **Islamismo na Paraíba**: elementos da cultura muçulmana na Academia Mesquita Brothers. João Pessoa: UFPB, 2017. 56 fls.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica** [online], [s. l.], v. 23, n. 1, p. 135-175, fev. 2019.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. **Conversão ao Islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. 2000. 181 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Mulheres e muçulmanas. *In*: FAZENDO GÊNERO 9, 9., [s. l.]. **Anais eletrônicos...** [S. l.]: UFSC, 2010a. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas\[2\].pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas[2].pdf). Acesso: 25 nov. 2021.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Convertidos ao Islã: brasileiros e portugueses. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 125-145, abr./jun. 2010b. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2010v8n17p125/2506>. Acesso em: 29 maio 2022.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. Os muçulmanos no Brasil. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 31-50, fev. 2011. Disponível em http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612011000100002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 out. 2021.

NOBRE ALCORÃO. Tradução de Dr. Helmir Nasr. **Society of the revival of islamic heritage**. São Paulo, 2016.

PASQUALIN, Flávia Andréa. **O (des)encanto do casamento intercultural**: Brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros. 2018. 211f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/59/59137/tde-20062018-113017/publico/TESE_corrigida.pdf. Acesso em: 05 de novembro de 2021.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Islã**: religião e civilização, uma abordagem antropológica. Aparecida: Editora Santuário, 2010. 232 p.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 228-250, setembro/novembro 2005.

PRADO, Patrícia. **Toda terra é Karbala, todo dia é Ashura**: a

pedagogia do martírio nas narrativas xiitas e a construção de uma identidade de resistência. 2018. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, 2018.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. A implantação e o crescimento do Islã no Brasil. **Estudos de Religião**, [s. l.], v. 26, n. 43, p. 107-135. 2012.

SANTOS, Aurea. Histórias árabes no Nordeste brasileiro. **Anba**, 06 set. 2010. Disponível em: <https://anba.com.br/historias-arabes-no-nordeste-brasileiro/>. Acesso em: 28 maio 2022.

SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos Pagu**, [s. l.], v. 30, p. 137-159, jan./jun. 2008.

SOLER, Luis. Como séculos de Islã em Portugal deixaram uma forte influência muçulmana na cultura nordestina. In: SOLER, Luis. **Origens árabes no folclore do sertão brasileiro**. Florianópolis: UFSC, 1995.

Disponível em: <https://historiaislamica.com/pt/como-seculos-de-isl-em-portugal-deixaram-uma-forte-influencia-muculmana-na-cultura-nordestina/?fbclid=IwAR0P2WvnPx7CCuukAbS3baBE2Shzb5a54pbzfKxWYDSUZ0OqOkie4JguDqQ>. Acesso em: 28 maio 2021.

SOUZA, Vanessa Karla Mota de. Individualismo e cultura. **CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, [s. l.], n. 9, p. 61-73, set. 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TRIGUEIRO, Paulo. A influência árabe nos prédios pernambucanos. **Folha de Pernambuco**, 05 jan. 2019. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/a-influencia-arabe-nos-predios-pernambucanos/92394/>. Acesso em: 28 maio 2022.

Submetido em: 11/01/2023

Aprovado em: 06/10/2023

Maria Patrícia Lopes Goldfarb

patriciagoldfarb@yahoo.com.br

Antropóloga. Mestra em Antropologia Social (UFRGS). Doutora em Sociologia (PPGS/UFPB), pós-Doutorado em Antropologia (UFF). Professora Associada (UFPB - DCS/CCHLA e PPGA). É líder do Grupo GEC - Grupo de Estudos Culturais, CNPq, vinculado ao PPGA - UFPB. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4627-6486>

Vanessa Karla Mota de Souza Lima

vanessa.mota@academico.ufpb.br

Mestre em Antropologia Social (UFPB), Doutoranda em Antropologia Social (PPGA/UFPB). Bolsista CAPES.

NOTAS

- ¹ O conceito de um Islã à brasileira é central para compreensão das nuances e complexidades do ser muçulmano no Brasil. É uma expressão recorrente entre as vozes de nossos interlocutores, ao longo dos anos da pesquisa etnográfica, e desafia-nos a entender a experiência de ser muçulmano/muçulmana no país a partir de categorias antropológicas específicas a este campo de pesquisa.
- ² Como Marques (2000, 2010a, 2010b, 2011); Chagas (2016), Dumovik (2016); Barbosa-Ferreira (2007, 2013a, 2013b); Castro (2008); Lima (2014; 2016); Arroyo (2017); Prado (2018); Pasqualin, (2018), entre outras.
- ³ O *hijab*, de acordo com a prescrição islâmica, trata-se de uma vestimenta completa: véu/lenço que cobre a cabeça e o colo e um vestido largo, comprido e de mangas longas, denominado de *Abbaya*. “Ó profeta! Diz a tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas ‘*jalabib*’, isto é mais conveniente para que se distingam das demais mulheres e não sejam molestadas, porque Deus é Indulgente e Misericordioso” (Alcorão, surata 33, versículo 59).
- ⁴ Pinto (2010, p. 201).
- ⁵ Na música, na dança, na arquitetura, na culinária, no vocabulário, na religião e nos adereços, por exemplo.
- ⁶ WAMY é a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica.
- ⁷ A Federação das Associações Muçulmanas do Brasil – FAMBRAS, fundada em 1979.
- ⁸ Para uma melhor compreensão sobre o processo histórico do crescimento do Islã na Paraíba, sugerimos a leitura de Lima (2014; 2016).
- ⁹ Os tipos de véus podem variar de acordo com o contexto islâmico. O *hijab* é o mais usado em países como Egito, Síria, Brasil, Nigéria, Líbano, entre outros. Mas também existe o *Al-Mira* (composto por uma touca e uma echarpe do tipo tubo), usado em países como Malásia e Indonésia; o *Shayla* (longo e retangular, o comprimento alcança a altura dos ombros), usado no Líbano e no Bahrein; o *Khimar* (de comprimento variado, mas sempre na altura dos ombros), usado na Nigéria, Egito e Bahrein; o *Xador* (só o rosto fica à mostra), usado em culturas mais tradicionais, é comum no Egito, Iraque e Irã; o *Niqab* (apenas os olhos são vistos), usado nos Territórios Palestinos, Somália e Paquistão; e a *Burca*, usada no Afeganistão e em algumas regiões do Paquistão, mas também usado entre as somalesas (Lima, 2016, p. 121).
- ¹⁰ Uma alusão à famosa fotografia *Raising the Flag on Iwo Jima*, quando os americanos fincaram a bandeira dos Estados Unidos da América no topo do monte Iwo Jima, no Japão, durante a Segunda Guerra Mundial, em 1945.
- ¹¹ A exemplo da França, Holanda e Espanha e na intervenção americana no Afeganistão (Silva, 2008, p. 140).
- ¹² “Um estilo regional de cobertura ou de uso do véu, associado a certa

classe respeitável, mas não de elite, foi imposto a todas como ‘religiosamente apropriado’” (Abu-Lughod, 2012, p. 457).

- ¹³ Ela não defende o pensamento reducionista do relativismo cultural, de modo que as opressões às mulheres sejam desconsideradas em nome de equivalente culturais.
- ¹⁴ Os homens usam duas toalhas no corpo e chinelos. As mulheres têm que estar com roupas que cubram seus corpos e de *hijab*. “Com as mulheres, as roupas precisavam ser nos moldes do recato e da simplicidade” (p. 62).
- ¹⁵ O excesso de compra por outras mulheres, o uso de esmalte que impediria uma *ablução* correta, a menstruação, que impossibilitaria participar das práticas rituais da *hajj*, o uso do *niqab* na *Caaba*, foram alguns dos interditos prescritivos da religião observados pela peregrina em outras mulheres, que estavam em conflito com a prática, “eu era prescritiva quanto à religião, gostava de saber a regra e cumpri-la” (p. 61), além dos constantes relatos de murmurações devido à infraestrutura, principalmente em Mina.
- ¹⁶ “A *jihad* da mulher é o *hajj*” (2021, p. 65).
- ¹⁷ Os nomes são fictícios.
- ¹⁸ “[...] que, entre muitas outras coisas (classe social, nação, percurso biográfico), é também determinada cultural/religiosamente, e que não implica necessariamente luta, ou resistência, para alcance da liberdade nos moldes em que, eventualmente, alguns outros a concebem e ambicionam” (Silva, 2008, p. 153).

SLAMS: PERCURSOS POÉTICOS EM COMUNIDADES DE PERIFERIA EM SALVADOR - BA¹

SLAMS: POETIC PATHS IN PERIPHERAL COMMUNITIES IN SALVADOR-BAHIA

Danielle Marcia Hachmann de Lacerda da Gama¹

¹ Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Este artigo tem por tema competições de poesia que levam, mundialmente, o nome de *slams*. Criado nos EUA em 1986 e trazido para o Brasil em 2008, o *slam* é uma batalha de poesias que busca promover espaços de expressão e, no Brasil, como em outros locais, tem se popularizado em locais periféricos de centros urbanos. Ao longo da investigação de mestrado, acompanhamos por dois anos o cenário dos *slams* na cidade de Salvador, Bahia, pela perspectiva teórica dos Estudos de Performance. A pesquisa, de cunho etnográfico, se deu através das técnicas da observação participante e entrevistas semiestruturadas, com o objetivo de compreender de que modo a performance do *slam* age na criação de novos locais de expressão e sociabilidade para moradores das periferias e como ele atua e ganha sentido, contribuindo com formas de pensar o político e o poético nos espaços da cidade de Salvador. Foi possível observar que, nesta capital, o *slam* é um fenômeno engajado politicamente com questões de afirmação da identidade étnico-racial negra, em especial de moradores de regiões periféricas, e integrado a outras manifestações artísticas e culturais de mesmo foco, nas quais seus atores transitam, inclusive entre diferentes pontos da cidade. Uma centralidade da periferia, nesse contexto, abre espaço para o re-conhecimento de lugares e afirmação de discursos marginalizados.

Palavras-chave: *Slam*; Batalhas de Poesia; Performance; Periferias; Salvador.

ABSTRACT

This article is about poetry competitions known worldwide as slams. The slam, created in USA in 1986 and brought to Brazil in 2008, is a poetry battle that seek to promote spaces for expression and, in Brazil as in other places, has become popular in peripheral locals of urban centers. Along our master's investigation, we followed for two years the scenario of slams in the city of Salvador, Bahia, through the theoretical perspective of Performance Studies. The research, of ethnographic kind, was carried out through techniques of participant observation and semi structured interviews, with the aim of comprehend how the performance of slam acts in the creation of new sites of expression and sociability for suburban dwellers and how it actuates and gains meaning, contributing with ways of thinking the political and the poetic in spaces of the city of Salvador. It was possible to observe that, in this capital city, the slam is a phenomenon politically engaged in issues



of affirmation of black ethno-racial identity, especially for residents of peripheral regions, and integrated with other artistic and cultural manifestations of the same focus, in which its actors transit, including between different points in the city. A centrality of the periphery, in this context, makes room for the re-cognition of places and the affirmation of marginalized discourses.

Keywords: Slams; Poetry Battles; Performance; Peripheries; Salvador.

INTRODUÇÃO

Slams (batalhas de poesia) são manifestações culturais que se espalharam pelo país na última década, provocando espaços de expressão através da poesia falada e performada. No Brasil, como em outros locais do mundo, tais eventos têm sido, em especial, promovidos em territórios periféricos de médios e grandes centros urbanos, onde mais se percebem carências da população em termos de políticas públicas e investimentos privados ou do Estado. O *slam* foi criado nos EUA em 1986 e chegou ao Brasil em 2008, através do grupo ZAP!, Zona Autônoma da Palavra, de São Paulo, configurando-se como uma performance em que poetas (*slammers*) declamam, em rodadas subsequentes, a fim de que um júri, escolhido em geral na hora do evento dentre o próprio público presente, selecione, através de pontuações, o melhor competidor. Qualquer pessoa pode se inscrever para declamar, sendo que o poema necessariamente deve ser autoral. Apesar destas denominações (poetas, público, júri), pode-se notar nestes eventos intensos intercâmbios entre esses papéis.

Assim, por seu caráter aberto, o *slam* tornou-se, nos últimos anos, um lugar relevante de expressão para habitantes de zonas periféricas urbanas, que, muitas vezes, não conseguiam ser ouvidos em outros espaços. Inseridos em um contexto que abriga, ainda, saraus de periferias e a literatura chamada marginal ou periférica, os *slams* têm se apresentado como locais para o compartilhamento, pelo encontro performático, de experiências desses atores na cidade, visibilizando discursos e celebrando vozes socialmente negligenciadas.

Este artigo traz considerações da pesquisa de mestrado² desenvolvida na cena de *slams* em Salvador, Bahia, durante os anos de 2017 e 2018. A investigação de cunho etnográfico foi operacionalizada pela observação participante em eventos e entrevistas semiestruturadas com poetas de *slams*. Aqui me volto às observações realizadas particularmente em batalhas de poesia no *Slam* da Onça, que acontece no bairro de Novo Horizonte/Sussuarana. Mas faço notar que os atores do *slam* em Salvador estão envolvidos em uma cena maior artística e de ativismo cultural, tendo sido relevante para a investigação não só a participação nos *slams*, mas em outros eventos envolvendo seus participantes, como rodas de conversa, lançamentos de livros, saraus de poesia (inclusive os apresentados em regiões não periféricas, ou centrais), além das próprias derivas da pesquisadora pela cidade.

A partir disso, reflito aqui sobre as batalhas de poesia em Salvador como performances pelas quais seus atores comunicam e socializam experiências, reconstruindo e compartilhando histórias em comum através de contranarrativas e afetos. Atuando contra vivências de opressão e desigualdade que atingem o povo periférico e negro da capital, e de forma interseccional às identidades minoritárias de mulheres e pessoas LGBTQIA+, considero que *slams* vêm valorizando periferias não apenas geográficas, mas marginalidades para além das territoriais.

CONHECER A CIDADE

Durante a pesquisa, acompanhei por dois anos as atividades do *Slam* da Onça, promovido no Centro de Pastoral Afro (Cenpah), no bairro Novo Horizonte, em Sussuarana³, região periférica de Salvador. Os participantes do sarau e do *slam* organizados ali transitam por atividades e movimentos socioculturais que se vinculam à afirmação da identidade e cultura da população, majoritariamente negra, das periferias da capital. Muitos deles participam de outros movimentos artísticos, como declamação de poesias em ônibus e batalhas de rimas. O *Slam* da Onça foi criado ali, em 2014, pelo grupo que já promovia, desde 2011, o Sarau da Onça, primeiro sarau de periferia na capital. Assim, para se pensar o *slam* em Salvador é preciso considerá-lo como entretido a outras manifestações culturais urbanas, em uma estética nunca neutra.

Os discursos nas batalhas referem-se, na maior parte das vezes, ao cotidiano dos moradores das periferias desta metrópole. É preciso, portanto, ressaltar a estrutura extremamente racializada sobre a qual a cidade se configura. Lima (2002, p. 78) explicita que, embora cerca de 80% da população de Salvador seja formada por negros

[...] estes negros são as vítimas mais constantes da repressão policial, são quase invisíveis nos meios de comunicação, são as maiores vítimas do desemprego, exercem as funções que exigem menor qualificação, recebem salários mais baixos e dificilmente ascendem no emprego; têm mais dificuldade de acesso ao ensino superior e público e tendem a ocupar vagas nos cursos superiores menos prestigiados.

Tal conformação tem determinado, em Salvador, como em outras capitais do país, através dos mecanismos do racismo estrutural, a constituição de áreas periféricas, concentrando majoritariamente a população negra, que ali tem dificultadas suas condições de mudança social. Apesar dessas barreiras, e contra elas, levantam-se cotidianamente diversas iniciativas populares. Quanto a isso, afirma Serpa (2008, p. 186):

Nos bairros populares da cidade, muitas vezes à margem de qualquer subsídio ou de apoio à cultura, manifestações populares 'alternativas' vão surgindo ou 'teimosamente' persistindo. [...] Na maioria das vezes, é no espaço das

associações de moradores, das paróquias e dos terreiros de candomblé, que essas manifestações encontram algum espaço de expressão.

O autor destaca a importância de abandonar perspectivas de paisagens “não cidadãs” (e que, portanto, poderiam ser exterminadas) e de ocupar-se “[...] dos espaços ocultos e residuais, das ‘lajes’ de uma paisagem que ‘espontaneamente’ se verticaliza, dos interstícios das construções, dos ‘restos’ de espaços dos becos e vielas, onde a população dos bairros populares compartilha seus encontros, seu lazer e sua diversão” (Serpa, 2008, p. 185-186). Assim, embora haja a percepção de uma concentração de espaços públicos de convivência e da existência de pontos culturais apenas nos bairros de classe média ou alta – entendidos como centros culturais, museus, teatros, cinemas, parques –, é necessário notar que periferias urbanas sempre estabeleceram suas próprias formas de socialização e intervenções culturais e artísticas, a despeito das lacunas do Estado nestes locais.

Nesse sentido, um dos criadores do *Slam* da Onça, o poeta e produtor cultural Sandro Sussuarana, conta que um dos motivos para a criação de um sarau de poesias por moradores do bairro foi a veiculação de notícias pela imprensa apontando o bairro Sussuarana como um dos locais mais violentos da cidade – algo que eles, vivendo ali, não sentiam. O sarau foi visto como alternativa para visibilizar outras narrativas sobre a comunidade, produzidas por eles mesmos:

A gente sempre soube que a Sussuarana era um bairro de produção cultural muito forte, porque lá tem muitos grupos culturais, grupos de capoeira, de teatro, grupos de rap, grupos de dança, enfim, uma infinidade de grupos culturais na comunidade, de percussão e tudo mais, e a gente nunca via esses grupos culturais na mídia, nem no jornal, nem rádio, nem televisão, nem lugar nenhum. E todas as vezes que nós víamos a nossa comunidade passar na televisão, ou em qualquer jornal, sempre foi falando da questão do tráfico, da morte, e tal. [...] Já que eles não vão vir falar sobre a nossa comunidade bem, a gente vai sair falando dela (Trecho de entrevista – 30/06/2018, Gama, 2019, p. 100).

Ainda que o tema da violência também seja constante nas narrativas do *slam*, ela é aqui vista a partir de outra perspectiva: a violência imposta por ações ou omissões do Estado; a violência, física ou simbólica, praticada contra populações de periferias por instituições como a polícia ou a mídia; a violência das desigualdades sociais, do racismo, do machismo e da homofobia. Uma perspectiva daqueles que lutam cotidianamente contra tais limites criando saídas e potências. Ainda, retomando palavras de Sandro: “Então, a gente vai parar com esse discurso de que a Sussuarana é um bairro perigoso, a gente vai parar de falar que aqui só tem tráfico, a gente vai começar a falar as coisas boas que têm na comunidade.

Porque tráfico, droga, morte tem em todo lugar” (Trecho de entrevista – 30/06/2018, Gama, 2019, p. 100).

Dentre essas coisas boas de que fala Sandro está a poesia (também veiculada nas letras de rap), vista como uma alternativa para vidas para além das violências. Como pode ser visto no poema “É daqui que vim”, de Renildo Santos:

Vivi em meio a crime, vi vários cair / E ainda hoje vejo
vários se iludir. / Quase me iludi, mas o rap me salvou
/ Antes do crime, a poesia me abraçou / Me senti vivo /
Passei a me orgulhar / E hoje a Onça que é meu bom lugar.
/ Domingo, feriado / Cerveja, churrasco / De quina dando
uns trago / Os pivete com rádio / Ligado em tudo, medindo
cada passo, / Castelando / pronto pra trocar com os cara do
outro lado. / Alguns encarcerado / Pela própria mente, / Mas
sonhando em ter um futuro diferente. / Mas independente
disso tudo / Sufoco, pipoco, os loko que tão solto / não tem
paisagem mais bela do que as casa sem reboco... (Trecho de
“É daqui que vim”, publicado no livro “Poéticas periféricas:
novas vozes da poesia soteropolitana” (Jesus, 2018, p. 130,
e recitado no *Slam* da Onça em 29/09/2018)⁴.

O poeta conta de um cenário em que tanto cabem os meninos envolvidos no tráfico de entorpecentes, como os momentos de convivência na comunidade e a poesia, apontada como o caminho que o salvou de uma vida no crime. Enfim, o *slammer* reafirma a beleza do lugar onde vive, constituindo um narrador que conta sua comunidade desde dentro. Afirma Benjamin (1987a, p. 198-199) que se imagina “[...] o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições”.

Por ancorarem-se notadamente nas experiências das comunidades ali representadas – sejam elas territoriais ou identitárias –, os textos produzidos nos *slams*, embora necessariamente autorais, acabam por tornar-se, também, coletivos. O público responde a eles com efusivas afirmações e confirmações, seja por silenciosos e incisivos meneios de cabeça ao longo das apresentações, ou interjeições e palmas ao fim das performances, respondendo a convocações feitas por seus autores a realidades vividas em comum. Numa rede de afetos, tais narrativas passam a transbordar o momento e o lugar das batalhas em novas partilhas do sensível (Rancière, 2005), através da produção de eventos literários, publicação de livros e vídeos de poesias, documentários e do próprio trânsito de seus atores pela cidade, compartilhando e visibilizando suas narrativas político-poéticas.

PERCURSOS EM SALVADOR

Nesses movimentos estabelecidos pelos poetas e o público dos *slams* em Salvador (e em todo seu efervescente cenário poético), florescem deslizamentos e descentramentos culturais na cidade. Para ilustrar essa questão, trago uma fala de Sandro Sussuarana, colhida em entrevista concedida em junho de 2018, no Teatro Sesc do Pelourinho, centro histórico de Salvador, no dia em que ali estava sendo exibido o documentário Sarau da Onça – a poesia de quebrada, de 2017:

[...] pra gente nunca foi interesse prioritário que a mídia viesse divulgar a gente, pra gente sempre foi interesse prioritário que a periferia se percebesse enquanto produtora de cultura, e de qualidade. E que pudesse entender que não necessariamente ela precisa sair da periferia para consumir cultura no centro. Mas que, dentro da periferia, ela, além de consumir, ela pode produzir. Então, como nós conseguimos fazer com que as pessoas da periferia entendessem isso, não só da periferia de Sussuarana, mas das outras periferias da cidade, que começaram a entender que não necessariamente elas precisavam vir pro centro pra consumir, que elas poderiam produzir, acima de tudo, a gente conseguiu mudar. E aí as grandes vias começaram a vir atrás da gente porque esse público ele não estava mais acessando o centro, era o centro que estava acessando esse público, porque *o público* começou a dizer: ‘Olha, eu também sei fazer poesia, eu também sei fazer teatro. Mas se você quiser me assistir, vai na minha quebrada, vai na minha comunidade’. Então essa mídia que ia, pra assistir, por exemplo, os atores de bandos de teatro, como o bando de teatro Olodum que, a maioria mora na periferia, que precisava ir pro Vila Velha, começaram a produzir nas suas comunidades. Então esses atores começaram a trazer essas mídias pra lá (Trecho de entrevista – 30/06/2018, Gama, 2019, p. 67).

O teatro citado por Sandro fica no bairro do Campo Grande, região nobre e central de Salvador. Assim, o poeta argumenta que artistas moradores de periferias tinham de se deslocar para o centro para produzir e ter visibilidade. Agora não precisam mais – começaram a produzir nas suas comunidades. Nesse ponto, apenas ressalvo, entendo que não começaram, já que as manifestações que levavam para os palcos do centro já existiam em suas comunidades de origem. Mas também se pode notar, em sua fala, o diálogo entre centro e periferias na relativização que faz ao entender que não necessariamente a periferia precisa sair dali para consumir (ou produzir) cultura no centro, embora deslizamentos, em todos esses sentidos, passaram a ocorrer.

Não apenas na direção centro-periferias-centro, tais deslocamentos promovem diálogos também entre periferias. Para Sandro, com o trânsito da galera entre saraus e eventos culturais-artísticos cria-se uma onda de positividade – uma ocupação – capaz de reagrupar comunidades em torno desses interesses e discursos. Para ele, o cidadão passa a se sentir

representado quando ouve falarem bem de sua comunidade e do que acontece de bom ali. No cenário do *slam*, especificamente, nota-se a conformação de uma rede, bastante vinculada à estrutura da competição e que ultrapassa os limites da cidade. Quando perguntei, na entrevista a Sandro, sobre trânsitos entre as periferias, ele me respondeu remetendo ao campeonato estadual *Slam Bahia*:

Existe uma potencialização, né, porque, assim, acima da questão de ser o *Slam* da Onça ou de ser o *Slam* Deixa Acontecer, existe a questão de ser o *slam* estadual, que é a Bahia, então qualquer *slam*, ou qualquer *slammer*, ou *slammaster* que possa estar participando, ou dentro da cidade, do estado, ou fora dele, ele vai estar representando a Bahia, então existe, sim, diálogo, pra que a gente se potencialize, se perceba enquanto representantes dessas periferias, desses outros poetas, que talvez não participam, mas que sentem vontade de estar nesses espaços, para que eles entendam que, assim como eu cheguei, eles também podem. Então a gente dialoga, a gente produz junto o estadual, também, todos os produtores de *slam* da cidade, agora estadual também porque nós estamos chegando no Planalto, Feira de Santana, Seabra, Jequié, já está tendo *slam*. Então a gente está se articulando com esses outros para o estadual ter todas essas cidades, então, pra que a gente consiga fazer esse diálogo fluir, porque acima da questão, né, de representação local, é estadual. Quando sair os representantes daqui vai sair sempre representando a Bahia, e não o *Slam* da Onça, nem o *Slam* Deixa Acontecer. Vai sair representando o *Slam* Bahia, que é todo mundo. Então todo mundo se sente representado por quem for lá, pra São Paulo, no nacional, competir [...] (Trecho de entrevista – 30/06/2018, Gama, 2019, p. 119)⁵.

Em Salvador, em 2017, havia diversas batalhas de poesia, a maior parte na região dos bairros de Sussuarana e do Cabula. Esboçando o intenso intercâmbio entre estes grupos na capital, segue narrativa de Kuma França, poeta do bairro de Cajazeiras e vencedor do campeonato estadual de *slams*, *Slam Bahia*, em 2017:

Quando eu conheci o *slam* eu tava, a gente tava formando o Coletivo ZeferinaS, que é o coletivo que eu faço parte, que a gente conheceu através do Jaca, também, e aí a gente foi fazer uma intervenção no *Slam* da Raça. [...] aí ganhei, e aí eu tive que voltar, porque tem o *slam* né, são cinco *slams*, depois vem o *slam* do campeão. E aí eu trocava ideia com o organizador, né, com Indemar, e aí ele foi e falou pra mim, ‘velho, vai ter o *Slam* da Onça’, que também tinha o sarau que é famoso, né, mas eu nunca tinha ido no Sarau da Onça, eu fui esse ano, mas eu já fui lá no *Slam*. Aí ele pegou e falou assim pra mim, ‘ó, vai ter o *Slam* da Onça e a premiação é uma tatuagem’, aí eu peguei e fui, não pelo *slam*, não pela poesia, foi pela tatuagem. Cheguei lá,

ganhei o *slam* e não foi uma tatuagem, ele me ludibriou só pra eu participar (Trecho de entrevista – 18/11/2018, Gama, 2019, p. 106).

Na fala de Kuma, destaco as menções – além de ao sarau e ao *slam* da Onça – ao Coletivo ZeferinaS e ao JACA, respectivamente coletivo afro-feminino e coletivo da juventude, ambos do bairro de Cajazeiras, e ao *Slam* da Raça, que acontecia no bairro de Itapuã. Com diferentes trajetórias e vivências, cada um dos poetas que entrevistei indicou, também, esse trânsito entre periferias e movimentos. Trago aqui, além de Kuma, as narrativas de Bolha e Mestre Aedo, ambos poetas que conheci no *Slam* da Onça:

[...] eu andava de skate, acompanhava a batalha que tinha no Parque da Cidade e tals e teve um dia que eu tava indo pra lá e tinha uma galera daqui do Pega a Visão⁶ que tava indo pra lá também, entendeu? Aí eu peguei o ônibus aí eles foram lá e pediram pra entrar pra recitar poesia. Aí eles entraram, recitaram poesia, pá, depois ficaram lá no fundo fazendo *freestyle*, entendeu, acabaram brincando comigo, sabiam que eu era da Sussuarana também, aí eu acabei fazendo amizade com eles. Aí eles foram lá e falaram que tinha o Pega Visão, que era batalha com conceito de rap, toda sexta-feira e tals. E aí, da primeira vez que eu vim no Pega Visão, eu nunca vou me esquecer que eu saí de casa falando que eu ia comprar o pão, só pra comprar pão!, aí saí de casa, vim pro Pega Visão e voltei pra casa sem o pão, porque quando acabou o Pega a Visão a padaria já tava fechada! Aí minha vó ficou muito arretada comigo, mas eu gostei bastante (Bolha – Trecho de entrevista – 09/11/2018).

Mas, mesmo assim, algumas vezes eu batalhei em *slam*, tem o *slam* também que quem organiza é Evanilson Alves aqui do Sarau da Onça também, que é o Slam Deixa Acontecer, eu já batalhei lá também algumas vezes, já batalhei no Slam da Raça, e aí, tipo, mas eu nunca tive aquela, aquele teor assim de competição, mesmo, sabe, eu só ‘tava participando pra participar mesmo, eu gosto muito desses espaços de *slam*, de sarau, e tudo mais (Mestre Aedo – Trecho de entrevista – 29/09/2018).

Escrevia outras coisas, mas poesia de protesto mesmo eu escrevia mais pras aulas de História e Filosofia, todo seminário eu fazia isso. E aí eu conheci Victor, Victor Marques, que é um menino lá do Quilombo do Urubu, de Cajazeiras, que é um quilombo pré-vestibular, e aí eu chamei ele pra ir fazer uma palestra lá no colégio, que eu era do grêmio estudantil e aí eu queria levar ele porque santo de casa não faz milagre, né, eu fazia várias outras coisas lá, mas eu era de lá, então precisava levar alguém de fora. Aí quando ele foi lá, ele levou uma menina, Sandra,

e essa menina recitou, lá, lindamente, recitou ‘Victor e Hugo’, de Sergio Vaz, né?, do Sarau da Cooperifa, aí eu fiz que porra é essa, nunca tinha visto ninguém que fazia aquilo. E aí eu recitei uma poesia quando eles tavam lá mais relacionada ao assunto de História, aí ela pegou me convidou pro Sarau do Jaca, que é o sarau que rola lá em Cajazeiras, e aí depois disso eu cheguei lá no Sarau do Jaca, em 2013, e tal, foi quando eu conheci o sarau. [...] E aí eu descia pra lá direto, aí comecei a recitar, comecei a levar algumas coisas minhas e tal... O *slam* eu conheci no ano passado, através do Sarau do Jaca (Kuma França – Trecho de entrevista – 18/11/2018, Gama, 2019, p. 120).

A partir de experiências e trajetões em diversos espaços, tais narrativas contam um pouco da cidade e de seu circuito literário marginal, de um modo entrelaçado. Percorrendo a fala de Kuma, o Quilombo do Urubu, a Cooperifa (sarau marginal de São Paulo, que é referência na cena) e o Jaca, até chegar ao *slam*, encontram-se figuras de um movimento que atua disseminando palavras e vozes marginalizadas num levante político-poético em comunidades negras e periféricas de Salvador.

RECONTAR A CIDADE

Como afirmava Caldeira (2000, p. 323) em seus estudos sobre espaços públicos e segregação urbana no início deste século, “para os jovens das classes trabalhadoras, a experiência da cidade é de injustiça e não de privilégio”. Nessa direção, Pardue e Oliveira (2018) analisaram a mobilidade experienciada por participantes de saraus de poesia, em especial em São Paulo, como modos outros de estar e ser da periferia. Apesar da infraestrutura precária de transportes e das dificuldades em relação à própria segurança, participantes desses saraus, em sua maioria jovens negros, frequentam diversos eventos poéticos, abrangendo *slams*, batalhas de rimas e oficinas, desenvolvendo, segundo os autores, um circuito sociogeográfico na cidade. Em outro importante recorte, Mello (2018) debruçou-se sobre as produções e os fluxos resistentes de mulheres em práticas culturais – como cineclubes, saraus e coletivos de grafite – na cidade e região metropolitana do Rio de Janeiro. No caso do *slam*, um circuito específico para participação de poetisas mulheres (cis ou trans) é constituído pelos *Slams* das Minas, que, em Salvador, como em outras cidades do país, vêm atuando não apenas na promoção das batalhas de poesia, mas também como espaço de acolhimento e pertencimento, incentivando a circulação dessas mulheres e outros modos de apreensão e produção da cidade.

Nesse sentido, há nos *slams* uma intenção bastante evidente de passar um recado ou, na expressão popular muito usada na Bahia, de pegar a visão (Pega a Visão, inclusive, é o nome de uma batalha de rimas que acontece, também, no bairro de Sussuarana). A expressão representa

um movimento de provocar consciência, reflexão e mudança, usando como armas as palavras e como vetor as performances, no sentido que apresenta Taylor (2003), como ações incorporadas e de transmissão de saber. Tais performances, envolvendo trajetórias e experiências de seus atores pela cidade, potencializam um saber e um poder sobre o espaço, recriando territórios e narrativas.

Como exemplo, trago o poema declamado por Elton Henrique, no Slam da Onça. Junto aos versos, registrei, em negrito, a descrição dos gestos feitos pelo poeta durante a performance, no que me apoio em Benjamin (1987a, p. 220-221): para o autor, a narração “[...] em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente, com seus gestos, aprendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito”⁷

Acendo o cigarro e a mente apaga **gesto de tragar um baseado / pá pá! aponta com uma das mãos em forma de revólver, para um lado – pá! – e para o outro – pá! em direção a um alvo invisível em posição inferior /** na madrugada / mais um / ou menos um / na favela / morto bem ali / pega a visão, ó / naquela escada **aponta para uma suposta escada em meio à arquibancada, como quem comenta um acontecido suspeito /** apago o cigarro e a mente volta **as mãos ao lado do rosto, a voz com um tom de aflição /** Volta! **as mãos se transferem para uma concha na boca, gesto de chamado /** gritou a mãe / só que esse aí / já tá longe, tia / solta o som / enquanto nós faz o passinho da maloka **em referência ao funk, Passinho dos Maloka, ergue as mãos e as balança, também no que se assemelha a duas pistolas /** e segue o baile / e o cego, em Braille / já consegue enxergar / quem são os de verdade / estão aqui / ao meu lado **aponta para os que estariam ao seu redor, inclusive com as mãos abrangendo o público /** agora abaixa esse som / que só faz aumentar a fúria (T.P.) / Joga, joga, joga, joga... joga com nós **cantarola, em referência a um pagode /** lá os pivete têm três oito **faz o movimento de guardar uma arma na cintura /** e nós aqui tentando trocar só com a voz **gesticula com a mão perto da boca indo e voltando simbolizando um diálogo /** Cês tão cortando, né? / enquanto eu continuo aqui, porra **bate no peito /** só me importando / lutando dia após dia / pra abrir as mente / e quando eu percebo / as portas pra mim estão se fechando **cruza as duas mãos, fechando-as à frente do rosto /** ô, fulano / é zero hora / o fulano zerou as hora / saiu, bebeu, cheirou e... / acabou a história / han, eita final sem graça / era só lembrar, porra! **se exalta /** que aquele (T.P.) / não era de graça / era de Juliano, era de Carlos, era de Fernando **enumera nos dedos /** era de tanta... gente / e no final a sua vida vale um quilo de um tal pozinho branco / só que essa história / vai ficando cada vez mais louca **apontando para o público como se a chamar sua atenção /** porque o cara

que cheirava pra caralho **coça o nariz** / não foi morto pelo nariz / foi morto pela boca **com os dois braços faz como se portasse um fuzil, e dá passos em direção ao público, como quem chega atirando** / e nessa boca aí não tem pasta que dê jeito / só com os PM, né / que são os dentistas da favela / e com 32 dentes na sua boca / eles só perfura os que são preto **mais uma vez com o fuzil nas mãos, agora com uma rajada de tiros, balança os braços firmemente nesse gesto** / esses aí não podem fazer parte / da arcada dentária / só da arcada senzala / pra tomar cada porrada! **gesto com uma das mãos, de ameaçar bater, já com fúria** / E a mãe desse tal sujeito / que vivia reclamando que não tinha dinheiro pra comprar nada / descobriu quando o filho morreu / que ele ostentava / e que tinha até / aspirador de pó dentro de casa **gesto de cheirar** / me fode! / até nessas horas é o branco que mata é o preto que morre! **Se expressa com fúria** / e nem adianta tentar / que essa desgraça te domina / e o dominado do momento foi um tal de Coca / filho de quem? **Pergunta ao público** / filho de Nina (Elton Enrique – Poema recitado no Slam da Onça – 29/09/2018, Gama, 2019, p. 158).

Em sua narrativa, o *slammer* denuncia violências, tanto da polícia – que “só perfura os que são preto” –, como a de uma cidade desigual, onde faltam oportunidades aos jovens das periferias, em particular os negros. Nessa cidade, o poeta busca agir, a partir de seu convencimento com as palavras: “lá os pivete tem três oito / e nós aqui tentando trocar só com a voz”. Mas enquanto ele está “lutando dia após dia para abrir as mentes”, denuncia, as portas também para ele estão se fechando.

Tal narrativa é constante nos poemas de *slam*, constituindo-se não só a poesia, mas a educação e a cultura como perspectivas de vida. Nessa batalha, a função dos poetas passa a ser a de mediar e disseminar informação aos pares, estrategicamente trazendo referências da cultura negra, da cultura local, valorizando pessoas da comunidade. Tal função é muitas vezes chamada, tanto na cena do rap como na dos *slams*, de tráfico de informação. A expressão subverte um sinal negativo, a eles lançado como estigma pela sociedade, tornando-o, de outros modos, potência. Como afirma Kuma França:

A gente é marginalizado, né, estereotipicamente falando, a gente é marginalizado, então se eu passar eu vou ser lido como traficante, então eu assumo esse papel, né, sou traficante, sim, mas eu trafico informação (Trecho de entrevista – 18/11/2018, Gama, 2019, p. 160)

Para ilustrar, reproduzo um poema, performado por Kuma no Slam da Onça, repleto de referências que se podem considerar estratégicas como essa. Usando a analogia às funções de aviãozinho ou falcão⁸, ele se coloca como alguém que recruta jovens para o tráfico de poesia:

Tipo mestre dos magos eu desapareço / e que corcel indomado eu desobedeço / eu reafirmo no verso que eu sou o inverso do avesso / o que cês querem deixar claro / eu venho e escureço **este trecho foi por ele cantarolado** Ó, não seja mais um boçal / todo corre é essencial / respeita a trajetória / da tua mãe, do teu pai / pois estar na faculdade ou... ser reconhecido / não é (T.P.) pra desvalorizar / a correria dos seus amigos / Jeny, Rool, Mirele, Odara / pretas em ascensão dói mais que um tapa na cara / então repara, se prepara / não adianta reclamar / (T.P.) preparadas pra atacar / contra-atacar / não é só chegar lá / tem que chegar e botar o terror / e se questionarem a sua identidade / diga que o rei voltou / encarnado em cada preto, encarnada em cada preta / veio pra (T.P.) / pra causar muita treta / (T.P.) Teresa de Benguela / uma Gama de Rebouças / renascentista da favela / com Carolina de Jesus, à la Ruth de Souza / tô na pista (T.P.) / como norte eu trago sempre meu nordeste / eu sou de caju e castanha / de Euclides da Cunha / e se for dente por dente / eu vou te arrancar na unha / eu sou falcão / recruta os meninos pro tráfico de poesia / Grande Otelo, Conceição e às vezes Lima Barreto / com um bico de urubu / eu sou mais um guerreiro preto / na universidade / sou a ferida exposta que o tempo não sara / O tempo, corre, preto... / então chega de ser um ponto preto / mancha logo esse papel / eu sou o príncipe maldito / dito por Maquiavel **nota-se reação do público** / não seja mais um preto / de pensamento colonizado / porque de nada vale meu corre se (T.P.) / vai lá, toca o terror / assusta a burguesia / é cada um com as suas armas, porra, e a minha é a poesia / eles me pintam como um monstro, eu sou um pobre vagabundo / no pique de Pinky e Cérebro eu vou dominar o mundo / a minha vida não se resume / ao sistema carcerário / pode começar avisando que mudamos o cenário / e nem venha tirar minha glória com / 'é só mais um cotista' / vai me dizer que não viu a UFBA tomada pelo Sartre e pelo Marista?! / Sei que devem tá me odiando, mas, porra / é só mais um pra minha lista / presente e resistente e cheio de vontade / não vou pedir licença pra passar com minha ancestralidade / o sinhozinho tá fodido / porque os pretos que ele tanto odeia / hoje é seu colega, ó, de faculdade / se fechar a porta, a gente entra / entenda, vamos entrar / se não alcançar, eu dou o pezinho / eu sou o Moisés do morro / a poesia é o sapato que me fez o negro forro / eu sou aviãozinho / só tô seguindo o passo que era do meu guia / e entre pasteis e coxinhas, porra, não seja mais um bosta / e perceba que a esquerda vira a direita/ assim que a gente vira as costas e, **batendo no ombro esquerdo e depois no ombro direito, Kuma vira as costas para o público, que aplaude vigorosamente** (Kuma França – Poema recitado no Slam da Onça – 29/09/2018, Gama, 2019, p. 160-161).

Kuma traz no poema, ao lado do nome de companheiras da comunidade, referências negras importantes na literatura e na história nacional; orienta seus pares a tomar espaços na universidade – simbólica e materialmente um local de produção de saber e plataforma de ascensão social – e a valorizar a ancestralidade; critica o racismo e enfatiza o empoderamento coletivo; e conclui expressando sua crítica política tanto contra a esquerda como contra a direita, quando estávamos a uma semana do primeiro turno das eleições de 2018, que polarizavam o país⁹.

Matos (2012), que estudou, em sua pesquisa de mestrado, textos escritos em diários produzidos por jovens de periferias, recupera em sua análise conceitos de Jacques Rancière, destacando o sentido da escrita como operação política. Nessa direção, a autora aponta para os efeitos da produção e visibilização desses escritos:

O caráter político, destacado pelo autor, é uma consideração importante e vai nos ajudar a compreender como a escrita dos jovens, materializada nos Diários, pode ser uma forma de contrapor, ou desorganizar, aquilo que ele identifica por ‘palavra soberana’, que podemos entender como as forças discursivas de caráter hegemônico (Matos, 2012, p. 8).

Considero, assim, que os poemas e trocas produzidos entre performances de *slam* promovem, mais que uma desorganização, um reordenamento da palavra e, subjetivamente, da cidade, em processos descentrados que promovem duplos re-conhecimentos: um re-conhecer-se, fortalecendo pertença e estima; e a produção de outros conhecimentos sobre aqueles já postos sobre comunidades e seus valores. Parafraseando Benjamin (1987b, p. 225), *slams* trabalham para “escovar a história a contrapelo”, sugerindo a ela, e à cidade, outras trajetórias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A abertura à diversidade nos *slams* vem atraindo públicos periféricos e socialmente marginalizados, estendendo, a novas plateias e autores, a possibilidade não só da fruição, mas da produção e da crítica poéticas. Em Salvador, as batalhas, tematizando o cotidiano de minorias sociais, em especial pessoas negras, mulheres e LGBTQIA+, tornam mais audíveis as vozes desses sujeitos contra experiências de opressão, através da veiculação de outros discursos, outras histórias, sobrepondo aquelas historicamente contadas pela cidade que os limita e exclui.

Observo que, em Salvador, os atores do *slam* estão conectados e engajados em uma cena maior artística e de ativismo cultural nas periferias, em que compartilham experiências – refletidas em suas temáticas – de opressão e desigualdades que atingem o povo negro, pobre e periférico na capital. Nessas arenas simbólicas e discursivas, poetas e público constroem frentes de batalha coletivas que ali chegam e dali partem, atravessando, cultural e fisicamente, a cidade em seus tráficos de

informação. A centralidade da periferia, nesses processos, abre espaço para a ressignificação de lugares e afirmação de discursos marginalizados, que dizem sobre suas próprias existências e territórios, visibilizando e mobilizando narrativas e afetos, e convocando re-conhecimentos. Por meio das performances de poesia e dos percursos de seus atores na cidade, potencializam-se corpos e vozes que resistem e recriam alternativas de existência.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: vol. 1, Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987a. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. *In*: BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: vol. 1 – Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987b. p. 222-232.

CALDEIRA, Teresa P. do R. Segregação urbana, enclaves fortificados e espaço público. *In*: CALDEIRA, Teresa P. do R. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34/EdUSP, 2000. p. 211-340.

GAMA, Danielle M. H. de L. **A voz e a vez de dizer: batalhas de poesia em periferias de Salvador/BA**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Arte, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2019.

JESUS, Valdeck A. (Org.). **Poéticas periféricas: novas vozes da poesia soteropolitana**. Vitória da Conquista: Galinha Pulando, 2018.

LIMA, Ari. Funkeiros, timbaleiros e pagodeiros: notas sobre juventude e música negra na cidade de Salvador. **Cad. Cedes**, Campinas, v. 22, n. 57, p. 77-96, ago. 2002.

MATOS, Daniela. Entre Diários e Mapas: modos de apreensão das práticas juvenis. *In*: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 35., 2012, Fortaleza, Ceará. **Anais...** São Paulo: Intercom Nacional, 2012.

MELLO, Luísa A. M. **Mulheres, práticas de resistência cultural e ocupação simbólica: as flanêuses da Baixada**. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas) – Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

PARDUE, Derek; OLIVEIRA, Lucas A. City as mobility: a contribution of brazilian *saraus* to urban theory. **Vibrant**, Brasília, v. 15, n. 1, jan./abr. 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental org./Ed.

34, 2005.

SERPA, Angelo. Os espaços públicos da Salvador contemporânea. *In*: CARVALHO, Inaiá; PEREIRA, Gilberto Corso (Org.) **Como anda Salvador**. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 173-188.

TAYLOR, Diana. **The archive and the Repertoire**: performing cultural memories in the Americas. Durham: Duke University Press, 2003.

Submetido em: 19/12/21

Aprovado em: 28/09/23

Danielle Marcia Hachmann de Lacerda da Gama

dani.dagama@hotmail.com

Doutoranda em Comunicação (UERJ), com bolsa pela CAPES; Mestre em Ciências Sociais (UFRB), com bolsa pela FAPESB.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9429-8914>.

NOTAS

- ¹ Este trabalho foi apresentado, com algumas alterações, no Seminário Internacional Estudos Urbanos e Interdisciplinaridade, promovido pelo Instituto das Cidades (Unifesp), em outubro de 2021. Ao longo do texto, aspas simples dentro de trechos entre aspas duplas são utilizadas em dois casos: para marcar aspas duplas utilizadas no texto original (conforme ABNT); para indicar falas de outrem mencionadas pelos interlocutores nas entrevistas.
- ² Realizada com bolsa pela FAPESB (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia).
- ³ O bairro Sussuarana é subdividido em Nova Sussuarana, Sussuarana Velha e Novo Horizonte e contava, em 2016, com 54 mil habitantes (dados do censo IBGE de 2010).
- ⁴ Aqui, reproduzi a versão publicada no livro. Na versão recitada, Renildo usou “Sussuarana que é meu bom lugar”.
- ⁵ Importante ressaltar que a Bahia e, nesse caso, Salvador, estão integrados às cenas culturais e do *slam* no resto do país: quem ganha o *Slam* Bahia, como explica Sandro, vai representar todo mundo em São Paulo, no nacional. Acompanhar *slams* que acontecem fora do eixo Rio-São Paulo, no entanto, perpassa a reflexão sobre os modos como eles são apropriados nesses locais. Um poeta com quem conversei, por exemplo, afirmou a diferença gritante, na época, no montante de editais e apoios financeiros que *slams* do Sudeste e do Nordeste podiam obter. Assim, o corre dos *slams* na Bahia, afirmava, acabava acontecendo muito a partir do protagonismo de alguns atores, que trabalhavam quase sempre sem apoio algum. Ademais, a valorização da comunidade, e das comunidades como um todo mundo, assim, configurava o ponto-chave das performances e dos percursos desses atores entre diferentes bairros e batalhas na capital (ainda que, atualmente, perceba-se uma maior

profissionalização entre os participantes – poetas e organizadores – de *slams*, que veem nas batalhas modos de visibilizar-se como artistas e produtores culturais).

- ⁶ Batalha de rap que acontece na Sussuarana.
- ⁷ Os poemas foram transcritos através dos registros em vídeo feitos em uma pequena câmera fotográfica. Para os versos ou palavras que, no processo de transcrição, não foram possíveis de compreensão, aponto o sinal T.P. – trecho prejudicado.
- ⁸ Aviãozinho e falcão são funções no tráfico de entorpecentes. O aviãozinho é aquele que leva a droga para o consumidor, retornando com o dinheiro. O falcão é o olheiro, o fogueteiro, muitas vezes, um menor, que vigia a favela e avisa da eventual chegada da polícia.
- ⁹ As eleições foram decididas, em 2018, em segundo turno, entre o candidato do PT Fernando Haddad e Jair Bolsonaro, candidato de extrema-direita.

IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE ÉTNICA EM FACE DA JUDICIALIZAÇÃO DE CONFLITO

*ETHNIC IDENTITY AND TERRITORIALITY IN THE
FACE OF CONFLICT JUDICIALIZATION*

Eliana Teles Rodrigues¹

¹Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

RESUMO

Este artigo analisa a trajetória de um grupo quilombola em processo de reconhecimento de um território etnicamente configurado. Trata-se de estudo etnográfico realizado entre os anos 2010 e 2014 com os autodenominados quilombolas do rio Gurupá, município de Cachoeira do Arari, no arquipélago de Marajó, Pará. De sua mobilização por reconhecimento e acesso ao território etnicamente configurado, constituem-se novas formas político-organizativas, pelas quais esses coletivos buscam se adequar às questões normativas do direito brasileiro. Nesse contexto, assiste-se a mudanças sucessivas, resultantes de necessidades, projetos, lutas e reivindicações pelo território étnico, ao mesmo tempo em que persistem esquemas de judicialização dos conflitos. A construção de uma visão de direitos territoriais e econômicos, pelos quilombolas, é confrontada diretamente com projetos do agronegócio, com a regularização fundiária e ambiental do Estado e com as políticas sociais que suprimem o fator étnico.

Palavras-chave: Conflito; Direitos Territoriais; Marajó.

ABSTRACT

This paper analyzes the trajectory of a quilombola group in the process of ethnogenesis and identity recognition. This is an ethnographic study conducted between 2010 and 2014 with the self-designated quilombolas of the Gurupá river, municipality of Cachoeira do Arari, in the Marajó archipelago, Pará. From their mobilization for recognition and access to the ethnically configured territory constitute new political-organizational forms, while these collectives seek to adapt to the normative issues of Brazilian law. In this context, successive changes are observed, resulting from necessity, projects, fights and claims for the ethnic territory, at the same time that schemes of conflict legalization persist. The construction of a territory and economic rights vision by the maroons is directly countered with agribusiness projects, land and environment regularization by the State and social regulations that suppresses ethnic factor.

Keywords: Conflict; Territorial Rights; Marajó.



INTRODUÇÃO

Neste artigo, busca-se fazer uma reflexão sobre o alcance do reconhecimento identitário em sua dimensão étnica, por meio das formas organizativas dos agentes sociais em suas mobilizações. Objetivados em movimentos sociais, eles reivindicam para si uma identidade coletiva e o direito ao território e ao uso de recursos naturais. Dito de outro modo, não se trata do fator terra apenas, mas de uma reivindicação por reconhecimento de sua forma de existência enquanto portadores de uma etnicidade, que envolve diversos elementos dentre os quais se destaca a dimensão simbólica, no que tange a aspectos relativos à sua cultura, e a noção de pertencimento, cuja base é o território.

Nesse processo de mobilização, constituem-se novas formas político-organizativas, ao mesmo tempo em que esses coletivos buscam se adequar às questões normativas do direito brasileiro, na luta pela terra, pelo território, por educação e por saúde. Assim, a partir da resistência às imposições que contrariam as suas formas de vida, pode-se notar o surgimento de uma nova forma de produção da identidade que remete a fatores étnicos.

O estudo tem como base empírica a etnografia que realizei com os quilombolas dos rios Arari e Gurupá no arquipélago do Marajó¹, os quais, em seu processo de mobilização social, reivindicam para si a autoidentificação e a politização de suas formas organizativas, aqui entendidas como estratégias, para fins de reconhecimento de suas formas de existência e acesso a direitos.

Marcada por intensos conflitos ao longo do seu processo de territorialização, a luta dos autodenominados quilombolas dos rios Arari e Gurupá, por direitos e reconhecimento da identidade e território étnicos, envolve também o reconhecimento mais detido de um conjunto de práticas e saberes cotidianos, agrícolas e ecológicos, os quais contrastam com práticas e ações outras da sociedade abrangente. Especificamente, contrastam com ações implantadas por alguns aparelhos do Estado e agentes privados, que, assim, convertem-se em seus opositores.

A contribuição que aqui faço tem como foco a análise dessa forma de reivindicação, de modo a identificar elementos que contribuam para o fortalecimento de mobilizações no tocante ao reconhecimento identitário e à permanência no território tradicionalmente ocupado, com base no fator étnico. Para tanto, após a breve introdução, o artigo descreve o processo de etnicidade tendo como referência os quilombolas, com a intenção de contribuir ao debate sobre minorias étnicas em suas lutas por direitos e reconhecimento.

AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA EM MEIO AO CONFLITO

“O que é ser quilombola?” foi a questão colocada aos membros do grupo por ocasião da pesquisa para o Relatório Histórico Antropológico de Identificação dos quilombolas dos rios Arari e Gurupá em 2008 (Acevedo-Marín *et al.*, 2008). As respostas, em sua maior parte, relacionavam-se ao direito de permanecer na terra, tais como: “é o direito do cidadão para estar e viver da terra”, “um direito adquirido que vem de nossos antepassados”. Verificou-se, nessa ocasião e posteriormente, que não havia princípios coesos em torno da autoafirmação étnica, porém, ela se afirmou ao longo da trajetória do grupo, no enfrentamento a fazendeiros e nas reivindicações feitas ao Estado para acessar os recursos da varja, um espaço que eles delimitam como sendo vital, pois aí realizam o manejo dos açazais e outros cultivos, conforme o seu modo de vida.

Nos anos 1970, famílias de descendentes de quilombos que moravam ao longo dos igarapés e lagos da margem esquerda do rio Arari, na porção leste da ilha de Marajó, foram deslocadas compulsoriamente do lugar por um fazendeiro que lhes prometeu trabalho e lotes de terra fora dali. O grupo maior, composto por 73 famílias, foi realocado em setores ao longo das margens e à montante do rio Gurupá, afluente da margem esquerda do rio Arari, enquanto os demais se dispersaram para Santana e Porto Santo, no vizinho município de Ponta de Pedras, ou ainda foram para a cidade de Cachoeira do Arari e bairros periféricos da cidade de Belém.

A tentativa de voltar ao rio Arari, ao lugar onde se localizavam suas roças e seus sítios, se configurou numa luta simbólica e física pela própria existência, rompendo todos os laços que ainda os mantinham atrelados ao fazendeiro. A reivindicação do território implicou a criação de uma organização em 2002, a Associação de Remanescentes de Quilombo do Rio Gurupá (ARQUIG), por meio da qual passaram a assumir a identidade coletiva e mergulharam num intenso processo de mobilização por direitos. A manifestação étnica da identidade relaciona o lugar de origem na várzea do rio Arari e o momento em que houve uma ruptura nos laços de vizinhança, parentesco e na forma de organização da vida econômica e cultural, com aquele ocupado nos tempos presentes, no rio Gurupá.

Devidamente representados na ARQUIG, mobilizaram-se em torno de uma identidade coletiva pela permanência nesse espaço social que eles denominam varja, o qual se conformou no território etnicamente configurado entre os rios Arari e Gurupá. A confirmação da identidade étnica impôs-se como objetivo da pesquisa empreendida em 2008 pela Associação de Universidades Amazônicas (Unamaz), sob coordenação de Rosa Acevedo Marín, em convênio com o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra). A solicitação junto ao Incra teve como base o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 e o Decreto Federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

A crise que se instaurou após o processo de ruptura com a fazenda caracteriza a forma mais intensa do conflito, que, no curso da ação social,

manifestou seu caráter dinâmico, por meio de um drama social manifestado por meio dos rituais de tensões na varja. Essa fase do conflito está relacionada aos cercamentos dos lagos e à impossibilidade de acesso livre aos açais da várzea do rio Arari, assim como às prisões e às frequentes invasões do gado, nos sítios daqueles que viviam nas imediações do baixo curso do rio Gurupá. Os animais da fazenda Caju destruíam plantações e, por isto, os quilombolas registravam constantemente ocorrências na delegacia e faziam denúncias no Fórum de Cachoeira. Diante dessa situação, a circulação das famílias e o direito de ir e vir ficaram restritos às margens do rio Gurupá, a partir do médio curso para a montante.

Na trajetória de retorno ao território, a violência se tornou elemento constitutivo da identidade que eles construíram, seja de forma simbólica e/ou física, e não se separou da identidade coletiva. Ela surgia, por exemplo, quando eles tentavam driblar a vigilância armada nos açais e nos lagos, mas, em vez de arrefecer o movimento, contribuiu para afirmar a identidade coletiva forjada pelo grupo. A maior parte dessas situações ocorria à noite – uma noite marcada por tabus, como a proibição de ir e vir no campo do Caju, vigiado pelo Homem do Manjerição e pela Garça –, quando saíam do quilombo, o campo de concentração na cabeceira do rio Gurupá, para o embarque dos paneiros de açaí na foz deste rio, que dali seguiria para o porto de Icoaraci, em Belém. Poder-se-ia dizer que foram estratégias colocadas em prática durante as ‘horas opacas’ (Foucault, 2012 [1975]), para poder infringir a lei instaurada pelo fazendeiro, cujos capangas vigiavam a mata e puniam quem entrasse nos açais e nos lagos.

Não bastassem essas situações, a partir de 2010, ocorre a chegada do monocultivo de arroz, que se expandiu da várzea do rio Arari para as savanas localizadas ao norte do território reivindicado pelos quilombolas, deixando-os em uma situação de encurralamento. A situação de encurralamento levou os quilombolas à mudança de estratégia para enfrentar as ameaças que se intensificaram e, nesse contexto, o Estado foi o agente mais frequente, pois a presença de policiais, investigadores de polícia, advogados, agentes do Ibama e Sema foi comumente percebida no território reivindicado. Mas, nessas ocasiões, tais agentes atuavam para coagir os quilombolas.

A família Lalor de Lima foi a que mais sofreu esse tipo de violência física e simbólica. Vítima permanente de ameaças e agressões conduzidas pela força policial – que, por diversas vezes, adentrou o igarapé Bom Jesus do Tororomba, onde residia, para prender o chefe da família, acusado de destruir o meio ambiente, ou quando não, para ameaçá-lo.

Durante vários anos, essa família constituiu o principal motivo de ataque do fazendeiro, pois foi a única a permanecer no território reivindicado, por ocasião do deslocamento compulsório e, portanto, nas terras que o fazendeiro também reivindicava para si. O senhor Teodoro Lalor de Lima, por quatro vezes foi feito prisioneiro, sob acusação de cometer crime ambiental, furto e uso ilegal de armas, levando-o a uma

busca incessante por justiça e ao enfrentamento contra a elite agrária dessa parte do Marajó. O processo burocrático do Ibama e SEMA contribuiu para tornar ainda mais penosa a situação, pois o manejo da varja e a venda dos produtos só poderiam ser feitos sob licença desses órgãos, e o fazendeiro, no uso do poder que usufruía dentro do município, buscava de diversas formas impedir a comercialização do açaí e do palmito, durante o período do manejo.

Entre os anos de 1997 e 2011, membros dessa família vieram com frequência a Belém procurar a Delegacia do Interior para denunciar ataques do feitor da fazenda Boa Vista, ameaças de roubo de animais, invasão de domicílio, vigilância diária por meio de um morador contratado pelo fazendeiro, para fixar moradia em um barraco na foz do igarapé Bom Jesus do Tororomba. Os Lalor de Lima têm suas moradias na cabeceira deste igarapé – um hábito comum entre os que vivem no rio Arari e seus afluentes. Assim, para ir e vir, eles precisavam passar pelo barraco onde o vigilante estava instalado. O barraco teve sua demolição decretada duas vezes pelo Ministério Público Federal (MPF), mesmo assim não foi demolido, pois, em nenhuma das vezes, as autoridades de Cachoeira do Arari cumpriram o mandato. Como a delegacia de Cachoeira com frequência não aceitava as denúncias dos quilombolas, eles recorriam à Delegacia do Interior, em Belém.

A tentativa de criminalização se estendeu a todos que tinham alguma relação com os Lalor de Lima e aos demais quilombolas no rio Gurupá. Em abril de 2010, o senhor Dilaelson Rodrigues da Costa, 55 anos, foi preso acusado de crime ambiental. Ele era vendedor ambulante e vendia a prazo gêneros alimentícios, além de comprar palmitos e frutos comercializados no inverno. Ele também era amigo e conhecido antigo dos quilombolas. Sua prisão e o processo gerado após esse ato se constituíram em um drama e marcaram seu ingresso no mundo da lei.

A CHEGADA DOS DIREITOS

A chegada dos direitos, expressão que os quilombolas utilizavam para fortalecer sua mobilização em torno de um território étnico, partiu de uma interpretação consciente de que esse território era e é fundamental para sua reprodução material e social. À medida em que tomam consciência de si, passam do invisível real para o visível formal (Shiraishi Neto, 2013).

Quando nós começamos o povo dizia: ‘olha rapaz vocês estão doidos? Não tão vendo o que o fazendeiro está fazendo com o Lalor?’ Mas nós conseguimos o que o advogado não conseguiu, só com a nossa pressão que começou quando nós passamos a se organizar. Então eu entendo que ter um direito é a gente lutar por aquilo que é nosso. Antes a gente não conhecia. Hoje, mesmo tendo dificuldade a gente sabe em que porta bater. Antes a gente batia em Cachoeira, mas eles só faziam enganar a gente porque quem manda no

poder é quem tem dinheiro, mesmo que aqueles que estão lá sabem do nosso direito, eles são subornados. Isso vivia entalado na minha garganta porque aconteceu com meu pai, aconteceu comigo, será que vai acontecer com meus filhos? Então nós temos que lutar para que tudo [não] seja igual (L. M. B, dezembro de 2012).

Ao encetarem uma prática jurídica própria, cuja implantação se mostrava deficiente, tanto no aspecto inicial de solicitar o direito, quanto no reconhecimento dos quilombolas como um coletivo étnico, eles foram obrigados a lidar com esquemas interpretativos oficializados, pois o território que os quilombolas dos rios Arari e Gurupá reivindicam incide em terras de marinha. Tal maneira particular de reivindicar um território étnico nessas imediações rompe com os esquemas de pensamento utilizados nos documentos oficiais de zoneamento e planos governamentais, quando conceituam ou alienam a várzea, e se distanciam do posicionamento jurídico.

Já organizados como sujeitos coletivos e com as mudanças nas regras jurídicas e no modo como suas demandas e reivindicações passaram a ser recebidas nos órgãos estatais, principalmente no MPF, os quilombolas sinalizaram uma inflexão na prática jurídica, pois a mobilização política induziu a uma prática reivindicatória e os habilitou nessa busca de direitos, iniciada com o pedido de titulação no Incra e com uma Ação Civil Pública (ACP) no MPF. Nessa trajetória de lutas e reivindicações em que ora se reuniam no Incra, ora no MPF, ou mesmo nas diversas viagens à sede do município de Cachoeira para pressionar policiais a rever as prisões de seus companheiros, foram estreitando os laços, e a especificidade étnica se destacou. E, assim, inauguraram uma nova postura em relação à judicialização do conflito, coetânea à chegada dos direitos.

Por meio dessas ações, o grupo social colocou em xeque os atos dos órgãos gestores, assim como o próprio tribunal superior brasileiro, causando uma inflexão no papel que estes desempenham e como representam os sujeitos sociais do direito. Esse momento é compreendido da seguinte forma pelo quilombola: “Não que antes não tivesse direito, nós é que não sabia os caminhos para chegar até eles, eles eram difíceis e outros nem existiam” (L. P. B, entrevista em fevereiro de 2013).

A ARQUIG realizou diversos processos de mobilização, objetivando a permanência e usufruto integral do território por seus membros que, naquele período, totalizavam cento e cinquenta e seis famílias, segundo dados do Relatório Técnico de Identificação do Incra, apresentado em assembleia geral em fevereiro de 2012.

O Quadro 1 sintetiza os diversos órgãos que os quilombolas do rio Gurupá acionaram na busca pelo direito ao território.

Quadro 1 - Reivindicações por direitos

DIREITOS REIVINDICAÇÕES E DENÚNCIAS	ÓRGÃO ACIONADO POR ORDEM DE BUSCA PELOS QUILOMBOLAS
Território coletivo	Inkra
Proteção pessoal	MPF
Ameaças	MPF
Constrangimento	MPF
Prisões ilegais	MPF, Delegacia Geral de Belém, SJDDH
Invasão de roças pelos búfalos do fazendeiro	Fórum de Cachoeira, MPF, Delegacia de Cachoeira
Apreensão ilegal de instrumentos de trabalho	MPF
Destruição de frutos do trabalho e animais	Delegacia de Polícia de Cachoeira, MPF
Acesso à Várzea do Rio Arari	MPF, SPU
Espancamento e tortura	MPF, Delegacia, IML, Delegacia de Cachoeira

Fonte: Relatório Histórico Antropológico de Identificação, MPF e pesquisa de campo (2014).

O novo momento também trouxe como efeito a mudança nas relações assimétricas com o fazendeiro, pois, a partir desse processo, eles passam a contestar as ordens da fazenda que antes constituíam regras a serem seguidas, como, por exemplo, arrendar o mato para tirar madeira, para apanhar açaí ou prescindir de autorização para entrar no lago. Assim, a conscientização da identidade os fez reivindicar a inclusão dessa porção do rio Arari, onde viveram seus antepassados, como parte do território étnico com base em preceitos étnicos e jurídicos.

O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO NA VÁRZEA

Existem hoje na Amazônia múltiplas identidades que configuram e expressam sua diversidade sociocultural por diferentes coletividades, consoante as denominações locais, tais como: ribeirinhos, seringueiros, quilombolas, indígenas, piaçabeiros, pescadores artesanais, castanheiros, artesãos e artesãs, indígenas que residem em cidades, quebradeiras de coco babaçu e peconheiros (coletores de açaí), cipozeiros, dentre outras categorias identitárias que se acham agrupadas segundo forma organizativa própria, construindo, mediante mobilizações, suas territorialidades específicas (Almeida, 2013).

Conforme observou Little (2004), a diversidade sociocultural do Brasil é marcada por extraordinária diversidade fundiária, que vai muito além

da redistribuição de terras, para se centrar nos processos de ocupação, afirmação e de reconhecimento territorial, nos quais se destacam grupos sociais com regras específicas de apropriação e uso da terra, vindo a constituir “etnicidades ecológicas” (Parajuli, 1998 *apud* Little, 2004, p. 260) que se destacam na nova arena de conflitos.

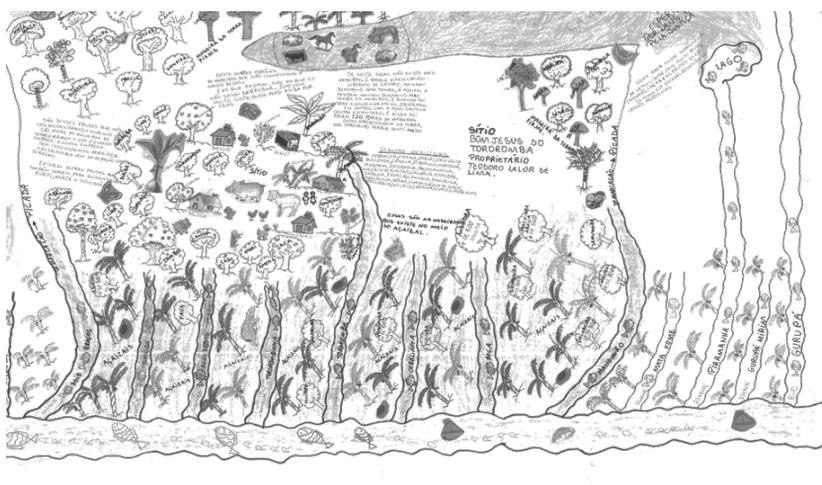
A mobilização política desses grupos remete à luta por afirmação, que traz em seu bojo a construção de uma identidade expressa nos valores e representações que fazem de si mesmos e dos outros. Por exemplo, a identidade ribeirinha, cuja base territorial não se resume a uma divisão político-administrativa, mas é atributo dos que estão referidos a unidades de trabalho familiares na agricultura, no extrativismo, na pesca e na pecuária, a formas de cooperação simples no uso comum dos recursos naturais e a uma consciência ecológica acentuada que remete ao seu próprio modo de vida (Almeida, 2013).

No processo de lutas e reivindicações dos quilombolas dos rios Arari e Gurupá, a campesinidade foi recriada sob novas condições, dentre as quais se destacam as novas experiências de organização da produção adquiridas de outros grupos ou organizações não governamentais. Também se evidenciou uma ressemantização do conceito de quilombola, quando esses agentes sociais tomaram para si o protagonismo de seu destino na luta contra a oligarquia do latifúndio agrário e reivindicaram tal forma de reconhecimento.

A questão da identidade autoatribuída e de seu reconhecimento étnico é sustentada pela relação desses agentes com seu ambiente. O grupo alia a forma de manejo dos recursos ambientais ao processo social de territorialização, configurando, assim, o território étnico, a base da sua existência material e simbólica. Com frequência se ouvia “a gente faz a varja”, “aonde um quilombola chega, ele bota uma planta” ou ainda “fiz essa varja com minhas próprias mãos”. Esse aspecto da territorialidade são critérios que os aproximam e, ao mesmo tempo, os separam dos povoados e demais comunidades de seu entorno, delimitando, assim, a fronteira étnica.

Dessa forma, o paradigma ecológico soma-se aos traços culturais e tem sido relevante para a tomada da consciência identitária que eles construíram. Essas adscrições contribuíram para forçar uma polarização entre o nós e os outros, gerando um sentimento de pertença, nesse nicho ecológico, onde cultivam palmeiras do fruto açaí, em meio a espécies madeireiras, frutíferas e à diversidade do mundo vegetal e animal. As situações do vivido, presente na memória dos quilombolas, ajudam a construir o antes e o agora nessa região e a compreender que o fazer a varja remete ao sistema de uso comum que ressalta um modo de vida, não somente no rio Gurupá, mas em toda a região do Marajó.

Figura 1 – O mundo social da varja, segundo a representação dos quilombolas



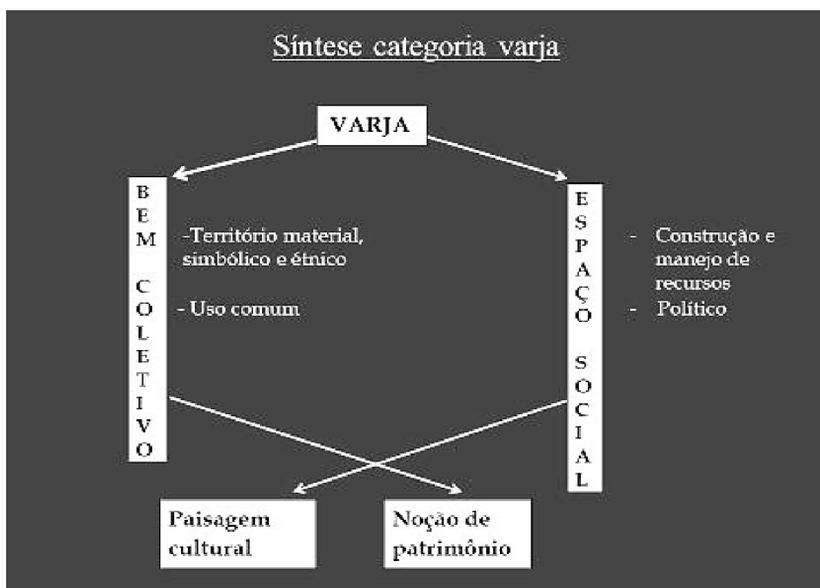
Fonte: Família de Teodoro Lalor, igarapé Bom Jesus do Tororomba (2011).

As estratégias de reprodução social e material para usufruto da varja são marcadas pelo modo de produção familiar ou doméstico, com atividades realizadas por todos os membros da família, sendo esta a instituição central da produção que rearticula a organização social. Entre os membros do grupo quilombola, as práticas agroextrativistas são acompanhadas do calendário cultural e religioso, com base na cooperação entre as unidades domésticas.

Essas atividades não são exclusivamente domésticas, pois envolvem diferentes formas de cooperação, conhecidas em outros grupos familiares (Bandeira, 1988). As especificidades da produção permitem caracterizá-la como uma combinação de diversos subsistemas, tais como: produção de roças, manejo de açaiçais, criação de aves, criação de porcos (suínos), pesca do peixe e camarão, cultivo de frutíferas e, em menor atividade, o extrativismo da mata.

Por outro lado, a várzea convencional, ou planície de inundação dos rios amazônicos, é definida no sistema jurídico como “áreas que podem alcançar até 50 km de largura da margem do curso navegável até a terra firme” (Éleres, 2002, p. 76). No entanto, a reivindicação dos quilombolas para acesso à várzea do rio Arari tem como base uma identidade étnica e um território coletivo, cujos limites estão além do que se convencionou chamar várzea no sistema jurídico brasileiro. Portanto, a noção de varja, enquanto categoria étnica, não tem equivalente no modelo oficial institucional, entretanto, no entreato do conflito, ela adquiriu um acréscido de conteúdos forjados na luta, pelos quais os quilombolas passaram a identificá-la como seu território étnico e espaço de uso comum. Assim, ficaram registradas suas ações, que, nos relatórios e nas memórias das reuniões, mencionavam a varja e seu açaiçal, devido à forma de trabalho coletivo que realizavam no local.

Figura 2 – Representação esquemática da forma de uso e significado dos recursos da varja do grupo quilombola dos rios Arari e Gurupá.



Fonte: Arquivo pessoal.

Em seu conjunto, a varja corresponde a um território material e simbólico que representa as condições de existência do grupo pautadas em saberes e práticas no manejo, de modo que pode ser entendida como produto de relações sociais e, por isso, torna-se elemento emblemático na territorialidade dessa unidade social no arquipélago marajoara. Assim, já não se trata de simplesmente pertencer à várzea, conforme estabelece o dispositivo jurídico sobre formas de uso comum em terras da União, mas são a emergência da força mobilizadora e o posicionamento da categoria social que convergem para uma identidade étnica (Arruti, 1994).

Não se tratam, portanto, de categorias engessadas, pois a identidade étnica diferenciadora de um grupo se constitui conforme sua organização social (Barth, 2000). Com efeito, em Oliveira Filho (1994), já se alertava para o equívoco de naturalizar a definição de um grupo étnico, pois as unidades sociais, em seu processo de evolução natural, estão continuamente em mudança, abandonando velhas formas culturais, recebendo, reelaborando e criando distintas formas e práticas nativas, pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente.

É em face da ameaça do outro, que o sentido do nós ganha força, transformando esses espaços em territórios de resistências, nos quais a etnicidade serve como um modo coletivo de ação e representação do grupo. Na realidade, a autoatribuição concatena-se com os elementos elaborados por Almeida (2011) sobre o conceito de quilombo, que, na atualidade, transcende os documentos arquivistas e cartoriais para se definir como

emergência de identidade com base na autodefinição dos agentes sociais em jogo; capacidade político-organizativa; critério ecológico ou de conservação de recursos básicos;

ocorrência de conflitos de terra e sistema de uso comum na apropriação de recursos naturais (Almeida, 2011, p. 46).

Pode-se entender a ocupação tradicional dos quilombolas na várzea do rio Arari, seu deslocamento compulsório para o rio Gurupá, assim como sua luta para retornar à várzea, como um processo de territorialização (Oliveira, 2004) que configurou uma rede de socialização, responsável pela partilha de informações e técnicas e, nesse processo, os agentes sociais têm sido levados a aprender uma nova linguagem jurídica, além de outras que eles são levados a conhecer e aprender. Na teoria social do antropólogo Marshall Sahlins, agentes são todos aqueles que agem de acordo com suas categorias culturais, ressignificando-as a todo o momento na vida cotidiana (Sahlins, 1990, p. 174). A agência desses grupos, tal como os quilombolas deste estudo, leva-os a uma forma de organização e mobilização que resulta na visibilidade, força e capacidade de articulação desses movimentos.

Desse modo, torna-se insuficiente denominar de ‘remanescentes’ os quilombolas do rio Gurupá, pois a maioria dos atributos da vida social que os unificam foi se construindo ao longo do processo de territorialização. Foi a relação com o meio ambiente, a história de seus antepassados na várzea, o ser negro e a situação social de conflito na busca permanente por acesso aos recursos e aos direitos o que os levou, e os tem levado, a se contrapor aos seus antagonistas. O caráter dinâmico desse processo de territorialização como fato do presente contraria a visão essencialista de um território fixo, explicado apenas por fatores fisiográficos (Almeida, 2008). A fala de um membro do grupo quilombola assevera os argumentos anteriores: “apesar de que aqui [referindo-se ao rio Gurupá] nós já construímos nossas coisas, mas lá [a várzea do rio Arari] é o nosso lugar de origem, por isso, tudo é nosso direito” (Camilo Dias, entrevista em março de 2013).

A reflexão dessas situações em encontros da Igreja Católica e nos convidados (também chamados de mutirão em algumas localidades da Amazônia), para construir os roçados de mandioca, de arroz e açaizais, fortaleceu o movimento e o esforço desses agentes sociais em afirmar sua territorialidade, tendo como base a autoatribuição étnica. E, nessa trajetória, seguiram-se diversos acontecimentos que têm marcado o espaço relacional (Puerta Silva, 2010) estabelecido entre os fazendeiros, os quilombolas e as instituições de justiça.

À contribuição dos argumentos dos autores acima mencionados, somam-se as diversas estratégias que os quilombolas elaboraram para a construção de um território etnicamente configurado, destacando-se aquelas concebidas para acessar os recursos ambientais. Trata-se de uma forma de uso do território, em meio ao conflito, provocado pela limitação, e, por vezes, o não acesso aos recursos vitais à sua sobrevivência. E, nesse contexto, esses agentes sociais falam por si.

A CHEGADA DO AGRONEGÓCIO E A OFENSIVA DOS ARROZEIROS

No Marajó, especificamente na região de campos naturais, projetou-se a infraestrutura para receber o agronegócio, iniciando com a monocultura de arroz no município de Cachoeira do Arari, em uma área de aproximadamente 2.000 hectares. O empreendimento, iniciado por produtores deslocados da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima, fundamentou suas bases em março de 2012, com a inauguração da sede do Sindicato Rural de Cachoeira do Arari. Na ocasião, foram distribuídos certificados aos produtores rurais que haviam participado de cursos com carga horária de 10 horas, visando marcar o lançamento da proposta de tornar o referido município como Polo Marajoara de Arroz Irrigado. Anunciou-se ali a intenção de produzir até 300.000 toneladas de arroz irrigado na região de campos naturais e várzea.

E, para flexibilizar critérios ambientais, bem como difundir a boa imagem do empreendimento, o vetor tecnológico foi e tem sido enfatizado, visando dar suporte ao aparato que vem sendo arquitetado com apoio da mídia local, do sistema político-administrativo estadual, o qual traz, em seu bojo, o *marketing* do *slogan* “emprego e renda” para acabar com o baixo IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) da região. Mas o grande êxito do cultivo, que, em 2012, permitiu duas safras ao longo daquele ano, conforme se observou na pesquisa de campo, pode estar relacionado a sua localização, ou seja, extensas porções são cultivadas em área de várzea, à margem do rio Arari e nas regiões de afloramentos de nascentes localizadas próximas às savanas. Na fazenda Espírito Santo, propriedade de certo empresário e deputado federal, situada em grande parte na margem do rio Arari, ainda se fez necessária a construção de um gigantesco canal artificial que capta a água do rio Arari para dentro da referida fazenda e vai até as cercanias da cidade de Cachoeira.

Sob o auspicioso discurso de vetor de desenvolvimento para a região, a monocultura se expandiu para a vizinha Salvaterra, vindo a afetar diversos quilombos naquele município. Nesse cenário, a fronteira de expansão capitalista se expressa enquanto promotora de desigualdades ambientais (Acsegrad, 2012; Little, 2006) e se expande em terras que apresentam possibilidades de investimentos em plantio de grãos, especialmente as áreas de várzea, pois facilitam a relação custo-benefício. Contudo, em nível prático, não há evidência que sustente ou comprove o êxito dessa nova investida, devido à carência de informações detalhadas e sistematizadas. O que se vê concretamente é a derrubada incessante de árvores, morte de animais e pássaros ao longo das estradas e a invasão de terras tradicionalmente ocupadas. E, assim, sob a imposição do paradigma econômico, segue a mesma tendência de outros grandes projetos Brasil afora, os quais, sob a forma de política social, se apresentam como solução ou prática viabilizadora do progresso econômico. E, nestes, a pobreza

costuma ser representada para reificar a necessidade dos empreendimentos (Bronz, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo buscou-se analisar a mobilização social dos quilombolas dos rios Arari e Gurupá em sua trajetória por um território étnico e coletivo, assim como as estratégias em sua relação com o meio ambiente, tendo em conta as dinâmicas de socialização com a natureza e os sistemas simbólicos territorializados entre esses dois topônimos no arquipélago marajoara.

Trata-se de uma trajetória cuja mobilização política teve um caráter dinâmico e dramático, que se revestiu de contínuo conflito, desde a perda do território até o movimento de retorno a este por um processo de etnicidade, cuja representação é a identidade quilombola. E, nesse processo, a territorialidade específica dos quilombolas dos rios Arari e Gurupá assume uma expressão identitária com base na organização social, sob o paradigma ecológico de fazer a varja, uma estratégia baseada na utilização e conservação dos recursos ambientais, cuja manutenção depende do reconhecimento de direitos e acesso a estes recursos. Este fator se relaciona aos aspectos sociais e culturais dos quilombolas, os quais eles acionam com regras e normas próprias sem prescindir de grandes esforços governamentais para sua execução. Por intermédio da chegada dos direitos, os quilombolas orientaram suas ações pela aplicação do Art. 68 do ADCT, o qual legitima a territorialidade específica, e chegaram a contestar a ordem do direito e as políticas homogeneizadoras.

A nova forma jurídica de controle social (Little, 2004) tem um sentido prático para os quilombolas dos rios Arari e Gurupá, pois os títulos de posse emitidos, como documentos fundiários e de caráter jurídico, não permitiram, nem permitem, que eles voltem a ocupar as terras que tradicionalmente ocuparam na várzea do rio Arari. Então, ao incorporar significados relacionados aos bens ambientais e culturais, o pluralismo jurídico brasileiro dá condições de tornar o Direito um instrumento relevante e recupera o sentido que o torna um ideal de justiça (Shiraishi Neto, 2013).

Porém, passados 15 anos desde que a ARQUIG ajuizou, no MPF, o pedido de reconhecimento de seu território, mesmo que a Constituição Estadual, em seu Art. 322, reconheça a propriedade definitiva e estabeleça o prazo de um ano para a emissão do título às comunidades quilombolas (Pará, 1989), e passados 135 após a abolição formal da escravidão, mais 35 anos após a Constituição Federal de 1988, os quilombolas dos rios Arari e Gurupá continuam sem a titulação do território reivindicado.

Contudo, a judicialização do conflito, que permitiu a visibilidade dos quilombolas na sua reivindicação por direito coletivo e um território étnico, também possibilitou que suas ações se traduzissem em estratégias

políticas, que visam manter sua permanência nesse território no momento em que a várzea se torna objeto de projetos e códigos governamentais que não se coadunam com a visão e o modo de vida dessa unidade social. Conflitam hoje no Marajó dois modelos de desenvolvimento: de um lado, o modelo da sustentabilidade e preservação do meio ambiente, por meio da criação de reservas – a própria ilha do Marajó é considerada Reserva Mundial da Biosfera –, de outro, o modelo que se contrapõe ao da preservação do meio ambiente, mas que se apoia no mesmo discurso, o do agronegócio do arroz, que, em realidade, tem dilapidado as estruturas desse ecossistema.

A várzea, longe de ser um geografismo, tem uma dimensão política e um significado simbólico, cuja lógica se manifesta por meio do controle social e econômico. Para os quilombolas dos rios Arari e Gurupá, o acesso e o controle desse espaço dizem respeito à possibilidade de conquista da identidade, do uso independente dos bens ambientais, por intermédio de práticas que visem atender às suas necessidades. Nisto reside o sentido do trabalho e do uso da terra, e nada sugere que esse ato, que é também político, seja insustentável.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO-MARIN, Rosa Elizabeth; TELES, Eliana R; SANTOS, Kátia B.; QUEIROZ, Galvanda G.; COSTA, Rita de Cássia Pereira da. Território quilombola nos rios Arari Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari, Pará. **Relatório Histórico antropológico**. Belém: Unamaz-Incra, 2008. 310p.
- ACSELRAD, Henri. Desigualdade ambiental e acumulação por espoliação: o que está em jogo na questão ambiental? **e-cadernos CES**, [s. l.], v. 17, 2012. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2884068&forceview=1>. Acesso em: 28 jun. 2023.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008. 192p. (Coleção “Tradição e ordenamento jurídico”).
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. 196p.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. In: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JÚNIOR, E. A (Org.). **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 28-92.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Etnogeografia Pankararu: antropologia das políticas de identidade num território indígena do Nordeste. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 18., Caxambu. **Anais...** Caxambu: Anpocs, 1994. Disponível em: <https://>

anpocs.com/index.php/encontros/papers/18-encontro-anual-da-anpocs/gt-17/gt15-13/7468-josearruti-etnogeografia/file. Acesso em: 20 jun. 2023.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e as outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BRONZ, Deborah. do campo etnográfico ao campo político: uma análise dos bastidores do licenciamento ambiental. **GUARIMÃ-Revista de Antropologia & Política**, [s. l.], v. 1, n. 1, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/guarima/article/view/2467/1755>. Acesso em: 29 jun. 2023.

ÊLERES, Paraguassú. **Intervenção territorial federal na Amazônia**. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 157p.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 40. ed. Petrópolis: Vozes, 2012 [1975]. 291p.

LITTLE, Paul Elliott. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico/2002-2003**, Rio de Janeiro, p. 251-290, 2004. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 28 jun. 2023.

LITTLE, Paul Elliott. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan./jun. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/kskpPgWtcXBssgNB56pn3rC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 jun. 2023.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Quilombos, identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SILVA, O.; LUZ, L.; HELM, C. (Ed.). **A perícia antropológica em processos judiciais**. Florianópolis: UFSC, 1994. p. 115-139.

OLIVEIRA, João Pacheco. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Contra Capa, Rio de Janeiro, 2004, p 13-42.

PARÁ. [Constituição (1989)]. **Constituição do Estado do Pará**. Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 2022. Disponível em: <https://www.alepa.pa.gov.br/downloads>. Acesso em: 30 jun. 2023.

PUERTA, SILVA, C. El proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano. **Boletín de Antropología**, Universidad de Antioquia, v. 24, n. 41, p. 149-179, 2010. Disponível em: revistas.udea.edu.co/index.php/

boletin/article/view/7975. Acesso: 01 jul. 2023.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do invisível real ao visível formal? Manaus: Edições UEA, 2013.

Submetido em: 03/05/2022

Aprovado em: 07/06/2023

Eliana Teles Rodrigues

elianteles@ufpa.br

Doutora em Antropologia. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Cidades, Territórios e Identidades. PPGCITI/UFPA – Universidade Federal do Pará. Coordenadora do Grupo de Pesquisa GEPIATI – UFPA/CNPq.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6717-3174>

Agradeço a Elielson Pereira da Silva, pela atenta leitura e valiosos comentários.

NOTAS

¹ Pesquisa para tese de doutorado, realizada entre os anos 2010 e 2014, com os quilombolas dos rios Arari e Gurupá, arquipélago marajoara no Pará.

OFICINAS DE ANTROPOLOGIA COM CRIANÇAS: NOTAS SOBRE UMA EXPERIÊNCIA

ANTHROPOLOGY WORKSHOPS WITH CHILDREN: NOTES ON AN EXPERIENCE

Valéria de Paula Martins¹

Amanda Ramos da Cunha¹

Júlia Furtado de Almeida¹

Luís Augusto Meinberg Garcia²

Maria Luiza Araújo Ramos¹

Pamela de Fatima Soares Caetano¹

¹Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil

²Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

Este é um relato de experiência acerca da realização de oficinas de antropologia com crianças entre 7 e 12 anos, na cidade de Uberlândia, em Minas Gerais, a partir de um trabalho que teve início em 2014 e é atualmente projeto de extensão da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Ao focar no processo de implementação das oficinas, destacando-se as questões de cunho metodológico, tratamos dos caminhos trilhados desde o período inicial, refletindo sobre elementos que nos chamaram a atenção, como as transformações ao longo do tempo na dinâmica dos encontros em sua associação com experiências que buscávamos delinear a partir das oficinas. Este projeto, por meio da realização de atividades que envolvem leitura de livros, exibição de filmes, jogos coletivos, rodas de conversa, elaboração de desenhos etc., busca, em suma, uma sensibilização para a diferença, aproximando-se de temáticas e ideias caras ao debate antropológico em um trabalho realizado com crianças e não para crianças, ou seja, que as toma como sujeitos plenos no processo de ensino-aprendizagem.

Palavras-chave: Oficinas de antropologia; Ensino-aprendizagem; Crianças.

ABSTRACT

This is an experience report on the anthropology workshops with children between 7 and 12 years old in the city of Uberlândia, Minas Gerais, Brazil. These workshops initiated in 2014 and are currently an university extension project at Federal University of Uberlândia (UFU). By focusing on the process of implementing workshops, standing out issues of methodological method, we deal with the paths traced since the initial period. We reflect on issues that drew our attention, such as the transformations over time in the dynamics of the meetings in their association with experiences that we sought to outline



from the workshops. Based on activities such as reading books, films exhibition, collective games, conversation circles, paper drawing, among others, this project intends to develop an awareness about the difference. This allowed us to get close to relevant themes and ideas that mark the anthropological debate in a work carried out with children and not for children. This perspective take them as full subjects in the teaching-learning process.

Keywords: Anthropology Workshops; Teaching-learning; Children.

INTRODUÇÃO

Era talvez o quarto ou quinto local para o qual eu telefonava, buscando instituições públicas, como centros culturais, onde pudesse ministrar gratuitamente oficinas de antropologia para crianças. “Oficina de quê?”, perguntavam-me todas as vezes. Eu havia defendido a tese de doutorado havia cerca de seis meses e, depois de uma importante pausa, estava disposta a trabalhar com crianças por meio da antropologia, ou trabalhar antropologia com crianças.

Naquela ocasião, a moça que me atendeu ao telefone mostrou-se bastante interessada pela oficina e colocou o espaço à disposição. Tratava-se de uma biblioteca pública associada à prefeitura municipal e, na época, ao Sesi, localizada na região norte da cidade de Uberlândia, em Minas Gerais¹.

Combinei de me encontrar então com Maria Abadia de Araújo, que me atendera ao telefone, coordenadora do espaço. Na ocasião, expliquei como as oficinas estavam organizadas e planejamos as datas de realização delas.

Elas se deram ao longo do segundo semestre de 2014 e foram o início de um trabalho que, a partir do meu ingresso como docente na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), no primeiro semestre de 2015, abarcou estudantes de graduação e tornou-se um projeto de extensão da universidade.

Neste texto, que tem como coautores os primeiros graduandos monitores e monitoras do projeto de extensão, apresentamos os caminhos trilhados desde esse período inicial, com destaque para as proposições metodológicas e didático-pedagógicas, buscando refletir sobre questões que nos chamaram a atenção, como as transformações ao longo do tempo na dinâmica dos encontros em sua associação com experiências que buscávamos delinear a partir das oficinas.

Em relação à organização do texto, optamos por narrar a experiência observando uma sequência cronológica, enquanto refletimos acerca de seus diversos aspectos. Iniciamos, assim, em 2014, e seguimos até a configuração do projeto de extensão em 2019, apresentando elementos gerais das oficinas (tais como o local onde foi realizada, número de crianças com quem trabalhamos, faixa etária específica), além dos materiais utilizados e propostas metodológicas.

Pretendíamos que a elaboração do texto, que se deu ao longo do ano de 2019, figurasse como um tempo/espaço de reflexão para o

próprio grupo acerca dos processos que experimentamos até aqui, como também esperamos que ele possa contribuir com a relativamente escassa bibliografia sobre processos de ensino-aprendizagem em antropologia (ver, entre outros, Gama; Fleischer, 2016; Grossi *et al.*, 2006; Oliveira; Brum, 2015; Gama; Kuschner, 2015; Tavares *et al.*, 2010; Fleischer *et al.*, 2014; Hartmann, 2018²).

Em relação a oficinas de antropologia com crianças, pelo que temos conhecimento, este é o primeiro e único projeto do gênero no país. Em linhas gerais, pode-se dizer que ele é norteado por alguns elementos a serem abordados ao longo do texto: i) sensibilização para a diferença; ii) aproximação de temáticas e ideias caras ao debate antropológico; iii) antropologia com crianças e não para crianças – considerando-as sujeitos plenos e engajados na construção do processo de ensino-aprendizagem que integram.

Para uma breve menção às atividades realizadas no âmbito das oficinas, que também serão tratadas de forma mais detida ao longo do texto, elas envolvem a leitura de livros, exibição de filmes, apreciação de materiais diversos como fotografias, áudios e músicas, realização de desenhos, brincadeiras musicais, rodas de conversa, jogos coletivos etc., associados a alguns eixos temáticos: cidadania; relações étnico-raciais; religiosidades; gênero e trabalho; conhecimentos tradicionais e questões ambientais, e um eixo mais geral (diversidades) voltado a registros diversos, tais como alimentação, educação, festas, língua, entre outros.

O projeto tem coordenação da professora e conta com monitores e monitoras graduandos em Ciências Sociais na Universidade Federal de Uberlândia. Toda a equipe atua como facilitadora nas oficinas, também contribuindo no planejamento, pesquisa e produção de materiais a serem acionados nos encontros. Dentre os estudantes que assinam o texto, parte deles iniciou sua monitoria em 2017 e outra parte em 2018, todos eles finalizando-a no ano de 2019.

No que tange à marcação da autoria neste relato, como o processo se iniciou em 2014, apenas com a professora, e posteriormente, agregou os/as estudantes de graduação, teremos, neste texto, tanto o pronome pessoal no singular quanto no plural: a autoria estará marcada pelo pronome pessoal no singular quando se tratar de uma fala da professora, e pelo pronome pessoal no plural quando a fala é de todo o grupo: professora e estudantes.

O INÍCIO

Nesta primeira experiência de oficinas na biblioteca do bairro Roosevelt, região norte da cidade, em que eu ainda as ministrava sozinha e tinha mais tempo disponível, os encontros eram semanais, com duas horas de duração (com intervalo), durante cerca de um mês, e para cada

um deles eu levava uma série de materiais, a partir dos quais tratávamos de alguns temas. Volto a este ponto.

A intenção era trabalhar com a mesma turma de crianças durante quatro encontros seguidos, mas nem sempre isso ocorreu, especialmente no início: para garantir que tivéssemos participantes, pois nem todas as atividades ali contavam com um número razoável deles, especialmente tratando-se de um conteúdo (oficina de quê?) que muitos desconheciam, Abadia, a coordenadora do espaço, sugeriu que convidássemos crianças de instituições parceiras, como abrigos, ONGs ou mesmo escolas, e assim fizemos. A questão é que nem sempre, no dia da oficina, estavam presentes na instituição as mesmas crianças, então não eram exatamente as mesmas que vinham sempre, mesmo que muitas delas permanecessem de um encontro para o outro. Também a solicitação de minha parte de que viessem sempre as mesmas crianças parecia não ser levada exatamente a sério pelas facilitadoras dessas instituições, e um dos motivos que me parecia central era o fato de que, muitas vezes, as atividades fora da instituição eram disputadas pelas crianças, e as facilitadoras tendiam a atender pedidos de diferentes crianças a cada atividade externa, de modo a contemplar o maior número delas.

A extensão do trabalho durante alguns encontros seguidos e com frequência semanal, nas oficinas na biblioteca, e ainda os encontros com uma turma que era, então, mais ou menos a mesma, foi algo de que senti falta quando iniciamos o projeto de extensão na universidade, quando todos nós tínhamos menos tempo disponível e as oficinas, além de serem menos frequentes – mensais em vez de semanais –, passaram a ser realizadas, cada uma, com um diferente grupo de crianças. Como trataremos adiante, nossa intenção nesse momento inicial do projeto de extensão era atender crianças de diferentes bairros e instituições. Com essa mudança, ganhamos em diversidade e amplitude do projeto na cidade, mas perdemos no que tange à possibilidade de trabalhar de forma mais detida e aprofundada, com um grupo específico de crianças, temas e questões antropológicas que apresentávamos nos encontros.

Nesse primeiro momento das oficinas de antropologia, como eu ministrava as atividades para as cerca de 30 crianças, optava na maior parte das vezes por formar grupos menores que lidavam com diferentes materiais, especialmente livros e, em geral, alternava essas atividades com outras que abarcavam toda a turma, por exemplo a audição de músicas ou a exibição de vídeos e filmes, seguidos de conversa coletiva.

A faixa etária proposta era entre 7 e 12 anos, mas ocorreu de recebermos crianças de 5 ou 6 anos e adolescentes de até 15 ou 16 anos. Nesses casos, no momento de compor os grupos com um número reduzido de crianças ou adolescentes, buscava reuni-los a partir de faixas etárias aproximadas e, em seguida, realizava a atividade com toda a turma.

Tanto livros, músicas, vídeos, filmes ou ainda outros materiais acionados, como fotografias, desenhos e áudios, exibiam a enorme

diversidade, em inúmeros aspectos, de variados coletivos, buscando explicitar diferentes modos de vida ou tornar acessível às crianças a ideia de que uma das habilidades agenciadoras da antropologia é a de multiplicar os mundos, por assim dizer, ou manter possíveis, como virtualidades, os mundos de outrem não tomando esses modos como soluções para um problema que seria universal, mas buscando colocar em relação problemas do outro com os próprios problemas (Viveiros de Castro, 2002).

Pensamos ser possível, assim, um processo de ensino-aprendizagem em antropologia que convide as crianças a também atuarem como antropólogas, a fim de construir sensibilidades e habilidades para a diferença, uma vez que tais materiais pudessem atuar como mediadores em prol de uma antropologia enquanto prática de educação (Ingold, 2016). Prática que provoca deslocamentos de pontos de vista, de maneira que as crianças desenvolvam suas próprias formas de ser e pensar no mundo.

Antes de finalizar aquele semestre, decidimos, Abadia e eu, abrir as inscrições para a oficina a crianças que não necessariamente estivessem vinculadas a alguma instituição, ou seja, elas viriam por conta própria e não a partir de algum projeto específico. Então, recebemos um número menor de crianças, mas cuja presença se mantinha mais constante, o que permitia que eu pudesse trabalhar com toda a turma ao mesmo tempo e que lidássemos, juntos, com uma série de diferentes conteúdos.

Nessas oficinas na biblioteca, uma atividade comum era a produção de desenhos, prática, aliás, corrente entre pesquisadores que se dedicam às crianças (ver, por exemplo, Toren, 1990; 2019; Pires, 2007). Como ressalta Toren (2019, p. 296), que tem formação tanto em psicologia quanto antropologia, os desenhos, no âmbito de uma pesquisa etnográfica, figuram como um modo de “descobrir o que as crianças sabem sobre o mundo em que vivem”, mostrando as ideias delas “sobre o jeito que as coisas são”.

No caso das oficinas de antropologia, os desenhos eram elaborados após o compartilhamento de um material específico, que inspirava a realização de uma atividade: leitura de livros, exibição de fotografias, pequenos filmes, audição de músicas etc., mas, de toda forma, também buscávamos conhecer as ideias e concepções das crianças sobre o que estávamos tratando a intenção era que as crianças pudessem tecer seus comentários sobre o que apreciaram por meio de cores, traços, formas e faces. A única sugestão de nossa parte era que elas fizessem desenhos a partir do que tínhamos conhecido e, então, individualmente ou em pequenos grupos como preferissem, elas elaboravam seus desenhos explicitando olhares e percepções próprias acerca de questões que haviam sido tematizadas naquela atividade específica ou mesmo no dia. A partir dessas elaborações, então, trocávamos ideias e conversávamos coletivamente, com todo o grupo de crianças presentes naquele dia.

As questões e temáticas evocadas pelas crianças, tanto a partir de seus desenhos quanto a partir de suas falas e colocações no decorrer da oficina, também me impulsionavam a trazer materiais específicos para

os encontros seguintes de modo que pudéssemos tratá-las de forma mais detida e, assim, íamos construindo os encontros e o próprio processo de ensino-aprendizagem a partir de todos que o integravam.

Em relação aos desenhos, no último da série de encontros de uma oficina, realizávamos uma exposição dos que foram produzidos, convidando familiares e amigos para estarem presentes. Buscávamos, com isso, tanto valorizar a elaboração das crianças e sua participação nas oficinas, quanto envolver seus familiares e convidados nessa aproximação de temáticas e reflexões antropológicas, quem sabe com uma possível continuidade das discussões em âmbito familiar.

Na sequência apresentada abaixo, vemos no primeiro desenho à esquerda a figura de uma criança indígena do sexo masculino, com a face pintada tal como os meninos aparecem no livro *Das crianças Ikpeng para o mundo*, adaptação de Rita Carelli (coleção “Um dia na aldeia”), que inspirou o desenho. Na imagem 2, à direita, temos o venenoso peixe Fugu, a partir de fotografia que apresentei às crianças - peixe, aliás, que muito as impressionou pelo fato de pessoas poderem morrer ao ingeri-lo, e que apareceu em muitos desenhos feitos por elas³.

Imagem 1 – Criança indígena em desenho elaborado por Diogenes, Rayssa e Ludmilla.

Imagem 2 – Peixe Fugu.



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Abaixo, na imagem 3, temos um desenho que evoca as chamadas encomendadeiras de almas, que as crianças conheceram com as audições do *compact disc Encomendadeiras de Almas – Sons do Cerrado*, não sem demonstrar algum assombro diante das imagens do encarte (em que elas aparecem cobertas dos pés à cabeça com mortalhas brancas, todo o grupo seguindo atrás de uma cruz mais alta que elas próprias) e talvez mesmo com o caráter de suas orações e cantos.

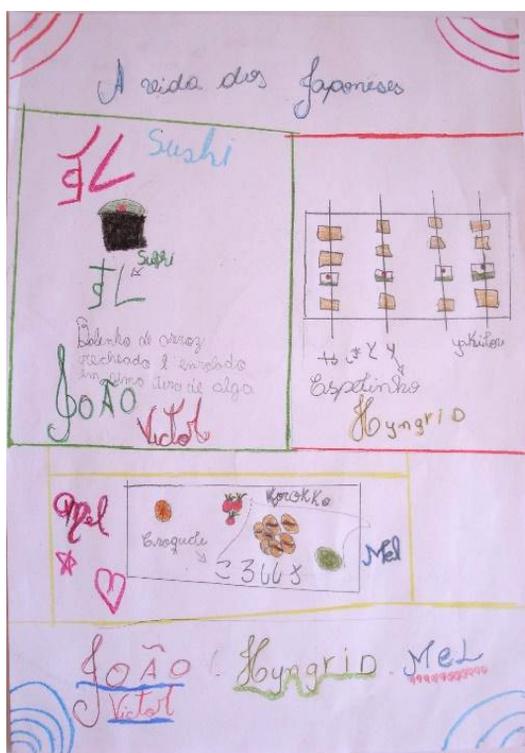
Imagem 3 – Encomendadeiras de almas em desenho elaborado por Emerson, Fábio e Bruno



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Na imagem 4, abaixo, temos a vida dos japoneses, inspirado no livro *Minhas imagens do Japão*, de Etsuko Watanabe, desenho que ressalta um dos aspectos abordados na publicação, ou seja, a alimentação.

Imagem 4 – A vida dos japoneses em desenho de João Victor, Hyngrid e Mel.



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Abaixo, na imagem 5, vemos um desenho elaborado a partir do livro *Agbalá: um lugar continente*, de Marilda Castanha, destacando, da obra, a figura de Maria Firmina dos Reis, professora e escritora negra as crianças se admiravam com o fato narrado no livro de que os negros carregavam brancos em liteiras e também com a postura de Maria Firmina que, ao ser aprovada em concurso público para professora no estado do Maranhão, diante de uma única vaga, e de ter recebido a sugestão de que entrasse na cidade como branca, ou seja, carregada em liteira, recusou-se afirmando que “negro não é animal para se andar montado nele”. Ainda, com a frase de um dos personagens do seu romance *Úrsula* (1859): “A mente! Isso sim ninguém pode escravizar!”

Imagem 5 – Maria Firmina



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Algumas vezes, levei outros tipos de material, como uma série de sementes de uma mesma espécie, obviamente diferentes entre si, em uma discussão sobre diversidade. Na finalização dessa oficina, as garotas participantes quiseram compartilhar a discussão com os convidados e, como não tínhamos sementes, elas trataram dessa temática a partir de conchas do mar que a mãe de uma delas, Letícia, levou, a pedido da filha.

Imagens 6 e 7 – Sementes que levei à oficina e, à direita, as conchas que Letícia, então com 11 anos, solicitou à mãe que levasse no dia do encerramento da atividade, para que pudessem tratar do tema da diversidade com os convidados.



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Nos anos de 2015 e 2016, já como docente na universidade, continuei a pesquisar materiais e a ter interações mais pontuais e informais com crianças a partir deles e, em 2017, voltamos à biblioteca do bairro Roosevelt para uma atividade de extensão que contava então com três monitores e monitoras estudantes do curso de graduação em Ciências Sociais.

SEGUNDO ATO: EXPERIMENTAÇÕES

A intenção era que, a partir do ano seguinte, iniciássemos o projeto de extensão abarcando, como dito acima, crianças de diferentes bairros e instituições, ainda com faixa etária entre 7 e 12 anos, a partir de oficinas agora mensais, com duração de duas horas. Neste momento, de toda forma, o contato prévio com a biblioteca municipal do bairro Roosevelt facilitou a realização da primeira oficina dos monitores e monitoras graduandos e ainda a experimentação de um novo formato de oficina que contava, então, não mais com uma facilitadora, mas com quatro.

Os temas abordados nas oficinas anteriores também estariam presentes neste momento, mas como éramos quatro agora – e, em 2018, seis –, nos organizamos de modo a planejar atividades específicas que tratariam daqueles temas, assim como a forma e o momento de intervenção na oficina por parte de cada um de nós. As oficinas anteriores, nesse sentido, talvez fossem mais abertas ao que sucedia no momento de encontro com as crianças, e também no que tange ao planejamento prévio, já que eu levava algumas opções de materiais, e acionava um ou outro conforme o número de crianças, a faixa etária delas e o próprio andamento do

encontro. Não que adaptações não tenham ocorrido no momento posterior, elas ocorreram, mas mostravam-se um pouco mais complicadas em sua execução, pois contávamos agora com uma equipe quatro – e depois seis – vezes maior.

Neste momento, em 2017, as oficinas contavam com a realização de três atividades: no início, uma brincadeira coletiva musical; em seguida, uma atividade que envolvia brinquedos diversos e sua posterior troca entre as crianças; e, finalmente, a divisão em grupos menores junto aos facilitadores, quando mantivemos a leitura de livros específicos e a produção de desenhos seguida de discussões.

A brincadeira coletiva do Boto e a Sardinha, da região de Parintins, no Amazonas, envolvia uma discussão sobre diversidade no que tange a brinquedos e brincadeiras tanto no Brasil como ao redor do mundo. Na segunda atividade, que também era realizada no espaço externo, colocávamos brinquedos diversos espalhados – tais como elástico, escravos de Jó, baliza⁴, bonecas, carros, panelas, bolas de gude⁵, bola de futebol – solicitando que as crianças escolhessem do que brincar e, após algum tempo, trocassem os brinquedos entre si, conversando com elas sobre as escolhas e a tendência a se construir estereótipos de gênero a partir de brinquedos. A leitura de livros específicos, a última atividade do dia, era realizada por três ou quatro participantes sob a coordenação de um dos facilitadores. Cada grupo com um livro em mãos, papéis e lápis de cor.

Na atividade que buscava justamente discutir estereótipos de gênero associados a brinquedos, percebemos, muitas vezes (ao propormos, no segundo momento, a troca de brinquedos entre as crianças), a dificuldade de algumas delas em brincar com brinquedos considerados, no senso comum, como do sexo oposto. Nas imagens a seguir, vemos primeiramente o jogo de bolinha de gude, comumente escolhido pelos meninos e, em seguida, o registro de um momento que, de certa forma, coloca em xeque a rigidez daqueles estereótipos, em que três meninas brincam a partir do tabuleiro de jogo de futebol, uma delas enquanto ninava uma boneca.

Imagem 8 – Jogo de bolinha de gude



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2018.

Imagem 9 – Meninas brincam com tabuleiro de jogo de futebol, enquanto uma delas nina uma boneca.



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2018.

A realização da última atividade, no espaço interno, após as duas outras que envolviam brinquedos e brincadeiras na área externa, mostrou-se desafiadora, pois as crianças demonstravam certa dificuldade, totalmente compreensível, em transitar entre a agitação que as brincadeiras suscitavam e a concentração demandada pela leitura. Essa observação nos guiou no ano seguinte, quando as oficinas de antropologia com crianças tornaram-se um projeto de extensão e passaram a contar com cinco e não somente três monitores.

De todo modo, não queríamos abrir mão das brincadeiras: consideramos a importância da ludicidade no contato com a criança e, nesse momento, estávamos associando de forma bastante direta a ludicidade à realização de brincadeiras específicas. Assim, mantivemos a atividade relativa à escolha e posterior troca, entre as crianças, de diferentes brinquedos e, em vez da leitura de livros, elaboramos outra atividade com o intuito de abordar a temática raça/etnia, a questão do preconceito racial e a ideia de representatividade: a partir de dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a proposta consistia em colar, em um grande mapa do Brasil, figurinhas de pessoas negras, brancas, indígenas, em número proporcional aos que vigoram no país, explicitando sua diversidade étnico-racial. As figurinhas eram colocadas no mapa pelas crianças. Esta atividade também nos permitiria tratar das noções de cidade, estado, região e país.

Com o início do ano, apesar de divulgarmos por diversos meios o projeto e a possibilidade de atuarmos em diferentes instituições na cidade, especialmente aquelas de caráter público que atendiam crianças de famílias de baixa renda, houve pouquíssima procura pelo trabalho. Talvez o significativo desconhecimento em relação à área de antropologia na cidade – oficina de quê? – e ainda o relativamente escasso número de ações da universidade, neste registro específico, fora de seus limites físicos, possam ter tido algum impacto no fato. Então, enquanto entrávamos em contato com instituições com o perfil que procurávamos, agendando oficinas até o fim do ano, iniciamos as atividades em locais com os quais já tínhamos contato prévio.

Demos prosseguimento, assim, à nossa parceria com a biblioteca do bairro Roosevelt, região norte de Uberlândia, e fomos também a uma escola municipal, a Freitas Azevedo, localizada no bairro Pequis, região oeste da cidade. Uma das instituições com a qual fizemos contato foi a organização não governamental Ação Moradia⁶, localizada no bairro Morumbi, região leste de Uberlândia, e lá realizamos a terceira oficina do ano. Nessas oficinas, atuamos a partir das atividades mencionadas anteriormente – a que envolvia brinquedos diversos, associada à discussão acerca de estereótipos de gênero, e a que contava com o mapa do Brasil, as figurinhas de pessoas, e a reflexão sobre raça/etnia, racismo e representatividade. Aqui, comentaremos a respeito delas, então, como uma espécie de agrupamento, destacando desafios e ganhos para, em

seguida, apresentar/discutir a forma atual de nossas oficinas, delineadas a partir do segundo semestre de 2018.

Essas primeiras oficinas com todo o grupo de monitores – agora cinco, como mencionado – trouxeram a eles uma possibilidade de atuação que se diferenciava das demais experiências que tinham tido até então. E, com essa possibilidade, surgiram algumas dúvidas, como aqui expressam Júlia Furtado de Almeida e Maria Luiza Araújo Ramos:

Todo o processo de organização das oficinas contou com inseguranças que eram sanadas ao longo do processo de execução e, muitas vezes, substituídas por outras quando nos deparamos com a prática. Sair da “bolha universitária” trazia uma sensação de medo, mas também de novidade. Frequentar novos lugares, muitas vezes distantes do nosso trajeto cotidiano, gerava ansiedade, mas, ao mesmo tempo, proporcionava o estudo desses novos contextos. A realidade vivida pelas crianças nesse contexto era desconhecida por nós até que realizássemos as atividades lá. Assim, por não conhecer o ambiente e não saber tão bem como lidar com os que o vivenciam, éramos desafiados a pensar em como conseguir nos comunicar melhor com as crianças.

Da parte da coordenação do projeto, os desafios envolviam especialmente a tentativa de alcançar uma espécie de equilíbrio entre atuar como professora dos graduandos e graduandas, dando apoio e suporte às dúvidas e anseios deles e, ao mesmo tempo, construir, enquanto grupo, um processo de ensino-aprendizagem associado a reflexões contínuas e engajamento. Também envolvia, simultaneamente, nossa busca contínua pela construção compartilhada desse processo de ensino-aprendizagem com as crianças que estavam conosco nas oficinas e com as quais lidávamos ao longo do tempo.

Nesse período, passamos a contar com um momento específico, nas oficinas, em que realizávamos uma avaliação desta por parte das crianças, o que havia ocorrido de maneira informal nas oficinas anteriores. Ao final do dia, então, conversávamos com elas propondo algumas perguntas. Além do nome completo, idade e bairro onde mora, as outras questões foram: i) O que você achou da oficina? ii) Algo, na oficina, te chamou mais atenção? iii) Você acha que algo poderia ser diferente (na oficina)? E, por fim, perguntávamos se a criança gostaria de comentar ou acrescentar algo que não havíamos questionado.

Em relação à primeira atividade, que discutia estereótipos de gênero por meio de brinquedos, ela foi mencionada por alguns dos participantes nesta avaliação, como uma adolescente, que ressaltou o quanto o momento foi significativo para ela, já que não tem muitas oportunidades de conversar a respeito de questões relacionadas a gênero: “Eu sofro muito esse negócio da homofobia e também do machismo. Na minha casa tem muito disso, e eu não gosto [...] Geralmente o amigo mais próximo que

eu tenho para conversar ou é meu cachorro ou é meu caderno. Dessas coisas pelo menos”, nos disse Lívia⁷, de 13 anos.

Outros destacavam a atividade mais por seu caráter lúdico, ressaltando a possibilidade de se brincar em uma atividade formativa, e citaram, por exemplo, os brinquedos do elástico e da bolinha de gude.

Em relação à terceira questão – “Você acha que algo poderia ser diferente (na oficina)?” –, foi interessante notar que muitos deles entendiam que estávamos perguntando se eles consideravam que algo deveria ser diferente/mudar de forma geral, não exatamente na oficina, e nos responderam mencionando algumas das temáticas e questões abordadas de forma a considerá-las problemáticas. Nesse sentido, as crianças fizeram menções, por exemplo, à falta de acesso à educação e à moradia para muitos; ao desmatamento; ao preconceito em relação a indígenas e negros; a padrões de beleza excludentes etc., como vemos nas falas abaixo, com crianças/adolescentes de 8 anos (a primeira) e 14 anos (as duas últimas):

Valéria: Teve alguma coisa que te chamou mais atenção, que te despertou, que te marcou?

Emily: Teve. É a parte de como tudo é subjugado. Que você tem que ser perfeito, você tem que ser bonito, que você tem que ser a princesinha ou o cavalheiro. Eu acho isso muito errado, e foi isso que me chamou muita atenção.

Pamela: O que você acha que podia ser diferente?

Sara: Podia ser diferente, de respeitar as pessoas, melhorar as escolas, melhorar os estudos do pessoal, porque tem muita pessoa que tem dificuldade, que não tem escola para estudar... moradia de rua, que mora na rua... Melhorar muito a cidade!

Valéria: Teve alguma coisa que te chamou mais a atenção?

Humberto: A questão do desmatamento, né... o que eles estão fazendo com as florestas [em referência ao filme assistido “Para onde foram as andorinhas?”, de Mari Corrêa]

Valéria: E tem alguma coisa que você acha que podia melhorar?

Humberto: Eles podiam pelo menos parar, assim, de queimar as coisas... e com as agressões, né?!

No decorrer dos encontros, para além das menções explícitas nesses momentos de avaliação, percebíamos – por meio de gestos, olhares e também palavras – que algumas informações e/ou discussões pareciam

impactar as crianças e adolescentes, instigando-os a questionar algumas posturas e formas com que comumente lidamos uns com os outros.

Além de comentar sobre situações ou questões que consideravam problemáticas, também lhes chamavam a atenção os diferentes modos com que variados coletivos regem suas vidas, em inúmeros registros – por exemplo no da alimentação, religiosidade, festas etc., como nos disse Evelin, de 8 anos:

Valéria: Evelin, e o que você achou do dia de hoje?

Evelin: Bom

Valéria: Por quê?

Evelin: Porque a gente viu muitas coisas legais

Valéria: Tipo o quê?

Evelin: O banho... A gente viu banho, viu como é que eles comem. A gente viu como é que eles... como é que é o Natal, o carnaval [a partir do livro “Crianças do mundo”, de Adèle Ciboul, que mostra crianças de diferentes partes do mundo em atividades cotidianas e ritos tradicionais]

Nessas observações sobre a alteridade, discutíamos então algumas noções antropológicas e ainda como a antropologia se relaciona, de modo geral, com as diferenças. Relembrando algumas proposições de Peirano (2006) sobre o ensino da antropologia e sobre o exotismo como via de acesso à alteridade, procuramos ainda contar, nessa empreitada com as crianças, com o estranhamento em relação ao exótico – em boa medida buscando transformá-lo em familiar (DaMatta, 1987), ao mesmo tempo em que buscávamos transformar o familiar em exótico, seguindo então com DaMatta na ideia de que esta dupla transformação seria uma das tarefas da antropologia.

Procuramos, assim, contribuir para que se configurasse uma espécie de iniciação das crianças à antropologia no sentido de aproximá-las de algumas operações, posturas e noções caras à área, tais como “reconhecer a racionalidade do outro, o respeito à alteridade [...], a horizontalidade das práticas humanas” (Peirano 2006, p. 81). Nas palavras de nossa anfitriã na biblioteca do bairro Roosevelt, a coordenadora Maria Abadia de Araújo, a partir da experiência com as oficinas realizadas no espaço, a antropologia seria “um assunto primordial e necessário para os pequenos que são a esperança na construção de uma sociedade justa e igualitária, onde haja mais empatia, menos preconceito, respeito às crenças, cultura, modo de ser e agir de cada um”.

A experiência de contato com a diferença em geral provocava um certo espanto e/ou admiração nas crianças, e contávamos com essas

reações/percepções justamente para conversar, como dissemos acima, sobre posturas, noções e operações caras à antropologia no sentido tanto de buscar tornar familiar o exótico quanto de buscar exotizar o que parecia familiar. Nas imagens abaixo, temos desenhos produzidos pelas crianças a partir de dois elementos que nos ajudaram nesse propósito: à esquerda, na imagem 10, desenho a partir de vídeo e fotos exibidos nas oficinas que mostram os escorpiões como item alimentício entre asiáticos; na imagem 11, à direita, desenho a partir de fotos das mulheres Padaung, que utilizam anéis em diferentes partes do corpo, inclusive no pescoço.

Imagem 10 – Escorpiões como item alimentício entre alguns grupos no continente asiático.

Imagem 11 – Desenho feito por uma criança a partir de fotos das mulheres Padaung.



Fonte: Acervo do projeto de extensão, 2014.

Apesar de haver variações no que tange a essas primeiras oficinas de 2018 – relacionadas à faixa etária e ao número de participantes (como já costumava ocorrer), espaço físico e algumas especificidades de cada local –, começamos a notar, de forma geral, certa dificuldade em realizarmos as atividades todos juntos, tanto nós da equipe do projeto quanto as crianças.

No decorrer do ano, no intervalo entre as oficinas, realizávamos encontros em que tanto refletíamos a respeito da anterior quanto ajustávamos o planejamento da seguinte, inclusive com a preparação de materiais. Nessas oportunidades, fomos discutindo, entre outros temas, sobre essa questão da condução coletiva/individual das atividades.

No início, passamos a nos organizar em grupos menores após a realização de cada uma das atividades com toda a turma – cada facilitador com três a seis crianças, dependendo do número de participantes –, com vistas a conversar um pouco com elas a respeito do que fora realizado.

Com o tempo, fizemos modificações mais acentuadas e chegamos à atual forma das oficinas, que apresentaremos na próxima seção.

TERCEIRO ATO: RETORNO AO PRIMEIRO? TRANSFORMAÇÕES E AJUSTES

A possibilidade de atuar com as crianças de maneira lúdica norteou o trabalho desde sua concepção e as primeiras oficinas, como já ressaltamos.

Buscávamos estar atentos aos sujeitos com os quais estávamos lidando, nos questionando sempre qual seria a melhor forma de abordar os assuntos com as crianças, como nos comunicar com elas a partir de seus próprios termos ou, ainda, como levar a sério o discurso do Outro (Viveiros de Castro, 2002), considerando inclusive o histórico de desconsideração das crianças como sujeitos plenos (Cohn, 2005). Queríamos trabalhar com as crianças e não exatamente para elas, ou seja, queríamos que elas construíssem conosco aquele processo de ensino-aprendizagem, e não que simplesmente apresentássemos a elas algo cuja construção não contasse/tivesse contado com sua participação.

Para nós, um caminho profícuo para essa construção conjunta seria o da ludicidade e, como dissemos acima, havíamos a atrelado primeiramente à realização de brincadeiras específicas. Mas além de perceber que se mostrava difícil para as crianças transitar entre a expansão suscitada nas brincadeiras e a concentração em outras atividades específicas posteriores, também estávamos questionando a busca de uma condução coletiva nas oficinas, com a presença de toda a equipe e as crianças.

Quando narrava sobre as oficinas realizadas em 2014, afirmei que sentiria falta, posteriormente, da possibilidade de um contato mais detido com um grupo de crianças e ainda da possibilidade de tematizar, com elas, uma série de diferentes assuntos, aprofundando um pouco mais o contato delas com temáticas primordiais da antropologia, uma experiência que havia sido possível destacadamente naquele início. Isso, somado à percepção de que podíamos trabalhar de forma lúdica em todas as atividades que realizássemos, e não apenas a partir de brincadeiras específicas, contribuiu para que delineássemos encontros que pudessem atender a esses anseios/percepções: considerando um encontro de duas horas, com intervalo, cada um dos facilitadores trabalha com um grupo de crianças razoavelmente pequeno (entre três a seis, a depender do número de participantes), a partir de um eixo específico (como se verá abaixo) na primeira parte da oficina. Em seguida, então, as turmas de crianças e facilitadores trocam entre si, os facilitadores recebendo outra turma, e as crianças debatendo outra temática. Em todos os eixos, as temáticas têm abordagem a partir de jogos coletivos, criados ou adaptados de outros, já convencionais, e/ou contam com dispositivos como adivinhações e sorteios. Também recuperamos, das primeiras oficinas, o uso de livros infantis e filmes.

Realizamos algumas oficinas neste formato em diferentes locais e instituições. De todo modo, a partir do próximo ano, considerando a equipe de seis pessoas, a ideia é oferecer dois ou três encontros em cada instituição para que, além de termos mais oportunidades de contato com as crianças, elas possam, todas, se aprofundar um pouco mais nos conhecimentos da área ao experienciar quatro ou seis diferentes temáticas (em dois ou três encontros, respectivamente)⁸. Apesar de cada facilitador ter ficado responsável, neste momento, por um eixo temático específico, inclusive com elaboração e produção de materiais, a ideia é que possam circular entre os eixos, enriquecendo também a experiência de cada qual como facilitador.

Os eixos temáticos escolhidos e trabalhados pelos facilitadores/as são:

1. Cidadania: voltado à discussão de direitos e deveres da criança em nossa sociedade. Utilizamos o jogo de tabuleiro *Jogo da Vida* de forma adaptada para que todos possam participar e discutir o tema em conjunto. O jogador da vez anda até uma parada. Em cada parada, a facilitadora sorteia uma imagem – desenho – de uma criança em uma ação específica (por exemplo: jogando lixo no cesto para ser reciclado ou em situação de trabalho, entre outras). Ao mostrar as imagens, as crianças são instigadas a participar dialogando e dizendo o que aquilo significa e/ou evoca, para, em seguida, a facilitadora explicar por que escolheu aquela imagem, de modo a relacioná-la, junto às crianças, com o cotidiano delas próprias

2. Relações étnico-raciais: propõe uma discussão sobre diversidade étnico-racial e representatividade. Com a utilização de bonecos de papel montáveis, o objetivo é que as crianças possam criar seus próprios bonecos, escolhendo cabelo, tom de pele, diferentes biotipos, cor de olho etc., com apresentação/discussão acerca dos bonecos. Também utilizamos o jogo “Cara a cara” e seus diferentes tipos

3. Religiosidades: voltado à diversidade religiosa existente não só no Brasil, como no mundo, apresentando diferentes credos e tradições, com vistas à desconstrução de alguns preconceitos quanto às religiões. A atividade é configurada comumente a partir de três momentos: o primeiro gira em torno de uma conversa inicial sobre o que é religião para cada um dos participantes, qual seu papel e por que as pessoas as seguem; o segundo conta com a apresentação de imagens de oito religiões – Budismo, Judaísmo, Espiritismo, Islã, Candomblé, Protestantismo, Catolicismo e Rastafari – em formato de cartas, sendo duas para cada; o terceiro se volta à brincadeira “Jogo da Memória”, em que as crianças buscam encontrar as duas cartas de cada religião como pares

4. Gênero e Trabalho: voltado às relações entre ambos os temas, conta em geral com dois momentos: no primeiro é sorteada, entre várias, a história de uma pessoa com notabilidade social, narrando-se os desafios

em sua trajetória profissional – as histórias atualmente em uso são das mulheres da Vila das Mulheres Pedreiras; do bailarino Rui Moreira; da jogadora de futebol Marta Silva e do estilista Ronaldo Fraga. Em seguida, as crianças fazem um desenho a partir do que mais lhes chamou a atenção na história sorteada, para então o grupo conversar sobre o tema. Este eixo busca tematizar a construção e perpetuação de estereótipos de gênero de forma associada ao trabalho

5. Conhecimentos tradicionais e questões ambientais: voltado a discussões sobre comunidades quilombolas, povos indígenas e outras populações tradicionais de forma associada aos conhecimentos tradicionais e a questões ambientais. Alguns vídeos são exibidos de forma a suscitar debates sobre os temas. Discutimos, entre outras questões, a importância de essas populações serem (re)conhecidas em suas singularidades e, ainda, as especificidades de diferentes contextos socioambientais

6. Diversidades: propõe-se a discutir, em inúmeros registros, a diversidade de formas de socialidade, cosmologias e ontologias. Conta, entre outros elementos, com a leitura de um livro cujas páginas são especialmente sujeitas à manipulação dos leitores (*Crianças do mundo*, de Adèle Ciboul, em que algumas partes são destacáveis e podem ser deslocadas na página), analisando-se e discutindo-se suas imagens e as histórias que ele apresenta. Conta ainda, por exemplo, com a audição de pessoas de diferentes nacionalidades expressando-se a partir de sua língua-mãe. Em relação à última atividade, busca-se estabelecer uma espécie de jogo de adivinhação, as crianças buscando perceber que línguas são aquelas presentes nos registros em áudio.

Com a realização das oficinas a partir do agrupamento em torno dos eixos temáticos, pudemos notar mais de perto as percepções de crianças específicas acerca do que realizávamos juntos, dado que ficamos mais concentrados, elas e nós, em torno da atividade que abarca, ainda, um número menor de pessoas. Essa possibilidade mais acentuada de troca nos permite ainda, a nosso ver, construir um processo de ensino-aprendizado bastante calcado nas vivências das crianças, assim como nas nossas, e nos dá a percepção de que estamos em um caminho cheio de interessantes possibilidades.

Para nós é importante, de qualquer forma, a atenção para que os eixos sejam de fato apenas referenciais, e que não nos limitem nem em termos temáticos – possibilitando que a partir deles exploremos diferentes aspectos de um tema ou mesmo que nos levem a outros temas –, nem em termos do acionamento de diferentes recursos e materiais para discutí-los. Queremos, de fato, seguir construindo um processo que, digamos, esteja vivo, ou seja, que possa ir se transformando ao longo do tempo, e cuja transformação seja delineada por todos os envolvidos neste processo, sejam eles crianças, adultos, associados ou não associados à universidade.

FECHAMENTO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscamos aqui compartilhar uma experiência de oficinas de antropologia com crianças ao longo dos últimos anos em Uberlândia, no estado de Minas Gerais: desde 2014, em que as oficinas eram ministradas pela professora que concebeu o projeto, passando por uma fase, digamos, intermediária, com a presença de três estudantes graduandos do curso de Ciências Sociais (UFU), até seu registro como projeto de extensão e a ampliação do grupo, formado então por cinco estudantes, além da professora/coordenadora.

Discorreremos sobre algumas transformações especialmente de caráter metodológico ao longo dos últimos anos, com reflexões e apontamentos acerca do que nos motivava a empreendê-las.

E chegamos à mais recente proposta delineada, que nos parece, atualmente, a que melhor conjuga alguns dos elementos centrais do projeto, ou seja: i) a possibilidade de troca e diálogo mais próximo entre os envolvidos, construindo-se com mais fluidez um processo de ensino-aprendizagem que considera todos os atores como seres pensantes e plenamente capazes, ou seja, uma antropologia com e não para crianças; ii) o cultivo da ludicidade nos encontros e por meio dos encontros; iii) a possibilidade de uma abordagem mais detida e aprofundada de diferentes temáticas caras à antropologia, ressaltando-se, de forma geral, uma sensibilização para a diferença⁹.

Considerando, com Ingold (2010), o conhecimento como associado à educação da atenção e não à transmissão de representações, buscamos criar contextos ambientais em que tanto as crianças quanto nós pudéssemos ser instigados em um processo de ensino-aprendizagem delineado em torno da construção de habilidades associadas ao olhar, ouvir, sentir, perceber e agir na lida com a diferença.

REFERÊNCIAS

- CARELLI, Rita. **Das crianças Ikpeng para o mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. (Coleção “Um dia na aldeia”)
- CASTANHA, Marilda. **Agbalá: um lugar continente**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- CIBOUL, Adèle. **Crianças do mundo**. Tradução: Maria Luiza Silveira. São Paulo: Moderna, 2007.
- COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à antropologia social**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.
- FLEISCHER, Soraya. Atenção básica de saúde, cronicidade e

Ceilândia: o que tudo isso tem a ver com o ensino da Antropologia? **Revista Percursos**, [s. l.], v. 13, n. 01, p. 23-39, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.udesc.br/index.php/percursos/article/view/2451>. Acesso em: 10 mar. 2020.

FLEISCHER, Soraya et al. Ensaio à la Nacirema: relato de uma experiência docente em Antropologia. **Revista Café com Sociologia**, [s. l.], v. 3, n. 1, p. 18-40, 2014. Disponível em: <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/article/view/179>. Acesso em: 10 mar. 2020.

GAMA, Fabiene; FLEISCHER, Soraya. Na cozinha da pesquisa. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 109-127, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cadernosaa/1145>. Acesso em: 10 mar. 2020.

GAMA, Pedro Ferraz; KUSCHNIR, Karina. Contribuições do desenho para a pesquisa antropológica. **Revista do CFCH**, [s. l.], v. 1, n. 5, p. 1-5, 2015. Disponível em: <http://revista.cfch.ufrj.br/index.php/138-contribuicoes-do-desenho-para-a-pesquisa-antropologica>. Acesso em: 10 mar. 2020.

GROSSI, Miriam; Tassinari, Antonella; RIAL, Carmen (Org). **Ensino de Antropologia no Brasil**: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras. Blumenau: Nova Letra, 2006. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/40_00137444.pdf. Acesso em: 10 mar. 2020.

HARTMANN, Luciana. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, [s. l.], v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewArticle/6777>. Acesso em: 10 mar. 2020.

HARTMANN, Luciana. Desafios da diversidade em sala de aula: um estudo sobre performances narrativas de crianças imigrantes. **Cadernos CEDES**, [s. l.], v. 37, n. 10, p. 45-64, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-32622017000100045&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 10 mar. 2020.

HARTMANN, Luciana. Onça, veado, Maria: literatura infantil e performance em uma pesquisa sobre diversidade cultural em sala de aula. **Educ. rev.**, [s. l.], v. 34, n. 67, p. 71-86, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/er/v34n67/0104-4060-er-34-67-71.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. **Educação**, [s. l.], v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**. v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewArticle/6777>. Acesso em: 10 mar. 2020.

OLIVEIRA, Amurabi; BRUM, Ceres (Org.). Dossiê Ensino de Antropologia. **Revista Café com Sociologia**, [s. l.], v. 4, n. 2, 2015. Disponível em: <https://revistacafecomsociologia.com/revista/index.php/revista/issue/view/12/showToc>. Acesso em: 10 mar. 2020.

PEIRANO, Mariza. Um ponto de vista sobre o ensino da antropologia. In: GROSSI, Miriam; TASSINARI, Antonella; RIAL, Carmen (Org.). **Ensino de Antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras**. Blumenau: Nova Letra, 2006. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/40_00137444.pdf. Acesso em: 10 mar. 2020.

PIRES, Flávia. **Quem tem medo de mal-assombro?** Religião e Infância no semi-árido nordestino. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/676484.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**: romance original brasileiro. São Luís, MA: Tipografia do Progresso, 1859.

TAVARES, Fátima; GUEDES, Simoni Lahud; CAROSO, Carlos. **Experiências de ensino e prática em Antropologia no Brasil**. Brasília: Ícone Gráfica e Editora, 2010. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/administrator/product/files/131_00168733.pdf. Acesso em: 10 mar. 2020.

TOREN, Christina. **Making sense of hierarchy**: cognition as social process in Fiji. London School of Economics Monographs in Social Anthropology. London: The Athlone Press, 1990.

TOREN, Christina; REGITANO, Aline de Paula. Como nos tornamos quem somos. Entrevista com Christina Toren. **Proa - Revista de antropologia e arte**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 295-304, 2019. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3593/2778>. Acesso em: 10 mar. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005. Acesso em: 10 mar. 2020.

WATANABE, Etsuko. **Minhas imagens do Japão**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

Filme

CORRÊA, Mari. **Para onde foram as andorinhas?** Direção: Mari Corrêa. Produção de Paulo Junqueira e Mari Corrêa. Brasil, 2015.

Disco

Encomendadeiras de Almas – Coleção Sons do Cerrado v. 3.

Submetido em: 10/08/2020

Aprovado em: 28/03/2023

Valéria de Paula Martins

valeriacpmartins@gmail.com

Professora Adjunta de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais/Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

Doutora em Antropologia Social (UnB)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4691-1785>

Amanda Ramos da Cunha

ramos.amandacs@gmail.com

Graduada em Ciências Sociais (UFU)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8096-7067>

Júlia Furtado de Almeida

juliafurtadodealmeida@gmail.com

Graduada em Ciências Sociais (UFU)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6157-1240>

Luís Augusto Meinberg Garcia

luuismeinberg@gmail.com

Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFSC)

Graduado em Ciências Sociais (UFU)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2325-7461>

Maria Luiza Araújo Ramos

mariialuizaramos@gmail.com

Graduada em Ciências Sociais (UFU)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8587-5494>

Pamela de Fatima Soares Caetano

pamelafscaetano@gmail.com

Graduanda em Ciências Sociais (UFU)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7540-928X>

NOTAS

¹ A cidade mineira de Uberlândia fica localizada na porção oeste do estado e conta com 691.305 habitantes (IBGE, 2019) em uma área de 4.115,206 km² (IBGE, 2018).

² Embora não se trate exatamente de um projeto de ensino de antropologia, mas de uma pesquisa voltada a fornecer subsídios teóricos e metodológicos para a atuação com a diversidade em sala de aula, o Pequenas Antropologias: uma proposta colaborativa de formação

de educadores para o trabalho com a diversidade cultural no Ensino Fundamental, coordenado pela antropóloga Luciana Hartmann e pelo antropólogo Guilherme Sá e realizado entre 2014 e 2016 em duas escolas públicas do Distrito Federal, justamente por ter como foco a questão da diversidade e ainda por atuar a partir da perspectiva de uma pesquisa etnográfico-propositiva (Hartmann, 2017), pode ser incluído aqui.

³ Como se verá, temos o registro de autoria em alguns desenhos, mas infelizmente não em outros.

⁴ Também conhecida como Cinco Marias, Três Marias, Jogo das Pedrinhas etc.

⁵ Que conforme a região tem outros nomes, como China ou Biloca.

⁶ Voltada a crianças e adolescentes em vulnerabilidade social. Sítio: <http://beta.acaomoradia.org.br/>.

⁷ Nome fictício com vistas à preservação da privacidade de nossa interlocutora.

⁸ O próximo ano, no caso, era 2020. Com a pandemia do Covid-19, a realização das oficinas foi suspensa. No decorrer daquele ano, tendo em vista a situação sanitária plena de incertezas, me dediquei ao desenvolvimento de um sítio eletrônico que abarcasse uma série de referências e materiais associados ao nosso trabalho, muitos deles acionados nas nossas oficinas, e que pudessem apoiar a realização de atividades com crianças, relativas à diversidade, nos mais diferentes contextos e lugares. A pesquisa e seleção de materiais contou com a colaboração de uma nova monitora na época, Vitória Brasileira, então estudante de Artes Visuais na UFU. O sítio eletrônico Poéticas da Terra tornou-se disponível para acesso público em fevereiro de 2021 e a página do projeto Antropologia com crianças pode ser visitada aqui: <https://poeticasdaterra.org/projetos/antropologia-com-criancas/>.

⁹ Para fins de atualização: neste ano de 2023, o projeto Antropologia com Crianças está associado a um projeto de extensão que desenvolvo, o Sensibilidades Antropológicas, que abarca a realização de um podcast e oficinas de sensibilização antropológica voltadas a crianças e também adultos. Para acompanhar nossas ações, acessar o sítio eletrônico já mencionado – <https://poeticasdaterra.org/> – e também nosso perfil no Instagram: <https://www.instagram.com/sensibilidades.antropologicas/>.

O SABER ETNOGRÁFICO E SUA CONTRIBUIÇÃO À ESCRITA ACADÊMICA CRIATIVA: REFLEXÃO DE UMA EXPERIÊNCIA DE ENSINO

*ETHNOGRAPHIC KNOWLEDGE AND ITS
CONTRIBUTION TO CREATIVE ACADEMIC
WRITING: REFLECTION ON A TEACHING
EXPERIENCE*

Juliane Bazzo¹

¹Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

O artigo abrange o relato de uma experiência de ensino-aprendizagem em uma disciplina de antropologia que, embora não focada na escrita, norteou-se por desenvolver o potencial criativo da redação, fomentado pela leitura sistemática de narrativas etnográficas. As obras *Por uma pedagogia da pergunta* (de Paulo Freire e Antonio Faundez) e *Ensinando a transgredir* (de bell hooks), assim como minha jornada como etnógrafa em antropologia da educação, inspiraram-me enquanto docente no desenho da metodologia do curso. A dinâmica traçada previa que, a cada encontro, as(os) estudantes trouxessem perguntas previamente preparadas, para mobilizar o debate da bibliografia prevista. A discussão entabulada engendrava então uma produção de texto individual em sala, ao final de todas as aulas. As(os) discentes foram assim construindo um diário de bordo do curso, com comentários sequenciais que sintetizavam debates, enfocavam pontos de interesse ou traziam novas perguntas e eram subsequentemente partilhados com a turma. Instigou-se as(os) participantes, todo o tempo, a desenvolverem a escrita autêntica e, portanto, criativa, a partir do que lhes fosse, de fato, significativo. Desse esforço, surgiram textos dos mais variados, reunindo contribuições teórico-etnográficas, vivências e interpelações particulares, além de trechos literários e descrições fílmicas. Nesse espírito, a disciplina encerrou-se com uma peça textual batizada de carta-comentário, por meio da qual as(os) estudantes consolidaram seus aprendizados.

Palavras-chave: Etnografia; Escrita Acadêmica; Escrita Criativa; Escrita Autêntica; Ensino de Antropologia.

ABSTRACT

The article presents a teaching-learning experience in an Anthropology course that, although not focused on writing, was guided by developing the creative



potential of writing, fostered by the systematic reading of ethnographic narratives. The books *Learning to Question* (Paulo Freire and Antonio Faundez) and *Teaching to transgress* (bell hooks), as well as my journey as an ethnographer in *Anthropology of Education*, inspired me as a professor in the design of course methodology. The dynamic outlined included that, at each meeting, the students would bring previously prepared questions, to mobilize the debate of the expected bibliography. This discussion would drive the production of individual text in the classroom, at the end of all classes. The students went thus on building a logbook, with sequential comments that synthesized debates, focused on points of interest, or brought new questions, subsequently shared with the class. The participants were instigated, all the time, to develop authentic and, therefore, creative writing, starting from what for them was, in fact, significant. From this effort, varied texts emerged, gathering theoretical-ethnographic contributions, particular experiences, and questions, as well as literary excerpts and film descriptions. In this spirit, the discipline ended with a textual piece called commentary in a form of letter, through which students consolidated their learning.

Keywords: Ethnography; Academic Writing; Creative Writing; Authentic Writing; Anthropology Teaching.

PARA COMEÇAR

“Toda aula podia ser assim, passa rápido e não precisa copiar nada” – foi o comentário de um estudante de Ensino Médio, para elogiar o andamento da disciplina de sociologia. Tal observação recebeu meneios de concordância vindos de seus pares. A cena ingressou em meu diário de campo, enquanto etnografava, no contexto de uma escola pública da Serra Gaúcha, agenciamentos que o conceito de *bullying* vinha ganhando no cotidiano brasileiro, incluso aí o dia a dia educacional (Bazzo, 2018).

O debate de aula daquele dia – sobre violência urbana e interpessoal, de natureza física ou não – encontrava diretamente meu tema de pesquisa do momento. Porém, para além disso, como que em um segundo plano, eu me interrogava: o que fazia os alunos e as alunas apreciarem a condução daquela disciplina, ao passo que se queixavam de outras? Uma primeira pista surge no comentário do estudante: a professora em questão, que nomearei aqui como Laura, pouco se utilizava da lousa. Mas existiam outras práticas pelas quais essa docente se diferenciava, que revejo em minhas notas de campo.

Toda a discussão que mobilizava se orientava pelo que as(os) estudantes já conheciam, naquele caso, sobre violência: elas e eles eram chamados a trocar ideias sobre suas próprias experiências na cidade, na escola ou em suas famílias. E, dessa forma, o diálogo em torno do assunto se tornava para todas e todos imediatamente significativo. Havia também a tarefa de casa: Laura pedia a leitura de trechos de um livro didático, porém, em vez de requisitar respostas em um questionário fechado, algo recorrente em outras disciplinas, solicitava a elaboração de perguntas abertas, a serem apresentadas à professora na aula seguinte.

Vivências etnográficas como essas se deram no ano de 2015, quando da construção de minha tese de doutorado e se revelaram cruciais para fundamentar meu interesse de pesquisa na antropologia da educação, como subcampo disciplinar. Mas preciso dizer que me impactaram para além de meus propósitos como investigadora, visto que também afetaram, de maneira indelével, minha prática docente.

Nesse âmbito, como teoriza Favret-Saada (2005 [1990]) e referenda Goldman (2005), afetar-se não diz respeito, de modo algum, ao florescimento de certas emoções ou do estabelecimento de uma dada empatia nas interlocuções em campo. Refere-se, sim, à atribuição de valor epistemológico àqueles inesperados etnográficos, que não se prestam à representação de modo imediato e, desse modo, exibem sua qualidade analítica apenas passado um tempo depois.

Logo, quando retornei às salas de aula como professora universitária, em 2018, após os quatro anos de doutoramento, fui me dando conta de que minhas rotinas didáticas experimentavam transformações, como ecos de meu percurso etnográfico dos anos anteriores. O presente artigo relata uma experiência de ensino-aprendizagem nesse cenário¹. Em meio a essas mudanças, buscar estabelecer uma relação diferenciada das (os) estudantes com a escrita emergiu como parte, se não central, necessária.

A discussão entabulada neste trabalho almeja, assim, contribuir com frentes analíticas ainda não significativamente exploradas na literatura antropológica. Como assinalam Gama e Fleischer (2016), assim como Allebrandt *et al.* (2020), embora parte representativa do trabalho de antropólogos(os) tome forma em salas de aula, uma considerável parcela delas(es) não vivenciou formação universitária regular em pedagogia e, dessa maneira, se tornaram professoras(es) na prática, ao ocuparem uma posição profissional no magistério superior.

Essa vem sendo a via de entrada costumeira para uma atenção mais detida a processos de ensino-aprendizagem em antropologia. Entretanto, ainda se publicam poucos artigos científicos problematizadores dessa prática docente, quando comparados àqueles resultados de pesquisas empíricas extraclasse. Afora isso, no que tange à abordagem da escrita, importa notar que esta tem recorrentemente se dado de forma tangencial (Allebrandt *et al.*, 2020) em disciplinas sobre metodologia de pesquisa antropológica, com registros curriculares por ora escassos de cursos focados especificamente na redação etnográfica.

O presente artigo, logo, deseja sintonizar-se ao alerta de Ingold (2018): no processo de superação de dicotomias ocidentais reducionistas, é preciso não mais opor o ensino e a pesquisa, como duas atribuições que a professora-pesquisadora (ou professor-pesquisador) realiza separadamente, uma em detrimento do tempo da outra. Na visão do autor, ambas configuram práticas de educação intrinsecamente ligadas, em que a(o) docente-investigador(a) tem o papel de conduzir caminhos em favor da construção do conhecimento, dentro ou fora da sala de

aula, mas o faz em meio à vivência com as(os) estudantes enquanto uma comunidade de discussão e reciprocidade. Por conseguinte, como pontuam Gama e Fleischer (2016), há que se fazer, além de diários de campo, os nossos diários de aula.

DESTEMER A ESCRITA

Alicerce do projeto civilizatório ocidental capitalista, a educação formal moderna, em seus diversos níveis de ensino, vem historicamente disciplinando populações para o trabalho produtivo, a serviço do enriquecimento de uma minoria. Tal arranjo, como sabido, vem resultando na manutenção secular de hierarquias sociais atravessadas por profundas desigualdades (Bourdieu, Passeron, 1996; Foucault, 1999 [1975]).

Como baluarte desse projeto de governo e de poder, alunas e alunos foram, sucessivamente, “... treinados para apenas copiar os textos dos outros, ou se expressar por meio das vozes dos outros” (Pereira, 2015, p. 102). Com o fortalecimento de novas pedagogias (Perrenoud, 2001) a partir do século XX, esse estado de coisas passa a ser contestado, perante um acúmulo de indicadores de fracasso escolar, deletérios até mesmo à manutenção do próprio sistema dominante que, tecnologicamente, se sofisticava.

Dessa maneira, ganha fôlego um ideário de reconhecimento da diversidade e de valorização da autonomia em meio ao conjunto discente, como parte de um protótipo de sociedade com aspirações democratizantes. Na prática, assistiu-se à concretização de certos conceitos e técnicas diferenciados, todavia, acomodados em regimes ainda conservadores de aprendizagem (Perrenoud, 2001). Nessa contextura, registram-se esforços para uma apropriação singular da escrita pelo alunado, em detrimento do tradicional exercício de cópia. Entretanto, como condições educacionais estruturantes do modelo antigo se mantiveram, a adesão a esse chamado permanece ainda recheada de hesitação e temor.

Não por acaso, Diniz (2015), em seu livro *Carta de uma orientadora*, dirigido a discentes às voltas com a redação de suas monografias conclusivas de graduação, descreve esse processo como permeado por inquietações e angústias, adicionalmente assombradas no século XXI pela facilidade do plágio, com a avassaladora disponibilidade de textos de outrem na internet. Para abordar o assunto, na contramão da sisudez de boa parte dos manuais de metodologia científica, a autora escolhe a carta enquanto gênero narrativo capaz, segundo ela, de mesclar fatos, emoções e segredos e, dessa forma, serenar um tanto as mentes estudantis em percurso criativo.

De modo semelhante, Anzaldúa (2000) lança mão de uma carta para convocar as mulheres escritoras de cor, oriundas do terceiro mundo, a redigirem suas ideias e vivências, a falarem suas línguas, em contraposição à hegemonia das palavras masculinas, brancas e anglófonas do primeiro

mundo². A respeito dessa atividade poderosa para imprimir significações sobre as vidas, ela diz: “[E]screvo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever” (Anzaldúa, 2000, p. 232). Nesse cenário, a autora afirma que a carta lhe permite alcançar a intimidade e a imediatez de que necessita para tratar da escrita orgânica, aquela cuja criação vem de uma mobilização visceral, dos tecidos vivos e, por isso, traduz-se em poder, transgressão e risco diante do *status quo*.

A experiência de ensino-aprendizagem aqui apresentada também culminou na escrita de uma peça batizada de carta-comentário, enquanto atividade discente de fechamento de uma disciplina de antropologia da saúde, por mim ministrada no segundo semestre de 2019. O curso se deu na Universidade Federal do Paraná (UFPR) e teve por público-alvo alunas e alunos dos cursos de graduação em enfermagem e terapia ocupacional, em diferentes etapas de suas trajetórias acadêmicas: uma boa parte no início, mas outra em fase final, inclusive já estagiando. Embora não focada na escrita como tema, a disciplina norteou-se por desenvolver o potencial criativo e autêntico da redação, fomentado pela leitura e pelo debate sistemáticos de etnografias³. Entre uma seção e outra desse meu relato, as cartas resultantes desse itinerário surgirão entremeadas⁴.

Modo privilegiado de construção do conhecimento antropológico, a etnografia abrange, em sua forma contemporânea, escritas que colocam em questão cânones da modernidade ocidental em sua busca por sedimentar o saber. Algo que, de imediato, chama a atenção de quem se filia às Ciências da Saúde, caso das/dos estudantes da disciplina em tela, é a redação em primeira pessoa do singular, empregada por antropólogas(os) em seus estudos. Essa forma de escrever dá prova de que a intersubjetividade tecida com os sujeitos de pesquisa, ao longo do trabalho de campo, possui caráter epistêmico (Oliveira, 1998) e, dessa maneira, revela-se não só digna de nota, mas intrínseca a esse exercício científico.

Logo, como se depreende de DaMatta (1981), a antropologia, ao longo de seu decurso histórico de origens coloniais, termina por se constituir como um campo do conhecimento no qual a reflexividade, a crítica e a revisão de sua própria epistemologia vão se revelando cada vez mais impositivas, para se tornarem tarefa ordinária da disciplina. E, conforme se recorda Strathern (2013 [1987]), tal esforço passa, obrigatoriamente, por repensar a escrita etnográfica como modo de representação. Além disso, cabe lembrar, esse processo vem cercado, a um só tempo, de controvérsias, tropeços e acertos, em um debate sempre aberto, sabe-se hoje, a aprimoramentos.

Olá mãe,

Como está? Espero que esteja tudo bem contigo. Por aqui está tudo bem. O semestre está acabando e gostei muito de uma matéria que fiz. Se chama antropologia da saúde, acho que já comentei dela com você, não é? Nela aprendi diferentes assuntos e como ser mais reflexiva. Acho que os assuntos que mais me chamaram a atenção foram a feminização das profissões de saúde e também a desigualdade e a interseccionalidade, porque são assuntos que me fazem refletir. Por exemplo, durante as aulas discutimos como a feminização das profissões de saúde está relacionada com a historicidade, uma vez que esta profissão [a enfermagem] é ligada com o cuidado, a delicadeza e também com a maternidade. Além disso, comentamos sobre a sexualização das mulheres nessa profissão. Visto que, historicamente, por se construir hegemonicamente como uma profissão feminina, a Enfermagem carrega em grande parte o imaginário que o machismo faz da mulher como um todo. Essa moralidade machista tende a dicotomizar o “ser mulher” ora na idealização da “santa”, ora na execração pública da imagem da “prostituta”, daquela mulher que vivencia sua sexualidade de forma “promíscua”, “depravada” e/ou “descontrolada”. Com a enfermagem, não é diferente, com alguns aspectos que intensificam essa problemática. Além de ser uma profissão com a marca do feminino, o fato de ter de lidar com vulnerabilidades e a privacidade dos corpos parece ativar um imaginário que reduz o comportamento profissional à vivência e reprodução de situações relacionadas à sexualidade. Se a internet é uma espécie de “radiografia” desse imaginário, ao procurarmos pela expressão “enfermeira” na busca de imagens do *Google*, nos depararemos com uma profusão de ícones de claro conteúdo erótico; o mesmo não acontece com o sexo oposto (masculino). Enfim, como pode ver, me empolgo quando é este o assunto. Espero que possamos estar juntas o mais breve. Já sabe se vem passar o Natal aqui? Um beijo muito grande,

Sandra

Carta-comentário 1

Voz Bonita,

Olá! Começo esta carta perguntando: como está sua saúde? Quero que reflita um pouco, anote(!), pois isso será importante. Vou te contar um pouco sobre como anda minha caminhada de formação em ser uma profissional de saúde. Venho aprendendo tantas coisas e gostaria de compartilhar pontos importantes que agreguei e consolidei com minhas aulas de antropologia. Primeiramente, sobre o que é saúde, isso vai tão além de “não estar doente” e são tantos aspectos que podem vir a interferir quando pensamos sobre estar saudável ou não. Por exemplo, entendi ainda mais que apenas pelo fato de sermos eu, mulher e você, homem; eu branca, você, pardo; eu, estudante integral (privilégios), você, trabalhador, entre tantas outras coisas, nossa percepção e maneira como somos tratados ao buscar diagnósticos, tratamentos e orientações para nossa saúde são totalmente diferentes. A subjetividade, a interseccionalidade, as patologias em si, como a sociedade nos vê, interferem bastante. Lembra como costumávamos querer saber “o porquê” das coisas? Acredito que você adoraria refletir junto sobre todas as coisas que me foram apresentadas. Lembro da sua revolta com a prescrição do antidepressivo e acho que você iria amar falar sobre medicalização, sobre o “saber-poder” dos médicos também. Mas o fato é que, ao perguntar como está sua saúde, vamos além. Quero que com gentileza você pense também sobre quem é você, com quem convive, como vive... Eu também vou começar a fazer

ainda mais esse exercício, comigo mesma e com os outros, pois ao “descobrir” as diferenças de cada um, talvez eu possa aceitá-las melhor e, ao aceitar tornar visível, vou transformar minha atuação profissional. Lembra a tal da empatia? Vou poder ir além, ao menos espero. Mas e aí? Como está sua saúde?

Carla

Carta-comentário 2

PERGUNTAR & ESCREVER

O investimento etnográfico efetuado em minha pesquisa de doutoramento, antes referida, constatou que as maneiras pelas quais o *bullying* vinha sendo agenciado no cotidiano brasileiro ultrapassavam em muito os limites conferidos a essa noção pelo psicólogo sueco Olweus (2006), estudioso responsável pela delimitação de tal construto como científico na década de 1970. Em linhas gerais, segundo esse investigador, a acepção de *bullying* abrangia condutas de intimidação, em variados formatos, perpetradas entre pares escolares.

Todavia, mesmo partindo dessa definição, os sujeitos em suas ações – até mesmo os cientistas, como Olweus – conferem a ela uma roupagem própria, de acordo com suas realidades locais, áreas do conhecimento e filiações teóricas. Um exemplo disso está na abordagem de Guareschi, pesquisador e professor no campo da psicologia social, que atua no Rio Grande do Sul e foi um de meus interlocutores durante o trabalho de campo⁵.

De acordo com Guareschi, a compreensão dos fenômenos abrangidos pela ideia de *bullying* será sempre incompleta se atomizar os indivíduos envolvidos, enquadramento típico de uma psicologia mais tradicional. Sob sua perspectiva, o entendimento analítico pleno desse tipo de conflito somente poderá derivar do olhar ao universo das relações da escola como um todo (Guareschi; Silva, 2008). E, nessa tarefa, as teorias de Paulo Freire se colocam, para ele, como aportes centrais. Na ocasião em que o entrevistei, no ano de 2015, Guareschi ponderou a esse respeito:

Muita gente fala em Paulo Freire, mas poucos vão a fundo. Porque, de fato, há duas grandes coisas em Paulo Freire. A primeira é que a essência do ato pedagógico é fazer a pergunta, não é dar a resposta, é a pedagogia dialógica. Agora, o mais importante de Paulo Freire é que o conteúdo mais importante de uma escola não é o que a gente diz, é a prática, é a pedagogia, é o modo como eu dou a aula, a didática que eu tenho. Bom, isso me levou a ir mais fundo nessa questão. [...] [E]ssa é a grande questão da escola – os alunos [historicamente] são mais números do que seres humanos com quem se dialoga, com quem se conversa, com quem se faz perguntas [...].

Tais palavras me conduziram às práticas de ensino da professora Laura, apresentada de início aqui, a quem eu vinha observando, à época, na escola

onde realizei parte da pesquisa de tese. O diálogo com Guareschi clareava um tanto mais a motivação pela qual as(os) estudantes se engajavam nas aulas de Laura, enquanto cooperavam menos ou muito pouco em outras: a centralidade da pergunta. Laura mobilizava a pergunta todo o tempo: desde a proposição do debate, ao questionar o que as(os) discentes já sabiam a respeito do assunto a ser tratado, até a tarefa de casa – o tema, como os gaúchos costumam dizer –, que se desenrolava em torno da elaboração de interpelações.

Essas vivências etnográficas interconectadas em torno da pergunta como elemento central no processo de aprendizagem, dão forma à história do programa de ensino que desenhei para o curso de antropologia da saúde, foco deste relato de experiência⁶. As ferramentas didáticas articuladas nesse programa passaram por uma fase que percebo como de teste, posto exploradas, pontualmente, em outras disciplinas que lecionei um semestre antes. Antes de descrever tais ferramentas, é preciso, por certo, trazer à baila os conteúdos que esse instrumental mediou.

A ementa da disciplina em vitrine objetivava trabalhar a relação entre a ciência antropológica e a questão da saúde. Isso incluía problematizar a dicotomia natureza-cultura, a construção social do corpo, bem como os processos saúde-doença em contextos sociológicos de diversidade e desigualdade. Com esse propósito, estruturei o curso em três unidades. A primeira voltou-se à abordagem dos fundamentos da antropologia como área do conhecimento, algo imprescindível, uma vez que as/os discentes participantes, nas duas turmas organizadas para a disciplina, não adivinham das ciências sociais.

A segunda unidade contemplou discussões-chave em antropologia da saúde, a saber: (i) corpo & noção de pessoa; (ii) saberes & poderes científicos e tradicionais, em seus pontos de confronto e de inter-relação; (iii) desigualdades & interseccionalidade (Crenshaw, 2002)⁷; (iv) doença, experiência & narrativa; (v) dor & sofrimento social; (vi) cuidado & morte. Esses debates se deram, sobretudo, pautados pela leitura de trabalhos etnográficos contemporâneos, mas se alicerçaram em aulas exclusivamente dedicadas à apropriação de autores clássicos nesse domínio, como, por exemplo, Mauss (2003 [1934]), Goffman (1974 [1961]) e Foucault (1977 [1963]).

A terceira unidade, por seu turno, envolveu o emprego desse arcabouço conceitual para a reflexão sobre temáticas em voga atualmente no universo da saúde: (i) direitos reprodutivos & violência obstétrica; (ii) epidemia de Zika Vírus & deficiência; (iii) estética corporal, condutas juvenis de risco e as relações com o envelhecimento; (iv) além do cerebralismo e da medicalização da vida (Azize, 2011; Conrad; Barker, 2011)⁸.

Por fim, transversalmente a todo o conteúdo esteve uma permanente problematização em torno do gênero. E não poderia ser diferente, uma vez que, do total de 39 discentes, somadas as duas turmas, 34 se

reconheciam como mulheres. Sendo assim, as discussões ao longo do curso abrangeram não só a influência do gênero em políticas e práticas dirigidas a usuárias(os) dos sistemas de saúde, mas também os impactos da feminização de profissões nesse campo (Ehrenreich; English, 1973; Dias, 2013)⁹.

A dinâmica de todas essas aulas abarcou, então, a utilização de três ferramentas didáticas articuladas: (i) a pergunta-chave, (ii) o seminário e (iii) o comentário-síntese.

Para todos os encontros, as(os) estudantes, de modo individual e com base em ao menos uma das leituras indicadas, deveriam previamente preparar uma pergunta, para trazê-la com o intuito de mobilizar o debate em classe. Essas interpelações poderiam ser tanto dúvidas, quanto questões instigantes de discussão. No início das aulas, eu mobilizava, aleatoriamente, uma média de três discentes para expor suas interrogações, além de deixar espaço aberto a quaisquer outras manifestações voluntárias nesse formato que, não raro, se adicionavam. A indeterminação a cada dia sobre quem seria convidada(o) a expor, oralmente, sua pergunta, pressupunha criar um compromisso com as leituras propostas no programa. As interpelações fomentavam, assim, os primeiros 30 a 40 minutos de debate.

Em seguida, as aulas comportavam a apresentação de seminários, conduzidos por duplas ou trios, que dividiam entre si a abordagem da literatura prevista no programa. Embora baseados nas leituras propostas, os seminários objetivavam transcendê-las, tanto em termos de conteúdo, quanto no que tange à forma. Tal meta parte da constatação de que a hegemonia da escrita na epistemologia ocidental – a qual pressupõe, entre outras coisas, que alguns poucos escrevam, em prejuízo de outros que apenas copiam – foi e segue sendo tensionada por expressões culturais que não se encerram em textos (Taylor, 2013), cuja disponibilidade se intensifica com a dispersão da internet.

Sob essa perspectiva, as equipes receberam a orientação de preparar previamente dois artefatos, para apresentação em classe de seminários de, em média, 25 minutos:

(i) um primeiro artefato, criado pelo grupo, que sintetizasse as principais ideias das referências bibliográficas trabalhadas, por exemplo: um esquema desenhado no quadro, um mapa mental projetado, uma dinâmica realizada com a turma, um vídeo, um *podcast* etc.

(ii) um segundo artefato, de autoria externa, que permitisse uma reflexão coletiva sobre a aula para além da literatura indicada, a saber: um vídeo, um *podcast*, uma fotografia, a imagem de uma pintura, uma notícia de imprensa, uma música, um poema, uma charge, um *meme*, uma propaganda, um objeto etc.

Após os seminários de, aproximadamente, duas equipes por aula, eu fazia uma exposição de conteúdo, buscando costurar conceitos, ideias e questões.

O fechamento dos encontros – os 20 a 30 minutos finais – reservava-se ao desenvolvimento individual, em sala, de comentários-síntese pelas/os discentes. A critério de cada estudante, os comentários poderiam tanto resumir os pontos considerados mais significativos de uma aula, quanto elegerem um ponto específico, dentre os discutidos, para reflexão. Eram requisitos fundamentais, contudo, que essas linhas fossem construídas com as próprias palavras das(os) alunas(os), bem como que lançassem mão dos recursos de aprendizagem envolvidos na aula, fossem textos ou não. A escrita acontecia à mão, geralmente se estendendo por uma folha de caderno de tamanho universitário¹⁰.

Esse percurso didático somente se completava na aula seguinte quando, antes de mobilizar novas perguntas, ocorria em voz alta o compartilhamento de algumas das produções de escrita, resultantes do encontro anterior. Dessa forma, após minha avaliação extraclasse, eu fazia, de forma anônima, a leitura de um apanhado de comentários selecionados, mas também solicitava exposições voluntárias de parte das(os) alunas(os). Essa partilha não comportava juízo de valor sobre a existência de comentários mais certos que outros, mas pretendia, sim, instigar novas discussões e indagações.

O uso da interrogação como instrumento didático na disciplina deu-se pelo aprofundamento nos pressupostos do diálogo entre Freire e Faundez (1985) sobre a pedagogia da pergunta, a qual foi introduzida durante meu trabalho de campo para construção de tese de doutoramento, em interlocuções aqui relatadas com os sujeitos da pesquisa. Embora houvesse, na disciplina aqui em foco, um momento explicitamente programado para externar as interpelações – o início da aula –, argumento que o espírito delas continuava presente no decorrer de cada encontro como um todo.

Isso porque, nos seminários, em vez de tão somente dividir partes de textos a serem reproduzidas como cópias oralizadas, as(os) estudantes precisavam se perguntar, em grupos, sobre os artefatos que construiriam e selecionariam para compor suas exposições. Igualmente, no fechamento das aulas, atuavam como “grandes perguntadores de si mesmos” (Freire; Faundez, 1985), ao desenvolverem seus comentários-síntese individuais, com base no que tinham aprendido de mais significativo naquele dia.

Freire e Faundez (1985) enfatizam que, uma vez alicerçada na curiosidade, no incômodo, no assombro e na invenção que a pergunta gera, a educação torna-se criativa por natureza. Constitui-se no total oposto de uma pedagogia da resposta, pautada no silêncio, na adaptação, na reprodução, como também na inação da agência política. Em perguntar, portanto, reside o início do conhecimento. Ninguém pode criar nada – inclusive sua escrita autêntica – sem interrogar.

Em um afetivo relato de suas práticas docentes, bell hooks (2017 [1994]) assinala o grande impacto das ideias freireanas sobre sua atuação em sala de aula. Teórica e ativista do feminismo negro, hooks confere uma amplitude singular a esse arsenal de conceitos, ao adensar nele problematizações em torno de gênero, raça e classe, no âmbito de um projeto de educação multicultural no cenário estadunidense. Afinada à pedagogia crítica de Freire, ela afirma entender que sua tarefa como professora, ao ingressar em classe, está em tecer uma comunidade com sua turma de estudantes, para o estabelecimento de um clima de abertura, mas também de rigor intelectual.

Segundo hooks (2017 [1994]), a construção desse laço comunitário somente se torna possível quando cada discente consegue, naquele espaço, expressar sua individualidade, com a própria história e inquietações particulares. Para isso, ela articula com as(os) estudantes a tratativa de que desenvolvam diários ao longo de suas disciplinas e que trechos desses escritos sejam lidos publicamente, em alto e bom som. Afirma: “Ouvir um ao outro (o som de vozes diferentes), escutar um ao outro, é um exercício de reconhecimento. Também garante que nenhum aluno permaneça invisível na sala” (hooks, 2017 [1994], p. 58).

No que tange ao programa do curso de antropologia da saúde aqui apresentado, se a pergunta-chave como ferramenta didática recebeu influência de Paulo Freire, a proposta do comentário-síntese, certamente, materializou-se do contributo de bell hooks¹¹. Essas produções escritas formataram para cada estudante um diário de bordo da disciplina, posto que, após passarem por meu exame, tinham sua devolução feita na semana subsequente à sua elaboração, quando também ocorria a leitura partilhada. Desse modo, ao paulatinamente reunir seus comentários, as(os) autoras(es) eram capazes de resgatar a síntese dos debates das aulas, verificar os pontos que lhes suscitavam interesse nessas discussões e, por certo, delinear novas perguntas.

À amiga Laura e à cunhada Jussara,

Quando iniciei o curso de antropologia, não compreendia a explicação “é o estudo do homem”, afinal, isso não é sociologia? Não! A antropologia não estuda só uma sociedade, mas seus indivíduos, seus meios de interação, como eles se apresentam, os “porquês” e “para quê”. É um estudo amplo e bonito, o qual me ajudou a entender e analisar e imagino que também há muito para lhes educar. Aprendi o porquê e como nós somos bruxas; como uma única visão de mundo nos afetou; como nossas técnicas de corpo e hábito vêm nos expressando; que o clitóris não é um prazer proibido; que temos problemas de gênero; que cada corpo é único; que doença, morte e sofrimento é [algo] tão único e pessoal quanto o corpo que cada um habita; que é preciso ir mais a fundo e abrir alguns cadáveres para nos conhecer; que a invocação de espíritos cura tanto quanto a medicina; que a desigualdade não é o mesmo que diferença; que a arte de enganar a natureza tem significado biopolítico diferente para negras e brancas; que os corpos podem ser segregados, manejados; aprendi que posso compreender os “porquês” de vocês e abraçá-las daqui pra frente. Espero que procurem a antropologia, que entendam e questionem para se entenderem, entenderem o próximo e descobrirem que os

seus caminhos não precisam ser tão sinuosos. Com carinho,

Glaucia

Carta-comentário 3

Caríssimos “pais” pescadores,
Venho por meio desta relatar uma reclamação, pois estava eu caminhando tranquila e feliz, quando olhei na vitrine uma placa escrita “carne de sereia”. Havia uma fila enorme ao lado e pessoas insistiam que eu a comprasse, mesmo tendo pouco dinheiro e não ansiando em tê-la. Mas por tantos me convencerem, em minha ingenuidade, a comprei. Em casa decidi provar a carne de sereia, um miúdo, em uma bandeja branca e limpa, preparei-a, coloquei um molho e comi. Foi de minha surpresa que era fantástica e os senhores devem estar se perguntando onde há reclamação. Mas, pois bem, a carne se tornou viciante, eu não tinha razões, mas a queria, afinal, todos comiam e eu queria também, ela me fazia feliz, satisfeita. Perdi muito pela carne de sereia; pessoas me visitavam, era o que eu queria servir; queria “postar”, queria conversar sobre e receber elogios dos meus pratos. Até que uma hora, caros pais, me perguntei o porquê e do que era feito, por que as pessoas haviam se apaixonado por algo que não existe... Depois de tempo e pesquisa, dei por mim, o que era a carne de sereia, era um “canto maravilhoso, o qual atraía os marujos para o mar, onde apareciam afogados”. A carne maravilhosa era apenas carne e nem das melhores, apenas carne superestimada, desnecessária e que tornava os outros miseráveis. Mas sei que não posso ter meu dinheiro de volta, por mais que tenha sido influenciada e não sabia o que estava fazendo; agora cabe a mim não comprar e ajudar os outros a fazer o mesmo. Sei que a carne de sereia lhes dá lucro, mas a que preço? Então peço, caros pais pescadores, parem de vender a falsa carne de sereia e comecem vendendo a verdade. Agradeço desde já,

Renata

P. S. Saibam que independentemente de sua escolha, estou levando a verdade aos outros, ou tentando, mas já é o primeiro passo para a jornada de fechar a empresa pesqueira, ou seja, o primeiro passo para quem teve um vislumbre do que é antropologia e espero que a conheça também.

Carta-comentário 4

TROCAR & CONCRETIZAR

Acompanhar o desenvolvimento dos comentários-síntese permitiu-me perceber as trilhas singulares das(os) alunas(os), tanto no processo de uma aprendizagem em antropologia, quanto naquele da construção de uma escrita perguntadora, autêntica e, portanto, criativa, no sentido de fertilidade em conhecimento crítico e não enquanto fruto de uma falaciosa, como também antidemocrática, genialidade legada a poucos (Freire; Faundez, 1985). Desse esforço, surgiram textos dos mais variados que, em relação aos temas discutidos, problematizaram vivências pessoais, levantaram interpelações próprias, além de promoverem reflexões a partir dos artefatos culturais explorados em sala de aula, especialmente por intermédio dos seminários.

Ademais, as produções em texto impulsionaram-se pelas formulações teórico-etnográficas (Peirano, 2014) oriundas da literatura que conformou o programa da disciplina em questão, o qual incluiu investigações antropológicas e também estudos do campo da saúde coletiva¹². Nesta seção, quero trazer alguns exemplos processuais palpáveis da contribuição desse patrimônio etnográfico às escritas discentes, cujo ápice veio a se expressar na elaboração das cartas, enquanto atividade de fechamento de curso.

A relação intersubjetiva com os sujeitos de pesquisa na antropologia, já mencionada na introdução deste artigo, configurou para mim uma chave produtiva para perceber e refletir sobre a apropriação das etnografias trabalhadas na trajetória de aprendizagem das(os) discentes ao longo da disciplina. Esse era um aspecto que encontrava notável rendimento na escritura dos comentários-síntese que me eram entregues, talvez por seu forte contraste, como sinalizei, com princípios do modelo biomédico de fazer ciência, ao qual as(os) estudantes da área da saúde são primeiramente e mais profundamente expostos.

Essas(es) alunas(os) deixavam, assim, o cenário do laboratório, para adentrar investigações demarcadas no cotidiano; nas quais a produção de verdades surge eminentemente contextual; e em que interlocutores(as) não são passivos, mas entendidos(as) como atores com potencial de agência no andamento dos estudos (Schuch, 2013). Todo esse conjunto de características ganha concretude naqueles sujeitos de pesquisa cujos nomes, mesmo em grande parte fictícios por questões éticas, protagonizam-se no debate antropológico, como resultado de encontros marcantes com suas (seus) etnógrafas(os).

Aqui, é possível lembrar de Doc e William Foote-Whyte (1980 [1943]); Taso e Sidney W. Mintz (1984); Kevin e Vincent Crapanzano (1994); Asha e Veena Das (2011), para citar algumas poucas, dentre tantas outras duplas. Mais um exemplo, nesse universo, está no encontro de Biehl (2008) com Catarina, tematizado em um dos artigos integrantes do programa da disciplina. João descobre Catarina, uma jovem mulher, vivendo como interna em uma instituição psiquiátrica no sul do Brasil. Entre o abandono social e a pulsão pela vida, Catarina reflete sobre si enquanto um experimento à exploração de psicofármacos e, para tanto, elabora escritos peculiares, que virão concentrar a atenção etnográfica de Biehl.

O resultado surge em uma análise antropológica sobre o que Biehl (2008) denomina de farmacêuticalização da saúde mental, decorrente de um mercado planetário altamente lucrativo de medicamentos, com efeitos colaterais sociais e subjetivos especialmente exercidos sobre habitantes de áreas urbanas mais empobrecidas. A respeito desse contexto, um estudante elaborou um comentário-síntese com os trechos que vêm a seguir:

Sobre Catarina

Ao ler o texto, fico imaginando quantas pessoas se encontram na mesma situação de Catarina, quantos já foram usados como objetos para fins econômicos, para reproduzir ou até ludibriados? [...] Creio que nesse momento só me resta agradecer a Catarina por partilhar suas histórias comigo e me mostrar um lado da moeda que não é muito comentado.

Na mesma linha, reflexões das(os) alunas(os) se acumularam, por meio também do contato com estudos antropológicos em que os sujeitos de pesquisa tomam a forma de um grupo social, mas nem por isso deixam de gerar encontros igualmente reveladores em termos etnográficos. Comentou uma discente, por exemplo, sobre o trabalho fílmico de Diniz (2016), que documenta a luta por direitos de mulheres, em sua maioria nordestinas, pobres e negras, cujos bebês foram acometidos pela epidemia de Zika vírus no Brasil:

Quando assistimos [a]o vídeo sobre a realidade das mulheres do Nordeste e o Zika vírus, percebemos e comparamos que essas mesmas mulheres, que mais sofrem com essa doença, que são mais desinformadas, são as que mais sofrem com a criminalização do aborto. Pois o aborto já existe, só não acontece de forma segura para a mulher.

Nessa toada, outra estudante se expressou sobre a etnografia de Fleischer (2016), focada nos encontros clínicos entre médicos e pacientes de uma unidade de saúde da periferia de Brasília (DF), para fins de compreender a operacionalização cotidiana do Programa de Hipertensão e Diabetes, como política pública federal:

Nos conteúdos propostos para aula, o que me chamou mais a atenção foi o conceito de “adoecimento iatrogênico”, pois este me fez refletir sobre as práticas de terapia nos serviços de saúde. [...] Muitas vezes, dentro de um conceito sociopolítico, pela lógica do sistema de trabalho ou pela falta de conhecimento clínico/científico são realizadas intervenções capazes de piorar o estado de saúde da pessoa.

Por fim, na aula com o tema ‘Cuidado & morte’, uma estudante interrogou a si própria em seu comentário a partir da investigação de Menezes e Barbosa (2013) no campo da Saúde Coletiva:

O [...] texto “A construção da boa morte em diferentes etapas da vida” me demonstrou o quanto as características de uma “boa morte” relacionadas aos indivíduos convergem, como a vontade de que seja de forma rápida, na velhice, sem dor e com pendências relacionadas ao perdão resolvidas. Entretanto, mesmo após essa aula, ainda fiquei refletindo sobre [:] como seria uma “boa morte” para mim? Fato que ainda não consigo responder.

A referida aula, já na reta final da disciplina, também merece algumas notas acerca de um dos seminários nela apresentados. A equipe envolvida relatou que, sendo a morte um tema de difícil conversa nas sociedades ocidentais, resolveu apostar na partilha do alimento enquanto artefato de sua criação, a fim de trabalhar pela fluidez do diálogo naquela ocasião. O grupo juntou as carteiras para formar uma grande mesa, por onde distribuiu salgados e doces que havia preparado. Após o intervalo do dia, a turma foi surpreendida – como eu igualmente – com esse cenário.

Ao redor da mesa, enquanto desfrutávamos do lanche, fomos entabulando a discussão proposta. Auxiliou nesse andamento o artefato externo que a equipe optou por expor, para além da literatura indicada: um livro de poemas, contos e pensamentos, editado pela família de uma das estudantes, em homenagem a um parente falecido, reunindo os escritos, feitos em folhas soltas, de uma vida toda dessa pessoa querida.

Com Woortmann (1990), aprende-se que o compartilhamento de comida, mais que sustentar a fisiologia dos corpos, mobiliza a troca de afetos significativos que, por certo, abasteceu os comentários tecidos naquela aula. Essa atmosfera afetiva (Stewart, 2010) – ou a percepção de que, ali, havia se constituído uma comunidade (hooks, 2017 [1994]) – repetiu-se no último encontro da disciplina, no qual um círculo bem próximo se materializou para a leitura partilhada das cartas, realizada por aquelas(es) que desejaram.

Alunas e alunos tiveram quase um mês para prepará-las. Houve a orientação de que escolhessem a quem endereçar as cartas: uma pessoa ou instituição; uma pessoa viva ou morta; real ou imaginária; alguém da família, do círculo de amigos, do grupo profissional ou ainda uma figura pública. No caso de uma pessoa/instituição não pública, pedia-se, em nota, a explicitação de quem se tratava.

A essa destinatária ou a esse destinatário, cada discente deveria contar suas descobertas de conhecimento mais expressivas ao longo da disciplina. Requisitava-se que a carta, portanto, elaborasse uma resposta à seguinte pergunta: “Se você fosse narrar para alguém o que aprendeu, o que e para quem contaria?” O resultado desse exercício de escrita criativa é o exposto no decorrer deste artigo.

Querida Clarice Lispector,

Desde quando te conheci pela primeira vez, a minha maneira de ver o mundo se modificou drasticamente. Aprendi a ler com outras pessoas, mas juro que não esqueci do que aprendi com você. E é, na verdade, para deixar isso claro que eu resolvi falar com você. Ouvi uma expressão que consegui simbolizar o meu trajeto nesse semestre, mas eu não estou completamente convencida de que entendi o que quer dizer. Por isso a trouxe em forma de pergunta: o que significa ter autoridade simbólica sobre uma história e sobre uma lógica? Quando eu te li, rachou-se em mim a noção que eu tinha sobre mim mesma como pessoa que sente, porque foi você que me ajudou a ver o significado nas palavras. Agora, o que eu levo depois de ter me encontrado com tantos antropólogos e pensadores da humanidade, eu desaprendi muito do que havia construído sobre o que sou

dentro do que estou inserida. E, ainda um pouco mais além, me sinto com muitas pontas soltas onde antes se configuravam certezas sobre quem eu posso ser naquilo que me envolve. O meu corpo, diferente do que eu pensava antes, não me resume e é produzido como verdade enquanto atravessado pelas dinâmicas das lógicas sociais e culturais de meu tempo. Eu também descobri que, por ter nascido como eu nasci, também carrego verdades de um passado que, apesar de distante, é constantemente revivido em minha experiência, com o que me causa dor e sofrimento: eu sou, sim, uma mulher e sou, sim, negra. E essas certezas se abrem quando eu volto para tudo o que aprendi com você. Percebe agora a tensão em que me encontro? Convivo em um espaço que construí para sustentar a tensão de ver e sentir o que é antes da palavra e suportar o papel e as narrativas que eu agencio sendo, mas não que escolhi, por mim mesma, encarnar. Queria saber o que você pensaria de mim, agora me sentindo irreal enquanto sujeito que sente as dores das minhas doenças, por ser incapaz de saber a natureza e a origem do que elas são. Se é que são. Eu já não posso mais afirmar nada sem antes recorrer aos que me carregam em seus ombros conceituais e isso me destitui de toda originalidade que você me ensinou: as palavras não têm mais um sentido por si só, não carregam mais o peso do sentimento que ainda não foi dito; elas são mais do que a vida que vêm a ser quando faladas. Agora, o que eu digo tem relação e a lógica me escapa. O que eu digo, as minhas palavras, enquanto ser que sei que sou, apenas fazem sentido porque eu tenho o que me envolve pra dialogar. Antes era muito fácil me olhar como louca, como original demais e extraordinária. Hoje eu sei que o que “é” tem mais do que uma essência intrínseca ao seu ser; o que “é”, sendo isso normal ou anormal (ou qualquer dicotomia existencial), o faz – o ato de existir – porque o tecido permite que seja. Queria que soubesse que não perdi a profundidade que você me ensinou. Pelo contrário, encontrei nela uma estadia convidativa, uma em que eu posso pensar em agir.

Júlia

Carta-comentário 5¹³

PARA FINALIZAR

As cartas aqui apresentadas recitam a experiência (Rocha; Eckert, 2017) de aprendizagem discente em uma disciplina de antropologia, cuja condução fomentou-se todo tempo pelo estímulo à escrita criativa e, por conseguinte, autêntica. Recitar parece-me um bom verbo para traduzir essa vivência, posto dizer respeito a formas expressivas que tentam romper com o dado, o dominante e o copiado, para alçar voos metafóricos, contra-hegemônicos e originais.

O incentivo a esse modo de redigir lastreou-se, como dito, pelo debate sucessivo de etnografias e de suas experimentações textuais, enquanto parte de um esforço epistemológico cada vez mais (auto)crítico da antropologia, perante formas cartesianas preeminentes de produção do conhecimento científico. Pode-se dizer que a minha própria etnografia no campo da antropologia da educação, embora ausente do programa apresentado à turma, também foi parte integrante dele, enquanto mobilizadora de questionamentos sobre minha própria prática docente, ainda que seus

objetivos de pesquisa tenham sido outros, centrados nos agenciamentos do *bullying*.

Nas cartas elaboradas enquanto atividade de fechamento – frutos do desenvolvimento de perguntas-chave, seminários e comentários-síntese ao longo do semestre –, as(os) estudantes sinalizaram a consecução dos objetivos específicos do curso. Dentre eles, destaco a apropriação de um instrumental capaz de relacionar e aplicar as abordagens antropológicas ao exercício profissional, bem como de proporcionar reflexões em torno de temáticas emergentes em saúde, como um campo em constante atualização.

A despeito da oferta de um roteiro baseado na tríade antes mencionada, o alcance desse objetivo se deu por trilhas percorridas autonomamente pelas(os) alunas(os). Isso fica evidente nos diferentes estilos de redação presentes nas cartas – alguns mais literários, outros mais factuais, com possibilidade de variadas adjetivações –, que foram sendo construídos criativamente no processo de escrita cotidiana proposto pela disciplina.

A fim de terminar, quero evocar novamente bell hooks (2017 [1994]), para afirmar a sala de aula como ambiente de possibilidades, mesmo em meio a todas as limitações ainda impostas pelo modelo educacional moderno, teimosas em permanecer a favor de um certo projeto de governo e poder, na contramão de mudanças que se impõem cada vez mais prementes. A autora assinala que ver a sala de aula sob essa perspectiva permite a quem a habita “... encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir” (hooks, 2017 [1994], p. 273). Segundo hooks (2017 [1994], p. 273), “isso é a educação como prática da liberdade”, em seu sentido mais freireano.

Para o meu futuro eu Enfermeiro,

Você está aí? Será que conseguiu chegar até o fim desta estrada? Sobreviveu a tudo? Ou será que se perdeu em algum ponto do caminho? De qualquer forma, independente disso, você é maior. Mais que um corpo, mais que uma doença, seu físico é apenas um pedaço de algo. Sua história, suas narrativas permanecem, para além da sua mente que prega peças. Mudar o mundo, transformar as realidades (como você sempre sonhou e idealizou quando voltou a estudar) é algo mais simples do que parece. Saúde e doença são subjetivas, experiências que ultrapassam a prescrição de pílulas. Saiba ouvir, porque tudo o que dizem (e não dizem) tem imenso valor. Escute. Cada olhar é único, cada ponto de vista é essencial. Toda pessoa é importante e é sempre bom lembrar isso a cada manhã, quando você se olhar no espelho e pensar que não dá mais. Hoje eu acordei atento ao tempo. Chove lá fora e faz sol aqui dentro. Se você tem uma voz, se seu lugar nesse mundo insano é um privilégio, eu quero ser ouvido. Traga calma para quem respira um ar pesado e nunca esqueça de olhar o outro, o diferente de você, como imensidão. Há um universo inteiro dentro e fora de cada um e você faz parte dele. Não seja um mero espectador. Onde quer que você esteja, espero que esteja de olhos bem abertos.

Mário

À memória de Marcel Gritten,
cujo brilho certamente segue intenso,
em outras paragens.

REFERÊNCIAS

- ALLEBRANDT, Débora; AMORIM, Clarice M. F.; PESSOA, Eloisa L.; FERREIRA, Guadalupe do N.; PROFRÍO, Ana L. G.; SILVA, Cássio J. F.; ARAÚJO, Hellen C. dos S.; SAMPAIO, João M. F. Para aprender etnografia é preciso descolonizá-la? Relatos da experiência de ensino da disciplina “Escrita Etnográfica”. In: ALLEBRANDT, Débora; MEINERZ, Nádia E.; NASCIMENTO, Pedro G. (Org.). **Desigualdades e políticas da ciência**. Florianópolis: Casa Verde, 2020.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- AZIZE, Rogerio L. O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos. **Trabalho, Educação e Saúde**, [s. l.], v. 8, n. 3, p. 563-574, nov.-/fev., 2011.
- BAZZO, Juliane. **‘Agora tudo é bullying’**: uma mirada antropológica sobre a agência de uma categoria de acusação no cotidiano brasileiro. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos – abandono social – desejo. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 51, n. 2, p. 413-449, 2008.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **La reproducción**: elementos para una teoría del sistema de enseñanza. Coyoacán: Fontamara, 1996.
- CONRAD, Peter; BARKER, Kristin K. A construção social da doença: insights-chave e implicações para políticas de saúde. **Ideias**, [s. l.], n. 3, p. 184-220, 2 sem. 2011.
- CRAPANZANO, Vincent. Kevin: on the transfer of emotions. **American Anthropologist**, [s. l.], v. 96, n. 4, p. 866-885, dez. 1994.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, [s. l.], v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade.

Cadernos Pagu, [s. l.], n. 37, p. 9-41, jul./dez. 2011.

DIAS, Marly de Jesus S. A feminização do trabalho no contexto da saúde pública: reflexos da reestruturação produtiva no serviço social e na medicina. In: YANNOULAS, Silvia C. (Org.). **Trabalhadoras: análise da feminização das profissões e ocupações**. Brasília: Abaré, 2013.

DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora: o primeiro projeto de pesquisa**. 2 ed. Brasília: Letras Livres, 2015.

DINIZ, Debora. **Zika: do sertão nordestino à ameaça global**. Brasil, 2016. Documentário, 28 min. Disponível em: https://youtu.be/DteUeWmZriI?list=PLobe-LHB675_zi-SVm2ygrR2yYt4dJ9gpi. Acesso em: 21 jul. 2021.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. Bruxas, parteiras e enfermeiras: uma história das curandeiras. **Bruxaria Distro, Coletivo Feminista Nós Soltas e Editora Subta** [fanzine], Nova York, 1973.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, [s. l.], n. 13, p. 155-161, 2005 [1990].

FLEISCHER, Soraya. Ilusões oferecidas às pessoas com ‘problemas de pressão’ na Ceilândia, DF. **Anthropológicas**, [s. l.], v. 27, n. 2, p. 97-119, 2016.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: GUIMARÃES, Alba Z. (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980 [1943].

FOUCAULT, Michel. Abram alguns cadáveres. In: FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977 [1963].

FOUCAULT, Michel. Disciplina. In: FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1999 [1975].

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GAMA, Fabiene; FLEISCHER, Soraya. Na cozinha da pesquisa: relato de experiência na disciplina “Métodos e Técnicas em Antropologia Social”. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 5, n. 2, p. 109-127, 2016.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974 [1961].

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**, [s. l.], n. 13, p. 149-153, 2005.

GUARESCHI, Pedrinho A.; SILVA, Michele R. (Org.). **Bullying: mais sério do que se imagina**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008.

HOMEM, Maria. Clarice Lispector: a vida é um soco no estômago. **Casa do Saber**. 06 mar. 2018. Canal Youtube. Disponível em: <https://>

youtu.be/UQNtNas-qPg?list=FLSTe5uGqgbkiWMmiD2yv9pg. Acesso em: 21 jul. 2021.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017 [1994].

INGOLD, Tim. **Anthropology and/as education**. London; New York: Routledge, 2018.

KUSCHNIR, Karina. Ensinando antropólogos a desenhar: uma experiência didática e de pesquisa. **Cadernos de Arte e Antropologia**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 23-46, 2014.

LANGDON, Esther J.; FOLLÉR, Maj-Lis; MALUF, Sônia W. Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais. **Anuário Antropológico**, [s. l.], p. 51-89, 2012.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In*: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: CosacNaify, 2003 [1934].

MENEZES, Rachel A.; BARBOSA, Patricia. A construção da “boa morte” em diferentes etapas da vida: reflexões em torno do ideário paliativista para adultos e crianças. **Ciência & Saúde Coletiva**, [s. l.], v. 18, n. 9, p. 2653-2662, set. 2013.

MINTZ, Sidney W. Encontrando Taso, me descobrindo. **Dados**, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 45-58, 1984.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In*: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo; Brasília: Editora Unesp/Paralelo 15, 1998.

OLWEUS, Dan. **Bullying at school**: what we know and what we can do. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, Alexandre B. Escritas dissonantes: escolarização, letramentos, novas tecnologias e práticas culturais juvenis. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 21, n. 44, p. 81-107, jul./dez. 2015.

PERRENOUD, Philippe. **A pedagogia na escola das diferenças**: fragmentos de uma sociologia do fracasso. São Paulo: Artmed, 2001.

ROCHA, Ana Luiza C.; ECKERT, Cornelia (Org.). Cartas aos narradores urbanos: etnografia de rua na Porto Alegre das intervenções artísticas. **Fotocronografias**, [s. l.], v. 2, n. 3, p. 128, 2017.

SCHUCH, Patrice. A vida social ativa da ética na Antropologia (e algumas notas do “campo” para o debate). *In*: SARTI, Cynthia; DUARTE, Luiz F. D. (Org.). **Antropologia e ética**: desafios para a regulamentação. Brasília: ABA, 2013.

STEWART, Kathleen. Atmospheric attunements. **Rubric**, [s. l.], v. 1, p. 1-14, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto**: as ficções persuasivas da antropologia. São Paulo: Terceiro Nome, 2013 [1987].

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se neguecia”: o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico** 87, [s. l.], p. 11-73, 1990.

Submetido em: 04/08/2021

Aprovado em: 27/03/2023

Juliane Bazzo

bazzojuliane@gmail.com

Doutora em Antropologia Social, UFRGS.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6196-3482>

NOTAS

- ¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no grupo de trabalho “No elã das palavras: contribuições da escrita criativa à etnografia”, coordenado por mim e por Victoria Irisarri (Universidad de Buenos Aires) na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), tendo por debatedoras Aline Lopes Rochedo e Talita Jabs Eger (ambas à época doutorandas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Agradeço a esse coletivo pelas interlocuções que tecemos.
- ² Nos Estados Unidos, onde nasceu e trabalhou Anzaldúa, o termo mulheres de cor (*women of color*) aplica-se a negras, latinas e orientais, norte-americanas de nascimento ou não, cujo fenótipo afasta-se de um ideal de branquitude. A origem da denominação é, claramente, segregadora; porém, ao mesmo tempo, mostra-se eficaz a uma infinidade de movimentos sociais na tarefa de militar contra a discriminação a um só tempo étnico-racial, de gênero e imigrante.
- ³ À época, encontrava-me vinculada como professora substituta ao Departamento de Antropologia dessa universidade. Importa ainda notar que a referida disciplina era obrigatória na grade curricular de Enfermagem e optativa naquela de Terapia Ocupacional.
- ⁴ A exposição das cartas e de outras produções discentes neste trabalho se dá sob consentimento das/dos estudantes. Todos os nomes nelas mencionados são fictícios, de modo a preservar identidades e intimidades partilhadas na comunidade (hooks, 2017 [1994]) construída, a seu tempo, em sala de aula. Registro aqui meu agradecimento à turma por ter me dado a oportunidade de vivenciar e, agora, relatar essa experiência de aprendizagem.
- ⁵ Cf. <http://lattes.cnpq.br/9102480955435391>.
- ⁶ Cf. https://www.academia.edu/40014290/Programa_Disciplina_Antropologia_da_Sa%C3%BAde.

- ⁷ Essa autora propõe a ideia de interseccionalidade com o fim de “... capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (Crenshaw, 2002, p. 177), em cenários onde coexistem desigualdades sistêmicas de gênero, raça, classe, entre outras.
- ⁸ Advinda das descobertas da neurociência, a noção de cerebralismo reporta-se a uma percepção contemporânea de indivíduo calcada nesse órgão enquanto centro organizador da racionalidade, da inteligência e da memória, como também das emoções, das crenças, da criatividade e da identidade. Trata-se de uma acepção de pessoa que borra limites cartesianos historicamente nítidos entre o corpo e a mente, para submetê-los a um monismo cerebral (Azize, 2011). Já a ideia de medicalização diz respeito, também no contexto da atualidade, à “... preferência social para tratar [com fármacos, sobretudo] problemas humanos como sendo individuais ou clínicos [...], em vez de tratar das causas subjacentes de problemas sociais complexos e de sofrimento humano” (Conrad; Barker, 2011, p. 208).
- ⁹ Segundo Dias (2013, p. 184), o conceito de feminização considera analiticamente “... para além da [...] elevada proporção de mulheres em processos capitalistas contemporâneos, [...] também seu viés qualitativo, com o propósito de entender as razões que têm levado à atual requisição da força de trabalho dessas [sic] pelo mercado [...]”. Tal recrutamento ocorre, em maior escala, para posições laborais específicas, geralmente mais depreciadas socialmente que aquelas largamente ocupadas por homens.
- ¹⁰ Tal trajeto – pergunta-chave, seminário, exposição de conteúdo e comentário-síntese – se desenrolava ao longo de quatro horários consecutivos de aula, uma vez por semana, dado que a disciplina possuía carga horária de 60 horas. Ao final do semestre, a nota de cada estudante se dava pela exposição oral de, no mínimo, duas perguntas; pela apresentação em equipe de dois seminários; além da produção de, ao menos, 10 comentários, dentre os 15 encontros previstos em cronograma.
- ¹¹ Posteriormente, mas ainda no curso da disciplina, tomaria contato com as vivências didáticas e de pesquisa de Karina Kuschnir (2014) em seu ‘Laboratório de Antropologia & Desenho’, que também me foram inspiradoras.
- ¹² Esther J. Langdon *et al.* (2013, p. 51-52) explicam que a vertente da Saúde Coletiva “... prosperou com o retorno das políticas democráticas no Brasil nos anos 1980, constituindo-se de forma mais significativa a partir de uma ligação estreita com as reflexões e os debates das ciências sociais e políticas do que propriamente em função das discussões epidemiológicas no âmbito da saúde pública”. É, portanto, costumeiro nessa corrente o emprego da etnografia como modo de produzir conhecimento.
- ¹³ A leitura desta carta remeteu-me a Maria Homem (2018), em comentário subsidiado por sua tese de doutorado em Letras, intitulada “No limiar do silêncio e da letra: traços da autoria em Clarice Lispector”, defendida em 2001 na Universidade de São Paulo (USP).

RIBEIRINHOS AMAZÔNICOS E VULNERABILIDADES

AMAZONIAN RIVERSIDE AND VULNERABILITIES

Nyvia Cristina dos Santos Lima¹

Nádile Juliane Costa de Castro¹

¹Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil

O presente ensaio é parte da dissertação de mestrado intitulada “Conhecimento de famílias ribeirinhas relacionado às Infecções Sexualmente Transmissíveis”, vinculado à Universidade Federal do Pará (UFPA), estudo esse que teve como um dos métodos a antropologia visual, a fim de produzir imagens sobre o contexto da comunidade.

Os registros capturam o modo de vida e demais elementos simbólicos e apontam dinâmicas que devem ser consideradas na atuação da equipe do SUS. O ensaio objetivou identificar o modo de vida e iniquidades de ribeirinhos amazônicos, considerando as singularidades da comunidade.

Foi realizado na comunidade do rio Meruú, em Igarapé-Miri, localizada no estado do Pará, região Norte do Brasil. Os registros da pesquisa foram realizados durante o período de novembro de 2021 a janeiro de 2022. Seguiram-se os apontamentos que emergem do contexto amazônico por meio da etnofotografia (Simonian, 2007) e das determinações sociais (Breilh, 2013). Como suporte tecnológico foi usada a câmera do celular Samsung, resolução Full HA super AMOLED.

Nota-se a importância do rio e da floresta em diversas perspectivas da região (Figura 1 e 2), como a exemplo do traslado que ocorre na rede fluvial, por meio de rabetas e barcos, que subsidia a circulação de pessoas e mercadorias e foi parte do processo de povoamento na Amazônia no início do século XVII, como observado nas Figuras 3 e 4 (Silva, 2017). Tais elementos influenciam os fazeres e saberes e são dispositivos para implementação da Política Nacional de Atenção à Saúde de Populações do Campo, Águas e Florestas (Brasil, 2013).

Verificaram-se práticas artesanais (Figura 5), extrativismo do açaí (*Euterpe oleracea*) e consumo de frutas, como o cacau (*Theobroma cacao*) (Figuras 6 e 7). Os registros revelam os comportamentos e as interações socioculturais que determinam seus itinerários terapêuticos (Breilh, 2013; Pojo *et al.*, 2014).

A vulnerabilidade social deve ser compreendida a partir de questões amazônicas sócio-históricas e geográficas (Figura 8), assim como o déficit de serviços de saúde local, contrário aos objetivos das políticas específicas (Pojo *et al.*, 2014). As baixas condições socioeconômicas observadas em sua infraestrutura (Figuras 9, 10, 11, 12, 13 e 14), o acesso limitado aos serviços de saúde, além das limitações relacionadas aos fatores geográficos



e organizacionais são evidentes e ratificam a necessidade de considerar singularidades regionais e pró políticas específicas (Pojo *et al.*, 2014).

REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta**. 1. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013. 48p.

BREILH, Jaime. La determinación social de la salud como herramienta hacia una nueva salud pública (salud colectiva). **Revista Facultad Nacional de Saúde Pública**, Antioquia, v. 31, supl. 1, p. 13-27, 2013. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-386X2013000400002. Acesso em: 10 set. 2022.

POJO, Eliana Campos; ELIAS, Lina Gláucia Dantas; VILHENA, Maria de Nazaré. As águas e os ribeirinhos – beirando sua cultura e margeando seus saberes. **Revista Margens Interdisciplinares**, [s. l.], v. 8, n. 11, p. 176-198, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v8i11.3249>. Acesso em: 10 de set. 2022.

SIMONIAN, Lígia Terezinha Lopes. Uma relação que se amplia: fotografia e ciência sobre e na Amazônia. In: KAWHAGE, Claudia; RUGGERI, Sandro (Org.). **Imagem e pesquisa na Amazônia: ferramentas de compreensão da realidade**. Belém: Mus. Par. Emílio Goeldi, 2007.

SILVA, Iêda Rodrigues da. Modo de vida ribeirinho: construção da identidade amazônica. In: JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS, 8., 2017, São Luís. **Anais...** São Luís: UFMA, 2017. Disponível em: mododevidaribeirinhoconstrucaodaidentidadeamazonica.pdf (ufma.br). Acesso em: 20 ago. 2022.

Submetido em: 26/10/2022

Aprovado em: 06/10/2023

Nyvia Cristina dos Santos Lima

enfnyvialima@gmail.com

Programa de Pós-graduação em Enfermagem, Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil. Mestre em Enfermagem.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4335-6715>

Nádile Juliane Costa de Castro

nadiledecastro@ufpa.br

Programa de Pós-graduação em Enfermagem, Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil. Doutora em Ciências Socioambientais.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7675-5106>

Figura 1 – Vista do rio Meruú



Fonte: Lima, 2022.

Figura 2 – Trapiche da comunidade



Fonte: Lima, 2022.

Figura 3 – Infraestrutura local condicionada à situação de várzea



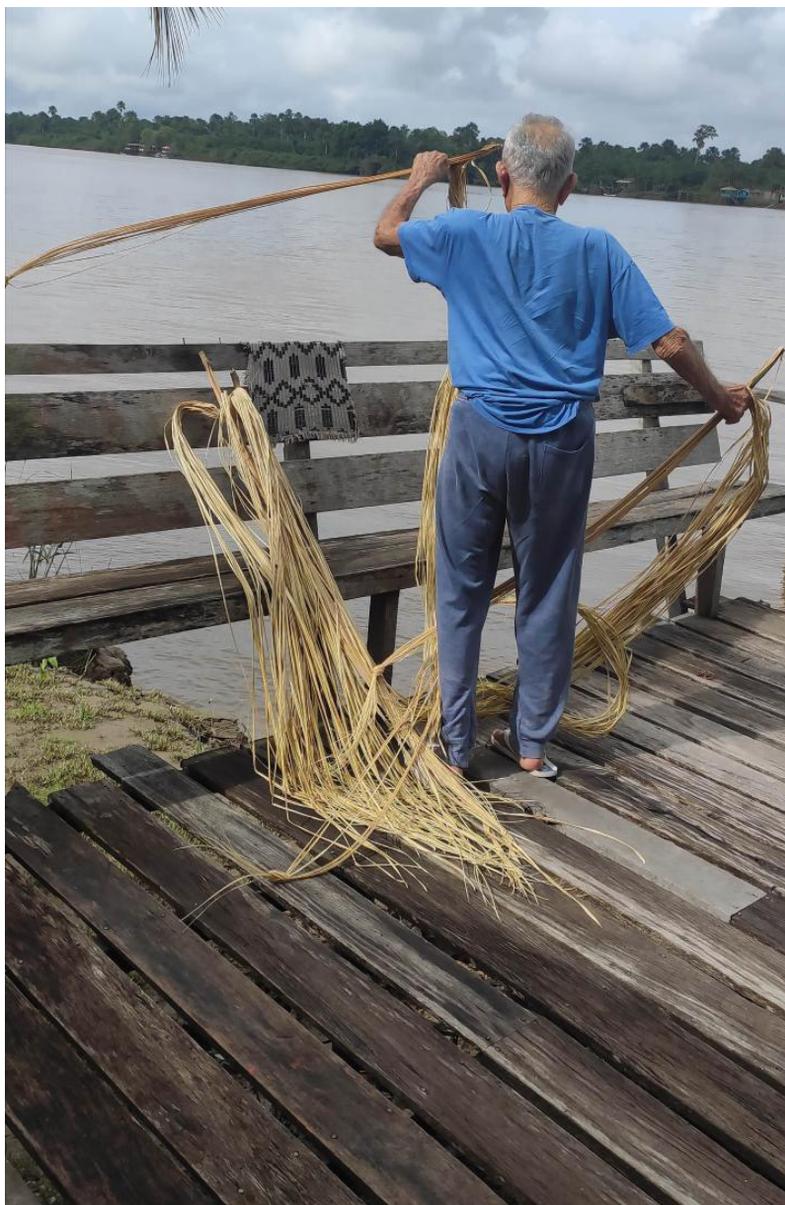
Fonte: Lima, 2022.

Figura 4 – Transporte fluvial comum na região, do tipo rabeta



Fonte: Lima, 2022.

Figura 5 – Idoso ribeirinho desenvolvendo artesanato



Fonte: Lima, 2022.

Figura 6 – Colheita de açáí



Fonte: Lima, 2022.

Figura 7 – Consumo de cacau



Fonte: Lima, 2022.

Figura 8 – Criança ribeirinha realizando travessia entre o meio ambiente local



Fonte: Lima, 2022.

Figura 9 – Salão de festa



Fonte: Lima, 2022.

Figura 10 – Infraestrutura de palafitas e lavatório do tipo jirau



Fonte: Lima, 2022.

Figura 11 – Banheiro do tipo retrete



Fonte: Lima, 2022.

Figura 12 – Condições de acesso à comunidade e entre as casas



Fonte: Lima, 2022.

Figura 13 – Arborização e ponte com infraestrutura para várzea do rio



Fonte: Lima, 2022.

Figura 14 – Águas com resíduos sólidos diversos



Fonte: Lima, 2022.

O TESTEMUNHO¹

Michael Pollak

Nathalie Heinich

RESUMO

Uma análise comparativa de diferentes tipos de testemunhos dados por mulheres sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau, desde depoimentos judiciais até histórias de vida coletadas como parte de um projeto de história oral, passando pela obra de caráter autobiográfico, mostram que o uso de cada uma dessas diferentes formas de testemunho implica um conteúdo diferente em termos do que é relatado e um significado diferente em termos de sua função (desde a restituição dos fatos até a recuperação de um sentido de identidade). Uma análise desse tipo mostra como procedimentos de amostragem, o método e o objeto analisado são mutuamente interdependentes: se apenas um desses três elementos constitutivos de uma construção científica variar, os outros dois também mudarão. Essa abordagem permite então reconsiderar as várias interpretações teóricas sobre a sobrevivência em situações extremas (em que as teorias de Bruno Bettelheim e Terrence Des Près representam os dois principais polos opostos) e como elas se posicionam em relação ao material empírico que as endossam ou contradizem. Dessa forma, podemos lançar luz sobre certos problemas que não foram adequadamente abordados por essa literatura.

Palavras-chave: testemunho, sobrevivência; campos de concentração, identidade, métodos de pesquisa.

ABSTRACT

The testimony.

A comparative analysis of various types of testimonies by survivors from Auschwitz-Birkenau, ranging from legal depositions to autobiographical writings and life stories collected in the context of an oral history project, shows that recourse to each of these different forms of testimony implies a different content as regards what is related, and a different meaning as regards its function (ranging from the reconstitution of events to the regaining of a sense of identity). Such an analysis makes it possible to show how sampling procedures, the method, and the object analysed are mutually interdependent: if any one of these three constitutive elements of a scientific construct varies, then the other two also change. By this means one is able to reassess how the various theoretical interpretations of survival in situations of extremity (in which the theories of Bruno Bettelheim and Terrence Des Près represent the two opposing poles) stand in relation to the empirical material which supports or contradicts them. It thus becomes possible to shed light on certain problems which have not been adequately addressed in this literature.

Keywords: testimony, survival, concentration camps; identity; research methods.



Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

**“O testemunho é frágil,
pois nós mesmos sempre seremos”.**

Louise Alcan, 1980.

Toda experiência extrema é reveladora dos elementos constitutivos e das condições da experiência dita “normal”, cuja característica familiar geralmente filtra a análise. Em nossa pesquisa, a experiência concentracionária², enquanto uma experiência extrema, é considerada como um elemento revelador da identidade como uma autoimagem para si mesmo e para os outros. Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições de existência produzem sistemas de disposição duráveis e transponíveis, princípios geradores e organizadores das práticas e das representações. A conformidade e a constância das práticas ao longo do tempo, produzidas pelo *habitus* (Bourdieu, 1980, p. 91), indicam sua proximidade fenomenológica com a noção de identidade, cujas características distintivas são a coerência e a continuidade física e psíquica do indivíduo. O *habitus* de uma pessoa gera todas as manifestações que permitem que ela seja identificada e reconhecida entre todas as outras. Ao mesmo tempo, e na medida em que os *habitus* são a incorporação da mesma história compartilhada por um grupo, «as práticas que eles engendram são mutuamente compreensíveis [...] e dotadas de um sentido objetivo que é ao mesmo tempo unitário e sistemático, transcendendo as intenções subjetivas e os projetos conscientes, individuais e coletivos» (Bourdieu, 1980, p. 97).

Dessa forma, emerge um sentido comum que retira de cada indivíduo, considerado separadamente, uma parte da preocupação existencial com sua identidade. Esta só se torna uma preocupação e, indiretamente, um objeto aberto à observação sociológica, quando não é mais evidente, quando o sentido comum não é mais dado de antemão e quando os *habitus* dos atores em questão, portanto suas histórias individuais, são marcadas por muitas divergências para permitir uma compreensão recíproca quase automática. Não é de surpreender, portanto, que os objetos empíricos de quase todos os estudos sobre a identidade sejam avaliados em situações de transição ou trauma que colocam os indivíduos em ruptura com seu mundo habitual. A abordagem biográfica torna-se, então, um instrumento privilegiado de investigação.

Nas ciências sociais, a escolha de abordagens qualitativas, baseadas em técnicas de tipo etnológico ou em entrevistas não dirigidas, responde muitas vezes a problemas de delimitação da população estudada, bem como à falta de conhecimentos prévios. São, portanto, as características da população em questão, muito mais do que pressupostos ideológicos e metodológicos a favor do “qualitativo” e contra o “quantitativo”, que impõem uma abordagem baseada em histórias de vida (Catani; Mazé, 1982, p. 27; Becker, 1985, p. 191)³. Na verdade, o método biográfico nas ciências sociais produziu os resultados mais convincentes quando aplicado aos fenômenos de aculturação, da imigração e das relações interétnicas,

e em momentos importantes de mudança social e econômica – cada vez, então, que um grupo social precisa se adaptar a um novo contexto e redefinir sua identidade e suas relações com outros grupos (Kohli, 1981, p. 273-293).⁴ É exatamente nessas mesmas áreas que o conceito de identidade tem encontrado uma aplicação sociológica.

Os deportados tiveram que enfrentar esse problema duplamente: em primeiro lugar, a prisão e a deportação os afastaram de seu ambiente familiar e social habituais e, em seguida, os colocaram em um ambiente prisional extremo e totalitário, com uma população composta por uma infinidade de grupos linguísticos de origens sociais e nacionais extremamente diferentes. Por outro lado, se a resistência à experiência concentracionária implica manter o sentido de si, mesmo em condições em que se é extremamente difícil assegurá-lo devido à tensão, que pode chegar à antinomia, entre a defesa da integridade física e a preservação da integridade moral, esse esforço se impõe não apenas durante o período de internação, mas também depois dele. De fato, é raro que os sobreviventes tenham reencontrado intactos seu ambiente familiar e de amizade ao retornarem dos campos, o que, mais uma vez, exigiu grandes esforços de readaptação à vida comum, aumentando o peso das recordações avassaladoras. Isso mostra como foi difícil para os deportados manterem seu senso de identidade intacto e também como, nessas condições, qualquer testemunho dessa experiência envolve não apenas a memória, mas também a reflexão sobre si. É por isso que os testemunhos devem ser considerados como instrumentos verdadeiros de reconstrução da identidade, e não apenas como relatos factuais, limitados a uma função informativa.

No entanto, a gravidade dos problemas de identidade que a deportação pode ter causado é justamente o que impede, muitas vezes, que as vítimas se deem conta do que ocorreu. O silêncio deliberado, obstáculo para toda pesquisa visando reconstruir a lógica das adaptações sucessivas às rupturas radicais no desenrolar de uma vida, é, sem dúvida, o indicador mais saliente do caráter duplamente limite da experiência concentracionária: no limite do possível e, conseqüentemente, no limite do dizível. Somente aqueles que viveram essa experiência podem falar dela com modo digno de crédito, enquanto o esforço para esquecê-la ou não evocá-la publicamente pode ser uma condição para superar esse passado.

Essa contradição é expressa na entrevista com uma sobrevivente do campo de Auschwitz-Birkenau, que disse, após alguns minutos de intervalo: “Dentro do campo, muitas vezes dizíamos a nós mesmos: devemos registrar tudo e dizer tudo quando voltarmos” e, em seguida, referindo-se ao seu retorno: “A única coisa em que eu conseguia pensar era esquecer tudo e começar minha vida novamente”. Outro exemplo da tensão constitutiva dos relatos de muitos deportados: “Eu realmente acho que é muito difícil contar a deportação porque cada pessoa vivenciou algo diferente, algo tão particular que não é possível transmiti-lo” (Pozner, 1980, p. 50).

Por isso, a vontade de testemunhar, sentida durante a prisão, acabou produzindo apenas um número relativamente restrito de testemunhos. Em razão disso, mesmo antes de se perguntar sobre as condições que tornaram possível a sobrevivência, temos o direito de perguntar o que torna possível o testemunho. Para interpretar o *corpus* de testemunhos escritos e recolhidos por meio de entrevistas, é preciso examinar as suas diferentes formas, desde os depoimentos judiciais até histórias de vida solicitadas, passando por obras e artigos de caráter autobiográfico, ou ainda as entrevistas realizadas como parte de uma pesquisa quantitativa.⁵ Cada um desses documentos é o resultado do encontro entre a disposição do sobrevivente de falar e as possibilidades de ser ouvido. Entre aquele que está disposto a reconstruir sua experiência biográfica e aqueles que lhe pedem para fazê-lo ou estão dispostos a se interessar por sua história, é estabelecida uma relação social que define os limites do que é efetivamente dizível. A raridade de testemunhos produzidos espontaneamente fora das solicitações oficiais (de ordem judicial, científica ou histórica) é um primeiro indicador das restrições da enunciação. Pois, embora a experiência concentracionária seja tanto o que faz os sobreviventes falarem quanto o que, em princípio, dá à sua história particular um interesse mais geral e justifica uma atenção especial, o fato é que tomar a palavra⁶, longe de lhes “engrandecerem”, tal como é o caso de outras “grandes testemunhas” históricas, há o risco de reativar experiências traumáticas de acontecimentos do passado que permanecem incompatíveis com a imagem que eles têm de si mesmos ou de seu sentimento de identidade. A realidade dos campos de concentração era aviltante; como podemos descrever com pudor e dignidade atos que aviltaram e humilharam a pessoa? Tomar a palavra corresponde, muitas vezes, a um desejo de superar uma crise de identidade ao nomear ou ao descrever os próprios atos que a causaram. Mas a essas raras tentativas de liberação pelas palavras, que também dependem das possibilidades objetivas de torná-las públicas, se opõe o silêncio da maioria.

A reflexão sobre os testemunhos dos sobreviventes de campos de concentração nos leva de volta ao problema do silêncio. Pois, longe de depender apenas da sua vontade ou da capacidade das testemunhas em potencial de reconstituir sua experiência, todo testemunho depende também, sobretudo, das condições sociais que o tornam comunicável, condições que evoluem com o tempo e variam de um país para outro. Mas a própria possibilidade de tornar suas memórias públicas condiciona, por sua vez, o trabalho realizado para superar as crises de identidade que estão na origem da necessidade, e da dificuldade, de testemunhar.

ABORDAGEM HISTÓRICA E REFLEXÃO SOCIOLOGICA

A análise deve, portanto, levar em conta toda a gama de diferentes formas de testemunho, na medida em que elas condicionam o alcance e a

natureza das informações obtidas. É por isso que, para garantir um mínimo de unidade a esses diferentes tipos de testemunho sobre as condições de confinamento, mas também devido ao trabalho muito pesado envolvido em uma análise detalhada do conteúdo e das formas desses documentos, optamos por nos limitar ao campo de mulheres de Auschwitz-Birkenau.

Diante de tal material, o historiador estará inclinado a começar questionando a veracidade dessas fontes. De todo este material, ele reterá o que pode ser confirmado por verificação com outras fontes. Assim, constatando que, “do lado das vítimas, a documentação é muito reduzida”, Miriam Novitch, no seu estudo sobre a história da deportação e da resistência dos judeus gregos, escreve: “Sabendo que qualquer testemunho está sujeito à cautela, procuramos entrevistar várias pessoas sobre o mesmo assunto e verificar os fatos relatados usando outras fontes” (Novitch, 1980 p. 5; Langer, 1982, p. 3)⁷. Ao proceder dessa forma, eliminamos o que não pode ser confirmado por uma pluralidade de fontes, com o objetivo de restituir o núcleo duro do que realmente passou. Entretanto, ao fazer isso, arriscamos obscurecer a tensão, constitutiva dos testemunhos da deportação, entre o dizível e o indizível, abstendo-se assim, como veremos, de levantar questões importantes sobre a experiência concentracionária. Ao contrário, a problemática sociológica pressupõe que **todo** documento tem um sentido, inclusive os documentos que os historiadores abandonam em nome da credibilidade, sob a condição de reconstruir o sistema de referências deste sentido.

Em vez de nos concentrarmos diretamente na informação factual, propomos submeter um *corpus* composto de formas muito diversas de testemunho a uma análise sociológica preliminar. Tal análise tende a integrar todo o material disponível à reflexão, depois de ter colocado cada documento no contexto da sua produção e dos seus destinatários presumidos ou reais, de modo a estabelecer um permanente vaivém entre o material empírico e a construção teórica. Portanto, a análise foca de modo indissociável nos fatos relatados, na posição do narrador e seus vínculos com os destinatários, bem como nas formas escolhidas para dar conta da experiência.

A AMOSTRAGEM ESPONTÂNEA DOS TESTEMUNHOS

Esse trabalho preliminar parece ainda mais necessário, pois a experiência concentracionária resiste à qualquer tentativa de obter uma representatividade estatística, o que deixa margem para dúvidas sobre uma interpretação geral. Quer estejamos falando sobre a escolha de testemunhas para comparecer em julgamentos ou perante comissões históricas ou do *corpus* constituído por escritos autobiográficos ou histórias de vida coletadas 40 anos depois, por meio de entrevistas, o principal “viés” de qualquer amostra, ou seja, a sobrevivência física da testemunha,

radicaliza ao extremo este problema inerente a qualquer pesquisa, que é a diminuição das informações e, sobretudo, da representatividade da amostragem por meio de uma “seleção” espontânea da população estudada, devido às características do objeto (nesse caso, indivíduos colocados em uma situação de extermínio) e não às ferramentas metodológicas da pesquisa. Evidentemente, nos surpreende o “cinismo” dessas observações, cujo caráter psicológico ou moralmente insustentável culmina no uso do termo “seleção”, utilizado aqui no contexto de uma técnica de amostragem, embora possa ser lido também a partir do contexto de um empreendimento genocida e de assassinato em larga escala.

No entanto, o aparente cinismo da formulação simplesmente sistematiza, tornando-o mais óbvio, o processo que consiste em estudar “cientificamente”, ou seja, friamente e à distância, coisas que despertam as reações emocionais mais extremas e que geralmente são abordadas no registro “quente” da revolta, da denúncia ou da indignação. Por seu caráter extremo, tal objeto coloca em evidência a característica de qualquer abordagem científica, que é, para usar uma imagem, produzir frio onde há calor (particularidade que é muito mais visível nas ciências sociais, que, por definição, trabalham “a quente” do que nas ciências naturais) – ou, para retomar o termo de Norbert Elias, de impor “distanciamento”, mesmo quando o objeto estudado espontaneamente exige um “envolvimento” extremo (Elias, 1956, p. 226-252).⁸

Entretanto, a sobrevivência física da testemunha não é o único “viés” que afeta as várias amostras espontâneas. O mesmo se aplica à sobrevivência psicológica e moral e à definição da identidade que dela resulta. O trabalho de superação do trauma pode envolver a repressão de lembranças singulares ou a sua integração em um discurso muito geral sobre os vários sofrimentos infligidos, enquanto se esquece dos pontos de referência – nomes próprios, situações ou acontecimentos específicos – que os singularizariam.

Todavia é mais frequente, sem dúvida, e, por definição, menos visível, o silêncio que, ao contrário do esquecimento, pode ser escolhido como um modo de gestão da identidade, dependendo das possibilidades de comunicação dessa experiência extrema. Um exemplo disso é o silêncio frequente dos judeus alemães ou das DP (“displaced persons”; Jacobmeyer, 1983, p. 421)¹⁰, que optaram por ficar na Alemanha quando retornaram dos campos de concentração. Da mesma forma, o fato de termos encontrado, no *corpus* de escritos biográficos das sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau-, apenas uma alemã, uma tcheca, duas austríacas, quatro polonesas e cinco húngaras, mas, ao contrário, nove francesas, indica (juntamente com outros fatores especificamente culturais, como a propensão a escrever) uma possibilidade mais favorável de reintegração e de reajustamento à vida social na França, no retorno dos campos, do que em outros países, onde o retorno muitas vezes significava emigração (e, em grande escala, para os Estados Unidos e Israel), com todos os problemas

materiais e simbólicos (recuperar uma identidade, às vezes até no sentido mais administrativo do termo) que isso acarreta. Mas, embora o silêncio possa testemunhar indiretamente os vários modos de gestão da identidade que resultam do trabalho de reajustamento ao mundo comum (e, nesse caso, o silêncio provavelmente será absoluto, relacionado ao próprio **fato** de comunicar), ele também pode refletir a dificuldade de fazer com que o relato coincida com as normas da moralidade em curso (e, nesse caso, o silêncio estará mais relacionado, a partir de uma tomada de palavra, ao **conteúdo** do que será comunicado). Essas normas predeterminam os atos de fala por um conjunto de regras e imperativos, geradores de sanções e censuras específicas, que serão tanto mais importantes quanto mais os fatos sancionados forem uma questão de direito, e não mais apenas de moral. Nesse caso, não é mais uma questão de saber se um deportado tem capacidade física para testemunhar, mas se ele tem capacidade ética para fazê-lo. Em outras palavras, todo testemunho está situado em um espaço do dizível, limitado pelo silêncio absoluto devido à destruição física (e são os milhões de deportados que só testemunham por meio de sua morte) e pelos silêncios parciais devidos à destruição das disposições “morais” (ou seja, psíquicas, sociais, éticas etc.) que autorizam o testemunho. É à luz, por assim dizer, dessas zonas de sombra que é conveniente considerar a deformação, ou a obscuridade, que caracteriza esses testemunhos.

Para ilustrar esse fenômeno, basta lembrar a desproporção entre os mais de 1,3 milhão de pessoas selecionadas diretamente, em sua chegada, para as câmaras de gás sem serem registradas, os 405.000 deportados registrados no campo de Auschwitz, os 66.020 deportados contados em janeiro de 1945 na última chamada antes da evacuação do campo, os 5.000 encontrados pelas tropas soviéticas quando houve a liberação do campo e aqueles que deixaram um testemunho, de uma forma ou outra, estimado em menos de 2% de todos os sobreviventes (Langbein, 1972, p. 70; Kogon; Langbein; Rückerl, 1983, p. 176; Langer, 1982, p. 54)¹¹.

É o tema do «compromisso» que ilustra de forma mais cruel os constrangimentos morais que impedem muitas vezes as pessoas de ter uma tomada de palavra pública. Embora os fatos «comprometedores» sejam parte integrante da distorção da integridade moral e da identidade infligida pelo campo de concentração, é um tema difícil de abordar pelos próprios sujeitos e por aqueles que os estudam. É ainda mais difícil de lidar porque não se trata de fenômenos absolutos, com limites traçados de uma vez por todas, o que poderia ser claramente contrastado com o «não-compromisso»¹², mas antes de fatos submetidos a limites variáveis de aceitabilidade, dependendo da pessoa e do momento, e que dividem muitas vezes os sobreviventes quando eles apresentam interpretações divergentes.

Além disso, o grau de aceitabilidade pela moralidade predominante introduz um “viés” suplementar em uma tomada de palavra pública. A importância desse “viés” fica imediatamente evidente pelo fato de que

pouquíssimos testemunhos, judiciais ou não, provêm de pessoas que ocuparam um cargo de “kapo”¹³, embora, como sabemos, ocupar cargos “privilegiados” aumentava as chances de sobrevivência. Escapar do silêncio imposto pela distância entre uma experiência extrema e a moralidade corrente e, assim, poder se juntar às fileiras de testemunhas em diferentes ocasiões, é uma eventualidade menos improvável quando o “privilégio” em questão inclui alguma contrapartida em serviços prestados a outros, quando pode ser justificado por argumentos humanitários, ou seja, de interesse coletivo e não apenas individual. Não é de surpreender, portanto, que em todas as categorias de depoimentos encontremos muitas pessoas que ocuparam cargos médicos (médicos, enfermeiras).

Esse último ponto se refere não apenas às características específicas do universo concentracionário, mas também às características pessoais, tal como o nível de escolaridade, no caso dos médicos. Isso nos introduz a uma terceira dimensão das condições de sobrevivência e da capacidade de testemunhar ou, se preferir, aos tipos de “viés” (**bias**) na amostragem: depois das condições físicas, psicológicas e morais da manutenção da identidade e da possibilidade de testemunhar, precisamos abordar a questão das condições **sociais** que tornam possíveis que algumas das testemunhas em potencial, de fato, se manifestem ou sejam solicitadas a fazê-lo. Em outras palavras, a questão não é saber unicamente o que, nessas condições “extremas”, torna um indivíduo capaz de testemunhar, mas também por que ele é chamado a fazê-lo, ou o que lhe faz sentir-se socialmente autorizado a fazê-lo em um dado momento. É evidente que, segundo esse último critério, divergem ainda mais as amostras espontâneas propiciadas por diferentes tipos de testemunhos.

MODOS DE SOLICITAÇÃO

Um dos principais modos de organização desse material é, ao que nos parece, a diferença entre o que poderíamos chamar de condições sociais de tomar a palavra, entre os testemunhos solicitados de fora (no caso dos depoimentos em processos de responsabilização de líderes nazistas) e os testemunhos produzidos espontaneamente por uma pessoa (como nos relatos autobiográficos) – entre esses dois polos, há testemunhos de importância histórica ou científica variável, produzidos mais ou menos imediatamente após a liberação¹⁴ e de maneira mais ou menos espontânea ou solicitada.

Entre os materiais analisados como parte desta pesquisa, os depoimentos judiciais e, em menor grau, os depoimentos prestados perante comissões de inquérito histórico, são o resultado de uma relação social amplamente determinada pelo destinatário do testemunho, que, além disso, o solicitou. As dezesseis histórias de vida coletadas por entrevista, usando técnicas de história oral, também foram solicitadas, mas precedidas por uma negociação entre entrevistador e entrevistado que contribuiu

fortemente para a definição dessa relação social específica, cujo objetivo é a reconstrução de uma história pessoal. Por fim, as autobiografias publicadas traduzem o desejo do autor de falar publicamente, mas também sua capacidade de acessar um “mercado” (mesmo que apenas um mercado editorial). Em consequência, o grau de espontaneidade com que uma pessoa fala deve ser considerado como um indicador de sua relação com sua identidade. E cada uma dessas modalidades implica um conteúdo diferente em termos do que é relatado e um sentido diferente em termos da função desempenhada ao se tomar a palavra (Bourdieu, 1982, p. 14-15).¹⁵

Em seguida, analisaremos o impacto do uso privilegiado desta ou daquela forma de testemunho – ou seja, a relação privilegiada com este ou aquele mercado, envolvendo esta ou aquela forma de censura ou incitação – sobre as informações e interpretações que elas autorizam ou proíbem. Dessa forma, evitando oposições fortemente constituídas – como a que existe entre o “quantitativo” e o “qualitativo”, entre o trabalho de arquivo e a história oral – e evitando também a tentação de transformar a abordagem biográfica nas ciências sociais em uma forma exclusivamente literária (Chamberlain; Robin, 1985)¹⁶, gostaríamos de mostrar como a amostragem, o método e o objeto analisado se condicionam mutuamente: se, desses três elementos constituintes de uma construção científica, apenas um varia, os outros dois também mudam. Este trabalho também deve esclarecer determinados problemas que, em nossa opinião, foram mal abordados na literatura sobre sobrevivência em condições extremas.

O DEPOIMENTO JUDICIAL

Entre as várias formas de testemunho, o depoimento judicial representa um polo extremo: tanto em termos da forma como o testemunho é solicitado quanto em termos da generalização da experiência individual; essa característica é ainda mais saliente no caso dos campos de concentração, pois levou à invenção da categoria penal mais geral de todas, a de “crime contra a humanidade”. Tomar a palavra em situações oficiais, seja perante comissões de inquérito como parte da investigação de um caso, seja durante julgamentos, são as primeiras ocasiões de romper com o silêncio. Nesse contexto, ao mesmo tempo impessoal e constrangedor, o testemunho é restrito a um número limitado de eventos, em resposta a perguntas precisas. A pessoa que testemunha tende, então, a desaparecer por trás dos poucos fatos cuja “verdade” deve ser restituída, enquanto seu interlocutor não é nem um colega, nem um parente, nem um confidente, mas um profissional da representação jurídica do corpo social. Esses depoimentos judiciais têm, portanto, as marcas dos princípios da administração da prova jurídica: limitação ao objeto do processo, eliminação de todos os elementos considerados irrelevantes. Com a obrigação de dar à defesa a possibilidade de apresentar todas as suas provas e justificar sua decisão

com base em todos os depoimentos prestados durante as deliberações, o juiz cria, por assim dizer, um material que deve permitir que ele (e, posteriormente, os historiadores) se aproxime de uma visão “justa” (“verdadeira”) da realidade, por meio de sucessivas verificações cruzadas.

As marcas desses depoimentos são os protocolos formalizados: número do ato judicial; título do processo, data e hora do comparecimento da testemunha; nome do secretário do protocolo; nome, data e local de nascimento, profissão, endereço da testemunha; depoimento seguido de uma fórmula jurídica de estilo: “ditado em voz alta, autorizado e assinado”, “estou preparado para repetir essas declarações perante um tribunal alemão”; “eu, abaixo assinado... asseguro que as declarações acima correspondem à verdade”, seguido da assinatura da testemunha (*Centre de documentation juive et contemporaine* - CDJC, dossiê CCCLXI).¹⁷ A linguagem usada nesses depoimentos, que variavam de duas a dez páginas, é sóbria e reduzida ao mínimo de informações. É feita uma clara distinção entre fatos e pessoas que a testemunha viu e conheceu pessoalmente e aqueles sobre os quais ouviu falar. Assim, em seu depoimento de 2 de junho de 1959, o Dr. Ella Lingens fez distinção entre os médicos da SS¹⁸ que eram seus superiores hierárquicos (Rohde, Klein, König, Mengele) e aqueles que só vinham em certas ocasiões, “na maioria das vezes para realizar seleções” (Kitt, Thilo, Wirths, Clauberg – no bloco 10) (CDJC, dossiê CCCLXI - 13). Da mesma forma, a testemunha Raya Kagan, que trabalhou no escritório de status civil do Politische Abteilung em Auschwitz, distingue, ao descrever os SS para os quais ela teve que fazer trabalho de secretaria ou tradução, entre características que ela pode confirmar (como títulos militares exatos e a origem geográfica de alguns) e outros para as quais ela só pode dar aproximações, como a idade (CDJC, dossiê CCCLXI - 10).

Quando esses testemunhos judiciais fazem uma apreciação de uma determinada pessoa, quase sempre é especificado se ela é comumente aceita entre os deportados ou se é a avaliação pessoal da testemunha. Esses depoimentos indicam as relações diferenciais que podiam ter se estabelecido entre os deportados e o pessoal da SS: “O SS-Oberscharführer Emil Seibt... da Sudetenland, comportou-se conosco de maneira muito decente e correta”, “SS-Uscha Schmidt... foi muito brutal e nos importunava o máximo que podia”, “O SS-Uscha Albrecht de Lodz... falava russo e polonês razoavelmente bem. Como eu também falava esses dois idiomas, ele às vezes conversava comigo de forma muito amistosa. “De vez em quando, eu trabalhava como intérprete para a SS-Rottenführer Broad... Broad era refinado e astuto e conduzia os interrogatórios com muita habilidade. Em minha presença, ele não maltratava nenhum prisioneiro durante os interrogatórios. Ocasionalmente, ele dava tapas e chutes. Para os prisioneiros, os interrogatórios de Broad eram muito perigosos porque ele obtinha os mesmos resultados, por assim dizer, por um método suave, ou seja, na maioria das vezes ele fazia com que os prisioneiros confessassem”...

“Federsel era inexperiente e causava uma impressão incômoda durante os interrogatórios... Federsel batia nos prisioneiros, mas não era perigoso” (CDJC, CCCLXI - 10, p. 1-7). Da mesma forma, Ella Lingens faz uma forte distinção entre os médicos da SS: “Eu tinha a impressão de que o Dr. Rohde e o Dr. König só se dedicavam a essa atividade (as seleções) a contragosto e sob a influência de grandes doses de álcool. Com esses dois, era possível ter seus julgamentos revisados e salvar esta ou aquela mulher da câmara de gás... O Dr. Klein era um antisemita selvagem que admitiu, em conversas particulares comigo, que os prisioneiros eram exterminados em grande escala... O Dr. Mengele representava o puro tipo de cínico, que apontava o dedo para a direita e para a esquerda e, assim, decidia a vida e a morte com um dar de ombros e um assobio” (CDJC, CCCLXI - 13, p. 2).

Os princípios da administração da prova jurídica eliminam as emoções do testemunho, bem como qualquer coisa que não estejam diretamente relacionadas ao caso, ao ponto de, às vezes, essa restrição ter transformado o interrogatório dos sobreviventes em um questionamento de sua memória e, em última análise, um questionamento de suas informações. Da mesma forma, e para evitar que as emoções influenciem o julgamento, sua expressão é rigidamente controlada pelas regras do processo, que vão desde a “chamada à ordem” até a suspensão da sessão. Forçar o testemunho nesse molde significa forçar o sobrevivente a rever seu sofrimento e ficar cara a cara com aqueles que o infligiram, sem lhe oferecer em troca a menor chance de compaixão emocional. Apesar da esperança de chegar à verdade dessa forma e ver os responsáveis punidos, essa situação constrangedora pode ter dissuadido muitos sobreviventes de comparecer (Langbein, 1972, p. 570). Consequentemente, os depoimentos judiciais lançaram luz principalmente sobre os acusados, ou seja, a SS (equipe de guarda e médicos), e sobre o relacionamento entre a SS e os deportados. Além disso, há alguns casos de *kapos* sendo julgados por crimes semelhantes aos cometidos pelos SS e por colaborar ativamente com eles. Mas, em geral, os testemunhos judiciais fornecem poucas informações sobre as relações sociais entre os deportados, ao contrário, como veremos, dos testemunhos para uso histórico.

O TESTEMUNHO HISTÓRICO

A memória que se exprime nas declarações feitas perante comissões históricas e diversos centros de pesquisa – sejam diretamente após a guerra, sejam, de forma mais ocasional, posteriormente –, segue outros princípios de seletividade. Resulta tanto das perguntas feitas pelos entrevistadores como das associações livres feitas pelo sobrevivente durante a entrevista. O objeto destes testemunhos para uso histórico não se limita a um caso específico (um conjunto definido de pessoas e acontecimentos), e autoriza uma maior diversidade de formas de expressão

do que o testemunho judicial. Sem pretender aqui fornecer uma análise detalhada destes testemunhos, que são muito numerosos e cuja extensão varia entre algumas páginas e várias dezenas de páginas, uma leitura mais atenta dos dossiês relativos ao campo de Auschwitz-Birkenau¹⁹ revela os princípios que organizam esses relatos, seus temas e seu estilo. Embora poucos deles possam ser considerados como casos puros de um tipo ou de outro, foi feita uma distinção entre testemunhos quase judiciais, testemunhos políticos e os testemunhos de caráter científico. Por falta de termo melhor, classificamos como testemunhos “pessoais” aqueles que não se enquadram em nenhuma destas três categorias.

Assim, certos testemunhos históricos são constituídos de forma idêntica aos depoimentos judiciais, e são por vezes comunicados aos procuradores e juízes responsáveis pela investigação de julgamentos contra criminosos de guerra: alguns nomes de SS são seguidos da descrição da sua personalidade e de acontecimentos particularmente pesados. Estes testemunhos provêm principalmente daqueles que, através do seu trabalho no campo, foram colocados em contato direto com os responsáveis SS: no *Schreibstube* e no *Politische Abteilung* (secretários e intérpretes), no *Revier* (médicos), no serviço de investigação de Raisko²⁰.

Os testemunhos de natureza explicitamente política são bastante raros entre os depoimentos encontrados nos arquivos, e mais raros entre as mulheres do que entre os homens. O termo “político” aqui utilizado não coincide necessariamente com o estatuto do deportado segundo os motivos oficiais da sua prisão e da sua classificação no campo, assinalada por um triângulo vermelho (deportado político) – sendo esta última classificação, aliás, praticamente nunca invocada nos depoimentos. O termo “testemunho político” aqui refere-se antes ao conteúdo, na medida em que estes testemunhos são provas de uma organização de resistência clandestina, datando mais precisamente entre maio e julho de 1943 a tomada de posições-chave no campo por deportados políticos com triângulo vermelho.

Outros testemunhos também atestam, por parte dos deportados políticos, uma “avidez de conhecimento e uma vontade de lutar contra o embrutecimento²¹, mas devemos aguardar publicações posteriores para termos detalhes sobre as redes políticas no campo. Há também informações sobre a organização interna do campo pela administração dos presos instituída pelos SS, bem como dos diferentes grupos de internadas de acordo com a sua nacionalidade e o seu estatuto. Tudo indica também que a solidariedade estritamente política, ampliando compromissos anteriores, só conseguiu estabelecer-se entre os comunistas²², enquanto “resistência” é um termo pelo qual os antigos deportados designam frequentemente qualquer forma de solidariedade e apoio, visando a salvar o maior número de presos – foi muito além do quadro de uma organização política mais formal: era feita através de contatos informais e por consenso implícito, muito mais do que com base em discussões ou decisões. As informações

que não provêm da valorização do grupo dos “políticos” ou das atividades de resistência, têm por objeto a denúncia dos compromissos de certos detidos com os SS: “Os verdes alemães (criminosos) e os polacos foram tão cruéis como os SS”²³; “Em Drancy tinha uma terrível luta de classes por parte dos judeus ricos e colaboradores... as jovens ucranianas eram muito antisemitas.”²⁴

O relativo silêncio sobre a organização política concreta, dentro do campo, bem como sobre o trabalho anterior à tomada de controle, entre maio e julho de 1943, pelos presos políticos às custas dos criminosos que portavam os triângulos verdes, pode ter uma multiplicidade de razões e, em primeiro lugar, a dificuldade em retratar verbalmente ações clandestinas realizadas informalmente graças a uma confiança muitas vezes espontânea. Mas a esta razão acrescentamos outra, ligada à sobrevivência em situações extremas. Independentemente da sua vontade, as condições do campo de concentração colocam os deportados num universo onde operam lógicas competitivas às quais ninguém se submeteria voluntariamente. Os esforços para ocupar posições-chave, individual ou colectivamente, expuseram os presos ao julgamento de outros, na medida em que o poder de ajudar os outros estava inseparavelmente ligado a certos privilégios inerentes a essas posições. De modo que este julgamento pode assumir a forma do consentimento e do reconhecimento, mas também pode ir até à acusação aberta, como quando os comunistas são designados como “verdadeira Maçonaria... mestres da *Arbeitstatistik* (estatísticas dos comandos laborais), portanto responsáveis da vida e da morte dos outros... a resistência consistia apenas em ‘esconder’ as prisioneiras que os comunistas estavam interessados”²⁵. Nota-se, no entanto, que estas acusações só são feitas nos casos em que o princípio de pertença a um grupo é explicitamente ideológico (comunistas); quando é de ordem religiosa ou, sobretudo, civil (nacionalidade), a prioridade dada aos pares na solidariedade não parece escandalosa nem chocante. Assim, não parece que alguém tenha acusado (pelo menos até o nível judicial) um detido francês de ter ajudado principalmente outros franceses. Além disso, como são extremamente raros os testemunhos que se referem direta ou indiretamente à competição entre diferentes grupos de reclusos por cargos de gestão, podemos pensar que tais conflitos permaneceram invisíveis para o grande número de deportados, que, de fato, se viram excluídos dessa competição.

Os testemunhos que poderiam ser classificados na categoria “científica” organizam-se menos em torno de pessoas e acontecimentos do que em torno de “temas”. Muitas vezes não são o resultado de uma entrevista, mas foram depositados pelo autor nos arquivos de centros de investigação especializados. Dispomos, por exemplo, de relatos muito precisos sobre as experiências humanas e sobre o destino dos recém-nascidos no *Revier* (os blocos hospitalares), ou mesmo sobre as pesquisas botânicas nos

jardins e laboratórios de Raisko e as visitas científicas e comerciais que ali foram realizadas²⁶.

Os testemunhos de tipo “pessoal”, muitas vezes muito curtos e por vezes com um estilo desarticulado, revelam uma grande solidão, um isolamento social rompido por alguns laços muito fortes de amizade e solidariedade. Pela impossibilidade de dar sentido ao sofrimento vivido, certas passagens destes testemunhos, na sua descrição direta e desprovida de qualquer emoção, impressionam pelo seu caráter lacônico. O que noutra contexto poderia parecer uma relação cínica com a realidade, aqui evoca o horror de uma forma particularmente crua: como esta deportada que nota que a orquestra teve uma vida invejável e que seu trabalho preferido, também o mais fácil, era o de despir os mortos²⁷. Podemos também perguntar até que ponto esta impressão não resulta aqui do fato do testemunho não ser mais mediado por um trabalho de “interesse geral” (seja na estigmatização do grupo de adversários SS, seja pela heroicização do grupo de iguais), e ao mesmo tempo escapa às normas da moralidade vigente.

Mas mesmo os testemunhos classificados como pessoais, não correspondendo às categorias judicial, científica e política, dificilmente deixam transparecer quaisquer fatos estritamente “pessoais”, sentimentos, reações, emoções. Esse caráter rudimentar e miniatural dos relatos é sintoma de uma tensão entre o desejo ou a obrigação de falar e a incapacidade de fazê-lo.

Assim, para além de algumas informações sobre os comandos de trabalho dos quais pertenceram, sobre as mortes, as brutalidades e os crematórios que observaram, muitos sobreviventes só conseguem dar conta desta experiência através de fórmulas neutras: “Sabíamos que estávamos lá para morrer e nós nos resignamos a isso. Nos primeiros dias, as chaminés dos crematórios, com a sua grande chama vermelha contínua, nos impressionaram muito, mas depois já não prestamos atenção a essas coisas”²⁸. “No campo de concentração, era impossível praticar uma moral de sacrifício”²⁹. Muitas vezes, também, a experiência pessoal é relatada na terceira pessoa: “Enfim, elas recebem a visita de ex-detentas que parecem ter um prazer maligno de ensinar-lhes o que se passa e o que os rodeia”³⁰. O que vivenciaram permanece tão incrível e difícil de relatar que um deportado disse que “parece que um SS ficou impressionado pelo fato do extermínio organizado neste campo pudesse ter existido”³¹.

Por consequência, embora sejam mais ricos que os depoimentos judiciais em informações sobre as relações entre os deportados, estes testemunhos não permitem a sua reconstrução, devido ao seu caráter lacunar.

UMA VISÃO SOCIOGRÁFICA

A pesquisa sociográfica sobre o comportamento no universo concentracionário foi realizada entre 1949 e 1951 por um grupo de sociólogos e psicólogos sociais da *New School for Social Research* e da Universidade de Columbia. Escolhidos em função da riqueza de informações, os 507 documentos de entrevistas individuais ou em pequenos grupos que foram analisados relatam as experiências de um grupo de 728 judeus húngaros deportados que retornaram ou passaram por Budapeste em 1945 e solicitaram assistência para o *Joint Distribution Committee*. Portanto, não cumprem os critérios de uma amostragem representativa³², o que, além disso, na ausência de listas confiáveis da população dispersa após a *libération* por todas as direções, não teria sido possível.

Esta pesquisa ainda é a que mais se aproxima, dentre todas as pesquisas sobre a experiência concentracionária, de uma certa representatividade. Outras características deste grupo: são judeus deportados depois de abril de 1944, que passaram no máximo um ano num campo de concentração e que, em sua grande maioria, passaram por Auschwitz. Nenhum dos entrevistados havia vivido em outro campo de extermínio. Há mais mulheres do que homens (384 contra 341), as faixas etárias mais representadas são as nascidas entre 1905-1910 (75), 1911 e 1915 (85), 1916 e 1920 (105), 1921-1925 (172), 1926 -1929 (144), portanto aqueles que tinham entre 15 e 40 anos em 1945. Apenas dezesseis pessoas tinham menos de 16 anos em 1945, o que corresponde à idade abaixo da qual estariam quase automaticamente selecionados para a câmara de gás na chegada em Auschwitz.

O que torna este trabalho particularmente interessante é a representação de todas as categorias sócio-profissionais neste grupo, enquanto as declarações judiciais, como vimos, privilegiam as pessoas que tinham conhecimento pessoal do funcionamento do campo e dos responsáveis dos SS, portanto deportados recrutados para cargos de gestão e médicos. Estes “profissionais” (profissões liberais, profissões baseadas em estudos universitários) representam apenas 8% dos entrevistados nesta pesquisa, enquanto os trabalhadores representam 27%, os agricultores 11%, os pequenos empregados 6,5%, os comerciantes e empresários 5,5%, os estudantes 12%, e as mulheres em situação de dependência (donas de casa ou ajudantes de negócios familiares ou domésticos sem estatuto oficial) 10% (20% delas mulheres sozinhas).

Estabelecidas por razões científicas, nomeadamente o estudo dos efeitos da experiência concentracionária, bem como por razões jurídicas, estas entrevistas centraram-se nas privações físicas e psicológicas, nos conflitos e na cooperação entre deportados (individualmente e em grupo), nas mudanças ideológicas, políticas e religiosas, na interpretação da sobrevivência, na sexualidade, nas amizades no campo, nas formas de agressividade e no fenômeno do suicídio. Para manter a diversidade das experiências pessoais relatadas e não criar uma falsa homogeneidade do material, os autores preferiram indicar tendências e ilustrá-las com

excertos de entrevistas ao invés de construir tabelas e cálculos considerados enganosos.

O resultado desta pesquisa é uma reconstrução da percepção e adaptação às condições do campo. As passagens mais longas são dedicadas ao trabalho: os sobreviventes classificam as diferentes tarefas por meio de uma escala, principalmente em razão de sua dificuldade física. No topo da escala, estão o trabalho de gestão do campo (desde culinária, administração até medicina), o trabalho feito para os funcionários da SS (limpeza doméstica, reparos, construção) e a supervisão do trabalho dos outros, o trabalho especializado em fábricas, para chegar, mais abaixo, nos trabalhos não qualificados de terraplenagem e construção, e no trabalho agrícola (Goldstein *et al.*, 1949-1951, p. 32). A adaptação ao campo aparece nessas entrevistas como resultado de uma vontade consciente de sobreviver e de se acostumar com a onipresença da morte. Contudo, este processo de adaptação se choca com limites cada vez que a morte atinge uma pessoa próxima (Goldstein *et al.*, 1949-1951, p. 140). Em nenhum caso, essa adaptação pode ser interpretada como uma expressão de apatia ou indiferença, a menos que reconheçamos nas formas de anestesia emocional uma infinidade de significados, desde o sentimento de total desamparo, até uma mudança duradoura diante da morte, agora vivenciada como um fenômeno cotidiano, através de técnicas de retenção de emoções em nome da proteção de si mesmo. Ao contrário, não foram constatados fenômenos de amnésia, ainda que a forma destas entrevistas não implicasse um relato cronológico exaustivo.

Estes relatos da experiência concentracionária falam quase exclusivamente das relações entre deportados, o que confirma a análise segundo a qual o sistema concentracionário minimizava os contatos diretos com os SS ao delegar tarefas de gestão aos internados (Kogon, 1947; Rousset, 1946, p. 158-162). As reações emocionais no próprio momento da *libération* ainda trazem todas as marcas: enquanto várias histórias relatam ataques contra os *kapos*, até mesmo assassinatos, como uma espécie de justiça espontânea, não encontramos nestas histórias nenhum vestígio de retaliação contra os antigos SS, nem sentimentos de vingança, – o que é confirmado pela ausência de tais atos, fora dos canais oficiais de justiça, durante um período mais longo.

De um modo geral, a experiência concentracionária não parece ter alterado profundamente convicções políticas e religiosas profundamente enraizadas. Tal como já aconteceu com os testemunhos históricos, poucas pessoas neste estudo relatam opiniões políticas muito marcadas. Conversões ao catolicismo, por vezes de natureza ostensiva, nos meses anteriores ao início das deportações, são tentativas práticas de escapar à repressão e não uma mudança de fé. Poucas entrevistas indicam um fortalecimento ou uma perda de fé entre os crentes: em vez disso, estamos testemunhando uma identificação mais forte com um judaísmo entendido como uma comunidade de destino. Em alguns casos, a repressão conseguiu

até transformar em orgulho um sentimento de pertencimento vivido de forma vergonhosa por ter sido sinônimo de desespero (Goldstein *et al.*, 1949-51, p. 104). Consequentemente, os projetos de emigração, em particular para Israel, são quase sempre motivados pelo desejo de deixar os locais de memória das atrocidades, e de se reunir com entes queridos – razões religiosas ou políticas, como uma convicção sionista, aparecem apenas em dois casos (Goldstein *et al.*, 1949-51, p. 104), desejo que, portanto, influencia os problemas de organização da vida material após a liberação, e que é tanto mais forte quanto a memória da repressão nazista está associada à experiência do antissemitismo anterior (este fato, observado na Hungria, aplica-se de forma mais geral à Europa Central e Oriental e desempenha um papel muito menor na Europa Ocidental e, particularmente, na França).

A readaptação à vida normal após a liberação corresponde muitas vezes ao início de uma nova vida, à escolha da emigração. Os sobreviventes tiveram que realizar este empreendimento superando o trauma do campo de concentração, ou, expressando-se de forma positiva, graças a ele. Na verdade, muitos deles relatam as experiências concentracionárias como se tivessem agido permanentemente sob o efeito de um desdobramento, uma separação entre um eu observador e um eu observado. Este fenômeno de desdobramento, mais ou menos fortemente desenvolvido, pode ser fonte de paralisia ou, pelo contrário, de uma lucidez social que permite um reajustamento particularmente rápido e eficaz a uma multiplicidade de contextos imprevistos e estranhos.

Melhor do que os depoimentos judiciais e os testemunhos históricos, esta apresentação sociográfica pode, portanto, informar-nos sobre a realidade concentracionária, sobre as relações sociais que se estabeleceram no campo, bem como sobre as percepções e as modalidades de adaptação a esta realidade. Por outro lado, lança pouca luz sobre a administração SS, o que as outras duas fontes apresentadas antes expõem mais como seu objeto principal. Além disso, sobre a readaptação dos sobreviventes à vida civil e sobre as consequências em longo prazo da experiência concentracionária, ela levanta questões sem ser capaz de fornecer respostas. Daí a necessidade de recorrer a outro *corpus* de testemunhos, diferentes tanto na sua natureza como nos métodos de análise que exige. Este problema de método refere-se, mais geralmente, à questão do vínculo entre a formação de memórias individuais e coletivas após a liberação, o que apenas materiais adicionais podem elucidar.

RELATOS BIOGRÁFICOS

As entrevistas de história oral e os escritos autobiográficos são, de todos os materiais, os mais ricos em informações. Eles podem nos esclarecer sobre os modos de adaptação a este contexto que rompe com o mundo habitual. Perante o silêncio dos documentos de arquivo, apenas

histórias de vida detalhadas permitem estudar as articulações entre a experiência concentracionária, a vida anterior e o trabalho de adaptação à vida cotidiana no regresso dos campos (o que quer dizer que só podemos propor aqui uma problemática e uma interpretação, e não aspirar a uma análise exaustiva). Estes documentos biográficos resultam da vontade do autor de recordar e de transmitir as recordações. Isto também significa que a riqueza de informações que contêm deve ser representada de acordo com as lógicas que possam controlar as diferentes maneiras de dar conta da sua vida. Para isso, analisamos um *corpus* de 16 entrevistas realizadas na França, Áustria, Alemanha e Polónia, e 25 escritos autobiográficos de sobreviventes do campo de mulheres de Auschwitz-Birkenau, publicados entre 1945 e 1981 em francês, inglês ou alemão. Dois escritos inéditos nos foram confiados pelos seus autores³³.

Tal como são os outros tipos de “amostras espontâneas”, os testemunhos judiciais e históricos, o *corpus* de relatos de sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau está sujeito a “vieses” que afetam a sua “representatividade”, uma vez que tentamos utilizá-los como instrumentos de investigação sobre as condições de sobrevivência e, mais genericamente, sobre crises de identidade em situações extremas. Um dos vieses mais visíveis está ligado à idade, atribuível às formas de mortalidade no campo que, através do assassinato direto (seleção na entrada) ou indireto (exaustão e abuso), afetam principalmente os indivíduos mais fisicamente fracos e, em particular, os mais velhos e os mais novos. No nosso *corpus*, apenas dois dos 27 escritos provêm de mulheres com mais de 40 anos e três de mulheres com 15 ou 16 anos quando entraram no campo. Todas as entrevistas foram realizadas com mulheres que tinham entre 20 e 40 anos. Da mesma forma, as datas de internamento (1943 para 10 das mulheres entrevistadas, 1944 para 6 delas; e para os relatos autobiográficos, 1944 para 12, 1943 para 7, 1942 para 2 delas) lembram-nos que as chances de sobrevivência eram superiores em função da duração do internamento.

De acordo com estes dois critérios: idade e tempo de permanência no campo, os relatos coletados sistematicamente na libertação e a amostra espontânea de entrevistas e publicações biográficas não diferem muito. Contudo, estes dois fatores, que são os indicadores mais salientes das forças de resistência física, não são os únicos “vieses” que afetam a amostra de entrevistas e publicações autobiográficas. Há também o das características sociais, segundo o qual as entrevistas e os escritos autobiográficos são os que mais diferem. Estes últimos, aliás, estão diretamente ligados ao manejo da escrita, às regras de composição e à formatação de um texto, o que implica um alto nível de estudo; nove mulheres concluíram o ensino secundário e nove concluíram o ensino superior. A origem social, especificada em apenas pouco mais da metade dos escritos, vai da pequena burguesia comercial às profissões liberais e ao comércio em grande escala. A origem social das mulheres entrevistadas é mais baixa: um quarto vem da classe trabalhadora, um quarto da pequena burguesia

comercial, duas da grande burguesia comercial e das profissões liberais, outras duas da burguesia intelectual. O seu nível de escolaridade também é mais baixo: um quarto concluiu o ensino superior, um quarto tem o ensino secundário, duas eram estudantes no momento da detenção, o restante não passou do ensino primário.

Na constituição de um *corpus* de biografias, a história oral permite, portanto, ampliar o material de pesquisa em direção à base da escala social. Mas permanece o fato de que, em ambos os casos, a origem social e o nível de escolaridade são muito mais elevados do que na pesquisa sociográfica mencionada anteriormente. Esta sobre-representação do topo da escala social no material biográfico reflete uma realidade específica de qualquer amostra espontânea, e relativamente independente do fenômeno concentracionário ao qual apenas acrescenta os constrangimentos adicionais de enunciação: notadamente o silêncio dos dominados, que nada autoriza ou incentiva a contar de uma vida em que a qualidade da própria pessoa não parece suficiente para conferir um interesse de ordem mais geral.

Estes parâmetros ligados à pessoa (nível de estudos e origem social) manifestam-se também no fato de um grande número de autores de autobiografias estarem entre os raros casos de indivíduos que conseguiram demonstrar competências incorporadas no campo. Um quinto dos escritos autobiográficos vem de médicos ou enfermeiras; um escrito vem de uma musicista designada para integrar a orquestra³⁴, um outro de uma intérprete do *Politische Abteilung* (o centro das autoridades de gestão dos campos da SS); a maioria dos outros diz respeito às mulheres designadas rapidamente após a sua chegada aos comandos apresentados na literatura como locais de trabalho necessário: a estação de Raisko, o “comando de batata”, o papel de empregada doméstica para os SS, o “Canadá” (o depósito dos objetos retirados dos deportados em sua chegada e que abasteciam o mercado negro do campo), ou mesmo a fábrica, ao invés do trabalho de terraplenagem. Observamos o mesmo fenômeno nas entrevistas, mas em menor proporção, uma vez que as posições “privilegiadas” (de tipo exclusivamente médico) representam apenas um terço dos casos. Note-se a exceção que constitui a entrevista com uma *kapo*, posição ambígua e muitas vezes apresentada como necessariamente comprometedora, o que torna improvável uma publicação autobiográfica.

Comparado às formas menos individuais de testemunho obtidas pelos depoimentos judiciais, os relatos históricos ou aos dados sociográfico, o *corpus* das narrativas biográficas oferece, portanto, recursos metodológicos específicos. Propomos agora analisá-lo, começando pela forma mais “solicitada” (as entrevistas) e concluindo com a mais “espontânea” (as autobiografias).

A CONTRIBUIÇÃO DA HISTÓRIA ORAL

Apesar da relativa ampliação da população atingida, em comparação com as publicações autobiográficas, uma pesquisa de história oral não possibilita, de forma alguma, dar voz àqueles que se dedicaram ao silêncio, nem preencher esse silêncio com interpretações arriscadas. No entanto, a pesquisa revela as condicionantes estruturais que dão origem ao silêncio, bem como as funções que ele assume³⁵. Para fazer isso, no entanto, é necessário nos distanciarmos de certas pressuposições ingênuas da “história oral” e integrar ao trabalho de interpretação todo o material coletado, as entrevistas “bem-sucedidas”, “fracassadas” e as recusas; em outras palavras, integrar à interpretação as dificuldades encontradas na pesquisa. De fato, a situação da entrevista é em si mesma, tal como a escrita autobiográfica, um momento de testemunho e reconstrução da identidade para a pessoa entrevistada, o que modela a negociação antes de qualquer encontro e a delimitação dos escritos procurados (Catani; Mazé, 1982, p. 27; Ferrarotti, 1983).

Dos dezesseis encontros obtidos, nove foram organizados por meio de contatos pessoais e os outros sete por meio da *Amicale d'Auschwitz*³⁶. Os nove encontros por meio de contatos pessoais foram bastante fáceis de conseguir: a confiança da sobrevivente entrevistada na pessoa que havia estabelecido o contato foi transferida para o entrevistador e, uma vez que a entrevista foi aceita, a solicitação de uma história sobre toda a vida e não apenas sobre a deportação também era bem recebida³⁷. A aceitação incondicional era acompanhada, no caso oposto, por uma recusa igualmente direta. Por exemplo, uma sobrevivente que havia concordado calorosamente em me encontrar por telefone se viu incapaz de falar durante a entrevista, pois suscitava a lembrança de “montanhas de cadáveres”. Como ela nunca conseguiu falar sobre sua deportação com o marido, que reencontrou ao retornar, como poderia quebrar o silêncio que construiu durante toda a sua vida com um estranho? Uma outra sobrevivente concordou, antes de decidir se concedia uma história de vida mais demorada, em contar de sua deportação diante de um pequeno círculo de estudantes que estavam preparando uma dissertação sobre os campos. Durante esse encontro, a onipresença da morte foi praticamente o único assunto discutido. Ela imitava com passos largos como fazia para evitar os cadáveres todas as manhãs antes que o comando viesse buscá-los. Sem se arrepender de ter aceito participar dessa sessão tão angustiante, ela depois não quis mais “despertar suas memórias” em uma entrevista mais longa. Desses nove contatos pessoais, surgiram apenas sete histórias de vida, coletadas durante encontros sucessivos que, em três casos, se desenrolaram durante vários meses. A negociação entre o entrevistador e o entrevistado se estendeu por toda a duração da entrevista e, às vezes, incluiu outras pessoas. Assim, era a entrevistada quem decidia sobre a interrupção e o fim das diferentes sessões. A presença de uma terceira pessoa, uma amiga intérprete no caso de uma sobrevivente polonesa ou, no caso de uma sobrevivente francesa, sua filha adotiva, também correspondia

ao desejo da entrevistada de rever suas recordações traumáticas com o apoio de alguém próximo a ela. No caso de uma moradora de Berlim, o sucesso da entrevista dependeu de várias conversas que ela teve com amigas sobre a conveniência de tal exercício (veja, nesta mesma edição da revista francesa, o artigo intitulado “A gestão do indizível”). A intervenção direta ou indireta de terceiros na entrevista, embora às vezes crie dificuldades, pode igualmente fornecer informações preciosas sobre a integração da sobrevivente na vida cotidiana ao retornar dos campos de concentração.

A negociação assume uma forma completamente diferente quando as mulheres deportadas são abordadas por meio de uma *Amicale*. Nesse caso, as pessoas responsáveis tiveram de ser convencidas antecipadamente dos méritos e do interesse da pesquisa. Apesar de uma acolhida sempre muito aberta, esse tipo de confiança espontânea baseada em uma recomendação da associação não era o suficiente para conseguir a aceitação. Como disse muito bem uma responsável: “Vocês precisam entender que nós nos consideramos um pouco como as guardiãs da verdade”. Esse trabalho de controle da verdade implica uma forte oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo”, entre a reconstrução dos fatos e as reações e sentimentos pessoais. O controle é percebido como algo ainda mais importante porque a inevitável diversidade de testemunhos sempre pode ser tomada como prova da inautenticidade de todos os fatos relatados. Por esse motivo, é também uma preocupação, aos olhos dos líderes das *Amicales*, de escolher testemunhas discretas e confiáveis e evitar que “mitômanos, que também temos” tomem a palavra publicamente. Essa preocupação é ainda mais acentuada pelo fato de que o “caso Faurisson”³⁸ e a negação pelos chamados “revisionistas” das câmaras de gás e do extermínio em massa, que ocorreram em uma época em que a xenofobia e o racismo estavam em seu auge, deram origem a sentimentos ambivalentes entre alguns sobreviventes. Será que a morte deles não aceleraria o esquecimento e a negação? O testemunho torna-se então necessário para evitar essa evolução. Mas, além dessa preocupação histórica, há outra atual: qual poderia ser a função dessa mensagem? “Quando voltamos, pensamos que tínhamos que falar e que, se o mundo soubesse, isso não seria mais possível. Mas será que o mundo mudou?”

Em uma conversa com outra responsável da *Amicale*, é o interesse por toda sua vida que foi questionado: “Eu lhe contarei tudo o que quiser sobre minha deportação e o campo. Mas tudo o que aconteceu depois, ou antes, não tem absolutamente nenhum interesse, é minha vida privada”. A oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo” aqui assume a forma da oposição entre o “privado”, sem interesse, e o “público”, ou seja, o único período da vida que deu à entrevistada um papel público como testemunha da história.

O desenrolar da pesquisa revela aqui, portanto, na forma de negociação, os mesmos limites que – como veremos – são espontaneamente estabelecidos nos escritos autobiográficos: a limitação ao período da

deportação indica uma tensão relacionada à conformidade entre o relato pessoal e a significação histórica da experiência. Da mesma forma, as preocupações expressas durante os contatos revelaram os limites que se impõem a si mesmos aqueles que gerenciam a memória coletiva dos deportados: sua definição de testemunha exclui da mesma maneira a heroização, a lamentação ou a expressão excessivamente emocional. Mais uma vez, os limites constatados nos relatos biográficos publicados – a ausência de heroização, por um lado, e a escassez de relatos que se concentram exclusivamente na reconstrução do eu, por outro lado – referem-se a um mesmo espaço discursivo do dizível e do indizível e seguem os mesmos princípios de estruturação. Mas esse espaço não é predeterminado nem estável. Ele é o resultado de um trabalho permanente de definição de fronteiras, do qual participam os diferentes gêneros de testemunho aqui analisados. Moldado pelas características das testemunhas, suas disposições e seu interesse em testemunhar, esse trabalho sobre as fronteiras do dizível é função, em primeiro lugar, de um sistema de sanções e de censuras, na maioria interiorizadas, mas que também assumiu uma forma institucionalizada em diferentes associações de antigos deportados que se deram a tarefa, entre outras coisas, de serem “guardiões da verdade”.

No entanto, é também importante notar que essas associações ofereciam um quadro de comunicação e de sociabilidade que permitiu que um grande número de sobreviventes superasse o trauma. A concordância gradual que se estabelece entre os relatos individuais e a memória coletiva indica que o trabalho de enquadramento, susceptível de levar ao silêncio sobre certas disputas que poderiam opor entre si os deportados ou grupos de deportados, foi compensado pelo apoio aos membros em sofrimento. As sete entrevistas realizadas por intermédio da *Amicale d'Auschwitz* são um bom exemplo disso.

OS ESCRITOS AUTOBIOGRÁFICOS

Os parâmetros associados à pessoa não são os únicos determinantes de uma publicação autobiográfica. Essa, de fato, está subordinada às condições que autorizam essa forma de expressão pública da pessoa privada, em que a fala sobre si mesmo se dispõe a uma esfera de interesse mais ampla. Essas condições, longe de se limitarem a um “pacto autobiográfico” de ordem propriamente literária, tal como sugerido por Philippe Lejeune (1975), compreendem principalmente a notoriedade do autor – ou seja, seu estatuto como figura pública – ou circunstâncias históricas que valorizam o indivíduo como testemunha.

Parece-nos que essa reflexão sobre o “espaço autobiográfico” é necessária se quisermos entender as condições que tornam socialmente possível a existência de testemunhos autobiográficos sobre os campos: aqui, o acesso à fala pública e à publicação de uma vida individual não depende

da notoriedade do indivíduo, mas de seu estatuto como representante de um grupo (o dos deportados) e como porta-voz de uma causa (transmitir a experiência de uma barbárie impensável e lutar contra ela).

Assim, a experiência concentracionária só é considerada digna de ser relatada quando é objeto de uma vivência coletiva. Com isso em mente, os escritos incluídos em nosso *corpus* podem ser analisados em função das informações sobre o autor, em especial a importância atribuída à vida antes e depois do campo, ao lugar atribuído a grupos ou à pessoa do autor, sua data de publicação e as intenções gerais ou individuais invocadas para justificar a tomada de palavra.

OS MOMENTOS PARA FALAR DA VIDA

A data de publicação pode ser tomada como indicador da tensão constitutiva dos escritos sobre a experiência concentracionária, por seu caráter duplo de restituição de uma memória, tanto individual quanto coletiva. Mais de um terço dos escritos são anteriores a 1949, testemunhando a vontade de superar e fixar para sempre o passado inconcebível. Embora a motivação puramente individual e autobiográfica seja muito rara, o caso diametralmente oposto é também raro: as datas comemorativas oficiais não provocaram mais publicações. Foram nos primeiros quatro anos após a guerra que surgiram os relatos mais factuais, um relato “jurídico” e uma reflexão “científica”. O testemunho é então frequentemente apresentado como a realização de uma forma de resistência que consistia em querer sobreviver para poder testemunhar. Resultado de uma vontade de observação e registro, esses relatos datam frequentemente certos eventos e provêm de mulheres que, em virtude de sua posição, tinham acesso a marcadores temporais (acesso clandestino ao jornal no caso de Louise Alcan, que trabalhava na Raisko, de Suzanne Birnbaum, designada para o Canadá, ou participação no grupo “privilegiado” de médicos no caso de Gisela Perl e Ella Lingens-Reiner). Nesses casos, predomina a vontade de fixar a lembrança e transmiti-la a outras pessoas (Ourisson, 1946; Alcan, 1945; Birnbaum, 1945; Lewinska, 1945; Lengyel, 1946; Lingens-Reiner, 1948; Perl, 1948). Ao contrário, entre 1956 e 1965, todos os relatos, menos precisos do ponto de vista factual e cronológico, invocavam razões puramente pessoais (Adelsberger, 1956; Zywulska, 1956; Weiss, 1961; Hart, 1961; Bruck, 1961; Salus, 1958): escrever o passado não respondia mais a uma vontade de fixar a lembrança, mas à necessidade de superar os traumas.

Essa mudança nas condições de emergência do testemunho não é independente da evolução da vontade de ouvir. Esta, que era muito forte no período imediatamente após a guerra, desvanece gradualmente no final da década de 1940, pois as preocupações atuais afastam as lembranças mais sinistras e menos heroicas da guerra. A deportação evoca necessariamente sentimentos ambivalentes, até mesmo culpa, mesmo

em países vencedores, onde a indiferença e a colaboração marcaram a vida cotidiana pelo menos tanto quanto a resistência. Já em 1945, os antigos deportados em trajes listrados desaparecem das comemorações oficiais; eles também despertam a má consciência e, com exceção dos poucos deportados políticos, se integravam mal em um desfile de antigos combatentes. “1945 organiza o esquecimento da deportação; os deportados chegam quando as ideologias já estão vigorando, quando a batalha pela memória já começou, quando a cena política já está sobrecarregada: eles já são demais” (Namer, 1983, p. 157).

Aproveitar-se da escrita autobiográfica para superar o trauma é uma explicação que aparece claramente em quase todas as histórias, e de forma cada vez mais explícita após 1956, inicialmente acompanhando motivos mais gerais até se tornar a razão principal, até mesmo exclusiva, da publicação. Para Edith Bruck, em 1959, trata-se de preservar a consciência de si (Bruck, 1961, p. 6). Em 1961, Reska Weiss disse que queria superar suas memórias tanto quanto contribuir para a construção de um mundo que não poderia se basear nem no ódio, nem no esquecimento (Weiss, 1961). Igualmente em 1961, Kitty Hart relembrou seus sentimentos sobre a liberação: para vingar-se, ela quis matar com suas próprias mãos uma família alemã; incapaz de matar, destruiu móveis e incendiou uma casa. Esses sentimentos – vingança impossível, ódio difícil de controlar – estão presentes em todo o seu livro, especialmente nas passagens finais, que descrevem sua vida em um campo de DP [deportados] na Alemanha destruída: “Tudo o que restava era essa tarefa no limite do possível: apagar o passado e administrar o futuro. Eu sabia que nunca seria capaz de perdoar, mas prometi a mim mesma que não viveria com ódio em meu coração, para que não tivesse que me desprezar por ter sobrevivido e ter visto morrer milhares de pessoas” (Hart, 1961, p. 190). Por fim, em 1981, Margareta Glas-Larsson justifica fazer uso da palavra apenas dizendo que tinha uma vontade de falar e sentir sua liberdade (Glas-Larsson, 1981, p. 75).

Por meio desta cronologia, podemos ver que as “razões para falar da vida” refletem, ao nível coletivo, o que pode ter passado cada indivíduo: o trabalho de fixação da lembrança do momento de deixar os campos seria seguido, com a passagem do tempo, pela rememoração dos traumas e pelo esforço para superá-los, finalmente dando lugar, à medida que se aproxima o fim da vida, à busca de uma forma que possa garantir a transmissão dessa memória em longo prazo. Mas essa correlação é enganosa³⁹. Em primeiro lugar porque a disposição a fixar a lembrança e a transmiti-la imediatamente, no momento em que havia também uma vontade de escuta, ou até mesmo uma demanda de informação, não é minimamente confirmada; pelo contrário, conforme a maioria dos escritos e entrevistas, a atitude que prevaleceu no retorno dos campos foi uma vontade de esquecer e a incapacidade de falar, reforçada pela necessidade de mobilizar todas as energias para enfrentar as dificuldades,

inclusive materiais, da vida: portanto, é compreensível que os primeiros testemunhos sejam aqueles que apresentam valores gerais de justiça e verdade. Em segundo lugar, falar não é apenas uma função dos traumas infligidos no campo e de sua lembrança, mas também de preocupações atuais muito diferentes. Assim, a data dos relatos mais “individuais” quase sempre corresponde a um momento difícil da vida após 1945, que parece provocar ou reforçar a rememoração: a incapacidade de se integrar à sociedade israelense e o retorno à Europa, no caso de Edith Bruck; a morte do irmão, o último membro vivo da família, no caso de Margareta Glas-Larsson; a expulsão da União de Escritores Romenos e a emigração para a França em 1965, para Anna Novac (Novac, 1968). Nesses casos, a escrita autobiográfica serve para superar tanto o trauma concentracionário quanto uma crise conjuntural, os dois estando muitas vezes diretamente ligados, tal como ilustram os projetos de emigração concebidos em resposta ao desaparecimento das comunidades judaicas na Europa central. Em outros casos, tal como os de Lucie Adelsberger (1956), Grete Salus (1958) e Reska Weiss (1961), a publicação de relatos autobiográficos entre 1956 e 1961 provavelmente não teria sido possível sem o encorajamento das organizações religiosas e humanitárias que se abriam para a reconciliação. O projeto individual de rememoração faz parte, então, do projeto de constituição de uma memória coletiva.

Paradoxalmente, o relato não publicado, o mais “político” em seu estilo e intenções declaradas (o de Macha Ravin), é menos o resultado desse projeto de memória coletiva do que da própria crise da autora na época de seu doloroso rompimento com o Partido Comunista após longos anos de dúvida. Ao retornar do campo de concentração, a sensação de segurança e a convicção de que estava trabalhando por um mundo melhor dentro dessa “grande família” facilitaram sua readaptação à vida comum. A comemoração de um passado militante puro e ideal antes da guerra e no campo de concentração ajudou-a, no início da década de 1970, a superar a decepção ideológica, mas também o isolamento social que inevitavelmente resultava do rompimento com uma organização que tendia a moldar até mesmo os detalhes mais privados de sua vida, incluindo a escolha do cônjuge e dos amigos⁴⁰.

Por último, o projeto literário de Charlotte Delbo pode ser lido tanto como um trabalho de luto que une os sobreviventes às vítimas mortas, quanto como um trabalho de comemoração que visa estabelecer comunicação com todos que não viveram essa experiência. De certa maneira, essa obra contribui ao trabalho de constituição de uma memória coletiva da experiência concentracionária e da deportação. Ao fazer da credibilidade do indizível um dos temas de seus escritos, Charlotte Delbo antecipa em seu projeto literário um trabalho mais diretamente político, que se manifesta na republicação, em 1980, do testemunho de Louise Alcan, acrescido de comentários atuais. Ela que, em 1945, tinha sido uma das primeiras a cumprir o que sentia ser seu dever cívico, sente-se

obrigada mais uma vez a tomar a palavra na ocasião dos casos Darquier de Pellepoix⁴¹ e Faurisson – a negação do Holocausto, por um lado (Alcan, 1980, p. 40), e o recrudescimento da xenofobia e do antissemitismo, por outro lado: “Rostos ressurgiram e foi impossível para mim não evocar alguns deles... O caminho da rue Copernic até Auschwitz pareceu de repente muito curto” (Alcan, 1980, p. 40 e 87). É também neste contexto que decorrem as entrevistas recolhidas no âmbito deste projeto desde 1980. Para muitas das mulheres entrevistadas, esta foi uma oportunidade de transmitir a sua experiência, com a aproximação do fim da sua vida, a uma geração talvez mais atenta a elas do que aquela da reconstrução.

Os momentos escolhidos e as razões apresentadas para falar de sua própria vida moldam, então, as principais modalidades de formação das narrativas e, muito provavelmente, de estruturação da memória. Apenas os relatos do primeiro período testemunham uma preocupação com datações precisas, que ali abundam. Mais tarde, ao contrário, e mesmo no caso dos relatos cujo princípio de organização é a cronologia, as datas tornam-se mais raras até serem reduzidas às da deportação e da libertação. Além disso, quanto maior for a preocupação em deixar um testemunho de âmbito geral, mais a formatação seguirá uma lógica quer jurídica, concentrando as informações sobre a gestão do campo e da SS (um caso), quer temática, abandonando a cronologia (o que é frequentemente o caso das histórias dos médicos). A integração, no caso do relato autobiográfico, de elementos das informações sobre o campo, aos quais o autor não pôde ter conhecimento pessoal, reflete igualmente uma tal vocação, mais universal, do testemunho. Pelo contrário, os relatos autobiográficos que não manifestam tais objetivos seguem, na maior parte das vezes, uma ordem cronológica e dos acontecimentos, mesmo que marcadores temporais precisos sejam raros – uma ordem que é muito mais da experiência pessoal do que a da reconstrução histórica. Vemos assim que, tal como o lugar do testemunho no tempo (data de publicação), a organização cronológica da narração é muito fortemente função do tipo de necessidade à qual responde o fato de testemunhar, e do tipo de recursos mobilizados para alcançar este objetivo – ambos ligados ao grau de generalização da experiência que o sujeito pode se permitir.

O SILÊNCIO SOBRE A PESSOA

Faltam informações fundamentais sobre a identidade “comum” da pessoa em grande número dos escritos autobiográficos: quase metade dos autores omite sua idade e seu lugar de origem. No entanto, as informações sobre a identidade da pessoa dentro do campo, a data de entrada, a razão da deportação (política e/ou racial, ou seja, “judia”), estado civil e os eventuais filhos, figuram em quase todos os relatos. Este último critério tem importância particular na medida em que a separação dos entes queridos é muitas vezes sentida como o primeiro e mais doloroso dos traumas.

Outra grande manifestação desta tensão específica do empreendimento autobiográfico é a limitação da narrativa ao período do internamento, indicando no caso dos sobreviventes que o “eu” só pode ser enunciado em relação ao “nós” de todos aqueles e todas aquelas que experimentaram o mesmo destino. É difícil encontrar em todos estes escritos informações sobre a vida antes e depois do campo, três quartos deles focando exclusiva ou quase exclusivamente na vida no campo (80% a 100% das páginas).

É no caso de escritos mais pessoais explicitamente ligados a uma reconquista de identidade que a narrativa fora do campo pode atingir até metade do texto (Zacharia-Asseo, 1974), ou mesmo ser invertida a ponto de se referir à experiência do campo em apenas 20% das páginas (Bruck, 1959 *apud* Bruck, 1961). Mesmo nas entrevistas é difícil ir além da limitação ao período concentracionário. Segundo algumas das mulheres entrevistadas, a deportação corresponde ao único momento das suas vidas que merece interesse geral: representa mais de 60% do tempo em sete entrevistas e quase metade do tempo em outras quatro. Quando o período pré ou pós-concentracionário ocupa um lugar importante, muitas vezes é para explicar as atividades de resistência que precederam a prisão ou fuga, ou o retorno de uma sobrevivente em 1945. Em três das entrevistas – também aquelas que focam menos exclusivamente no período de campo – as dificuldades de readaptação ao mundo ordinário constituem o tema principal.

Quanto à parte atribuída ao grupo, não surpreende que uma das primeiras publicações a aparecer, em 1946, tenha sido uma biografia coletiva publicada pela *Amicale des Déportés d'Auschwitz* (Abada, 1946). Este gênero, retomado em 1980 em um outro livro escrito por iniciativa do mesmo *Amicale* (Pozner, 1980), liga, como o seu nome indica, o individual ao coletivo, e resolve dar forma a esta tensão constitutiva de todo testemunho sobre a experiência concentracionária. Em contraste, um dos manuscritos que nos foram cedidos para esta pesquisa, escrito em 1945 por uma jovem então com 17 anos, está fortemente relacionado com o uso da escritura como reconstrução do sentido de si – assim, sua autora nunca tentou publicá-lo. Para que surgisse um livro que se mostrasse explicitamente como uma tentativa de esclarecer a identidade de seu autor, tivemos que esperar até 1959. Da mesma forma, Charlotte Delbo – a única autora da nossa amostra cuja fama teria permitido o recurso à autobiografia em sua definição literária – só iniciou tardiamente o seu trabalho sobre o tema da deportação, e com uma biografia coletiva: foi um trabalho de investigação que resultou na reconstrução de esboços biográficos de todos os seus camaradas que deixaram a França no mesmo comboio que ela (Delbo, 1965).

FALAR DA VIDA EM NOME DE UM VALOR GERAL

Tal como no caso dos depoimentos judiciais e históricos, a justiça e a verdade são os valores mais gerais a que se referem certos escritos autobiográficos, próximos entre si pela sua forma – temática e não cronológica – bem como pelo seu conteúdo, centrado em certos personagens e acontecimentos que já ocupavam um lugar importante nos testemunhos judiciais e históricos acima analisados. A única narrativa jurídica presente em nosso *corpus* aponta então para a denúncia dos adversários, os SS. Dounia Ourisson (Ourisson, 1946) só dá como informações pessoais a data de sua deportação, uma dedicatória aos membros de sua família assassinados em Majdanek, sua trajetória e sua posição como tradutora na *Politische Abteilung* do campo, que se deveu ao seu conhecimento de vários idiomas. Esta publicação apenas completa seu depoimento, encontrado nos arquivos. Publicado pela *Amicale des Déportés d'Auschwitz*, foi escrito com a mesma intenção de esclarecer os crimes cometidos e de servir à justiça.

No registro de testemunho de carácter científico, encontramos o livro de Ella Lingens-Reiner (Lingens-Reiner, 1948), austríaca e médica, presa por ter ajudado judeus a fugir. Seu relato está ordenado cronologicamente apenas em cerca de 10% do texto relativo à sua vida antes do campo e depois da sua libertação. Por outro lado, a sua descrição do campo, incluindo suas reações e experiências pessoais, é organizada de acordo com diferentes temas que analisa com base nas suas próprias experiências, mas abstraindo tanto quanto possível as suas reações emocionais: os princípios de organização do campo e do trabalho no *Revier*; constrangimentos que pesam sobre o pessoal médico, colocado numa posição muito ambivalente entre as prisioneiras e os médicos SS; as seleções e negociações pelas quais as prisioneiras ocupando posições “privilegiadas” tentaram salvar algumas das mulheres destinadas à câmara de gás. Um quarto de seu livro é dedicado ao estudo das relações sociais entre diferentes categorias de deportados, com especial atenção para a categoria mais desprovida de recursos – as judias – e para as categorias mais numerosas e mais diretamente concorrentes para cargos elevados – as alemãs e as polonesas. Partindo da constatação de que qualquer melhoria nas condições do campo e, portanto, nas chances de sobrevivência de maior número exigia necessariamente um mínimo de comunicação e cooperação com os SS, um capítulo, quase tão longo quanto aquele que é dedicado às relações sociais entre detentos, aborda este tema, inteiramente atravessado pelo problema dos limites entre a indispensável comunicação e o compromisso, com uma discussão muito matizada sobre a mentalidade de vários SS, cuja descrição repete, em parte com as mesmas palavras, o seu depoimento encontrado nos arquivos. Por último, nota-se que a análise proposta por outra sobrevivente, a socióloga polaca Anna Pawelczynska, confirma esta sociologia implícita das relações entre deportadas, embora num nível de abstração teórica tal que este livro não pode ser relacionado aos escritos biográficos do nosso *corpus* (Pawelczynska, 1979).

OS LIMITES DO DISCURSO MILITANTE

Podemos perguntar-nos porque nenhum relato de nosso *corpus* se assemelha ao gênero da literatura militante no sentido comum do termo, nomeadamente um discurso de mobilização em nome de uma causa e de uma organização responsável por incorporá-la – e isto apesar da presença entre os autores de mulheres que aderiram à resistência e que também estavam, depois da guerra, politicamente engajadas. Se é quase impossível explicar a experiência concentracionária numa base exclusivamente individual, é igualmente improvável que ela possa ser incluída em um relato partidário e ver-se monopolizada por uma determinada organização e causa política, pelo fato – aparentemente paradoxal – de que neste caso de “crime contra a humanidade”, qualquer uso militante correria o risco de restringir o seu âmbito universal e, como resultado, parecer ilegítimo. Neste sentido, talvez não seja coincidência que o único documento que comemora o militantismo dentro do campo tenha sido escrito no momento em que a sua autora se retirou de qualquer filiação a uma organização política.

O manuscrito autobiográfico inédito escrito por Masha Ravine entre 1972 e 1975 é o único relato que, por exemplo, evoca os nomes das organizações nas quais ela atuava antes de sua deportação e as atividades coordenadas de uma resistência mais organizada no campo⁴². Dois terços da sua narrativa seguem uma ordem cronológica: é então a sua história pessoal e militante como judia polaca que imigrou para França até o momento em que, desesperada e doente, encontra no campo um militante que conhecera no seu comboio. Através da intervenção de outros camaradas bem posicionados, ele pode designá-la para o *Revier*. É a partir deste momento, que marca o início da sua participação nas redes de resistência do campo, que também mudam a ordem e o estilo da sua narrativa. A cronologia é substituída por uma ordem temática: *Revier* de Birkenau (local privilegiado de ação clandestina); uma “seleção”; o “Canada”, contato com a organização dos homens etc. – tudo intercalado com retratos de seus camaradas mais próximos. Tal como na lógica de uma narrativa de natureza jurídica e científica, este testemunho político emerge quase automaticamente da cronologia. Da mesma forma, o caráter comemorativo da escrita levou a autora a integrar no texto episódios importantes dos quais não foi testemunha direta, mas dos quais tomou conhecimento graças à sua posição dentro de uma rede política. Este escrito comemorativo pretende também erguer um monumento à memória das suas camaradas militantes: “Estas mulheres que simbolizam a intrepidez das mulheres resistentes de Birkenau deixaram uma lembrança inesquecível em nosso coração e são para nós a encarnação da sublimidade que pode ser alcançada pelo ser humano” (Ravine, 1975, p. 5). No entanto, as ações de resistência que ela relata dificilmente se distinguem daquilo que outras narrativas tratam como ajuda mútua espontânea: a manipulação das

estatísticas de trabalho, alocação aos comandos menos árduos, apoio moral aos doentes. Isto significa que as possibilidades de ações espetaculares eram limitadas, malgrado os atos heroicos (também relatados) como a revolta do *Sonderkommando*, o roubo de explosivos por prisioneiros judeus polacos na *Union-Werke*, e a fuga de Mala Zimetbaum e Edek Galinski.

Além disso, muito poucas publicações biográficas relatam os atos heroicos que fariam parte da resistência organizada – resistência que vários autores consideram, por outro lado, desprovida de sentido, até mesmo perigosa, em tal contexto (além da suspeita, sempre possível e efetivamente expressa em algumas narrativas, de que as organizações de resistência política eram sobretudo redes de ajuda mútua apenas para seus membros aderentes e simpatizantes). A destruição dos crematórios graças aos explosivos contrabandeados por prisioneiras judias das *Union-Werke* não foi unânime entre os grupos de resistência organizados no campo dos homens e foi apenas parcialmente realizada devido ao vazamento de informação para os SS⁴³. Este episódio só aparece em outras quatro narrativas. Por outro lado, a narrativa da fuga, em junho de 1944, de Mala Zimetbaum, uma judia belga de origem polonesa, e de Edek Galinski, é contada em três quartos dos escritos. Recapturada pouco depois e trazida de volta ao campo, Mala conseguiu, diante dos prisioneiros convocados para testemunhar sua sentença de morte, cortar suas veias com uma lâmina de barbear e esbofetear um SS, o último ato dramático de resistência antes de sua morte⁴⁴.

Os relatos que contam da resistência organizada no campo, e mais particularmente aquelas em que o autor diz ter participado nessas atividades, pouco esclarecem sobre o funcionamento desta resistência, sobre a constituição e composição das redes. O único elemento que sobressai das poucas passagens que abordam este tema é a ligação estabelecida entre o campo das mulheres e o campo dos homens – ligação que foi decisiva na preparação da explosão dos crematórios, bem como, após as seleções, na intervenção organizada de prisioneiros bem posicionados para salvar algumas vidas (Lewinska, 1945). A razão para isto é, sem dúvida alguma, que as regras de segredo e de anonimato que caracterizam qualquer organização clandestina foram levadas ao limite nas condições do campo. Por outro lado, em contraste com as dúvidas que a resistência organizada poderia provocar, o ato individual de Mala, prisioneira exemplar e desinteressada na ajuda que realiza a partir de uma posição-chave (a estatística e a organização dos comandos de trabalho), tem tudo para se tornar um mito, através do martírio de uma mulher que simboliza todas as astúcias da sobrevivência diária e, além disso, uma grande história de amor – com Edek, personagem não menos mítico do campo dos homens. Portanto, não é tanto o ato heroico em si, mas a astúcia e o amor que o tornam possível, que parecem ser os valores passíveis de serem valorizados no campo.

Esse mesmo episódio, com a personagem de Mala, figura igualmente em metade das entrevistas. Embora onze das dezesseis entrevistas provenham de deportadas presas por atos de resistência (incluindo quatro judias), estas não esclarecem muito dos métodos de organização e a composição das redes de resistência dentro do campo. Por outro lado, todos estes relatos consideram a participação na ajuda mútua organizada e a razão de ser e de viver que proporciona um recurso inesgotável e decisivo de energia. Além disso, é sobretudo em relação a problemas atuais que algumas mulheres voltaram a abordar temas político-partidários nas entrevistas.

Assim, a maioria das francesas comunistas e não comunistas entrevistadas mostraram-se menos chocadas com a reconciliação com a Alemanha do que com a reescritura correlata da história que, dependendo das novas alianças e do anticomunismo atual, corre riscos, segundo elas, de minimizar, ou mesmo ocultar, o papel da União Soviética na libertação do nazismo – embora tenha sido, durante sua deportação, o destino da guerra na Frente Oriental e o avanço do Exército Vermelho a fonte mais importante de esperança. Nas entrevistas realizadas na Áustria, uma dúvida transpareceu muitas vezes: a esquerda, hoje no poder, não subestima certos perigos neonazis?

Nos escritos das sobreviventes aqui estudados, bem como nas entrevistas recolhidas, não encontramos, portanto, nenhuma heroicização das vítimas – uma técnica tão comum na retórica militante. Tudo acontece como se a ambivalência das situações de interação no campo se opusesse a uma reconstrução e a uma projeção que precisaria ser alimentada por uma imagem simples e clara da natureza das interações sociais. Além disso, entre as razões políticas evocadas em cinco publicações, são as razões humanitárias gerais que prevalecem: lutar contra o racismo, o fascismo e o antissemitismo, transmitir o inacreditável para tornar impossível sua repetição, tal é, por exemplo, a mensagem política na introdução ao relato de Louise Alcan publicado em 1945 (Alcan, 1945). Mas nada lhes distinguem, além do mais, de outras narrativas autobiográficas que invocam razões mais pessoais, tais como as recordações dos parentes ou dos mais próximos, daí a necessidade de escrever para superar o trauma e recuperar a liberdade. Tudo indica, portanto, que um registro especificamente político tem pouco lugar nessas narrativas, pois o valor “geral” que ali seria mostrado correria o risco de parecer muito particular, dada a extensão do trauma.

RELATO ROMANCEADO E PROJETO LITERÁRIO

Há, no entanto, um caso de narrativa fortemente heroicizada em que a heroicização assume uma forma diretamente política, na medida em que os dois personagens principais são resistentes e em que a obra conclui com um apelo à luta contra o antissemitismo (sendo a heroína não apenas resistente, mas judia), trata-se de “A Paixão de Myriam Bloch”, de

Marianne Schreiber (Schreiber, 1947). Contudo, esta narrativa, cuja nota introdutória indica que “todos os episódios desta terceira parte (aquela dedicada a Auschwitz) são rigorosamente autênticos” (Schreiber, 1947, p.195), apresenta-se como um romance. Veremos que não é certamente casual, se a única forma de heroicização política manifesta e contínua (já que ocupa 30 páginas da obra) só pode ser aceita de forma romanceada.

A parte, seguramente “autêntica”, dedicada ao internamento em Auschwitz, ocupa um espaço relativamente pequeno (cerca de sessenta páginas, ou um sexto do romance): a experiência concentracionária é, de certa maneira, apenas o ponto culminante da narrativa e termina com uma fuga que confirma as virtudes da resistência, no sentido forte do termo, da heroína e do seu namorado, bem como a força do seu amor que consegue superar a destruição física e psicológica infligida ao rapaz. Para conseguir assim magnificar este triunfo do amor e da virtude – estas duas qualidades tão tipicamente humanas – face à realidade desumanizante do campo, esta narrativa deve inevitavelmente recorrer a um “pathos”, ausente de todas as outras narrativas, e que se manifesta pela insistência nos sentimentos e nas descrições das sevícias infligidas ao jovem (em comparação, todas as outras narrativas são infinitamente mais despojadas).

Será este romance, em que a experiência concentracionária apenas realça as virtudes dos heróis, longe de as alterar, autobiográfico? Ou ainda que autorizado por uma pessoa “real”, mesmo se escrito por uma outra? Não conseguimos responder a esta questão, mas, em todo o caso, o trabalho de heroicização que opera e as condições nas quais isso se faz, colocam-no à parte dos documentos com valor testemunhal: malgrado o reforço insistente na autenticidade dos fatos relatados, e mesmo se levarmos em conta o que diz respeito à técnica romanesca (em particular a condensação da cronologia), não podemos deixar de nos perguntar até que ponto tal história é verdadeira.

Contudo, não é o recurso a uma forma propriamente literária e, em particular, romanceada, que induz forçosamente à suspeita sobre a autenticidade da experiência relatada e, em particular, sobre a identidade entre o autor, o narrador e o personagem. Com efeito, nos outros relatos do nosso *corpus* que, pela sua forma literária, se situam às margens do gênero autobiográfico (além da hagiografia, de que acabamos de falar, encontramos também, como veremos, o diário, o testemunho romanceado, o teatro, a poesia...), não nos sentimos de forma alguma tentados a duvidar do fato do autor ter realmente vivido aquilo que diz. No caso do romance de Schreiber, é de fato a heroicização, e não o romanesco que coloca um problema, sem dúvida porque esta magnificação da pessoa, em que se condensam as experiências mais espetaculares e as mais sublimes, rompe singularmente com o modo em que o heroísmo poderia suceder efetivamente nos campos (mais modestos e talvez, ao mesmo tempo, mais difíceis) e, sobretudo, com o grau de autoglorificação que as sobreviventes aceitam⁴⁵.

Se o romance permite dizer o indizível, ao introduzir um distanciamento frente às lembranças difíceis de confrontar com as normas da moral vigente (agora as únicas relevantes, e ainda mais à medida em que nos afastamos do momento do regresso à vida civil), não devemos nos surpreender que, em nosso *corpus*, a única narrativa autobiográfica romanceada seja a de uma prisioneira que se beneficiou de um privilégio (um cargo administrativo nos escritórios) que não foi associado a uma justificativa humanitária, como foi o caso do pessoal da equipe médica.

Mas se o testemunho de Zywulska é “romanceado” (e, significativamente, o prefácio insiste no seu valor apesar do seu carácter ficcional e apesar do benefício deste privilégio): “A obra é apresentada numa forma romanceada, uma proposta que pode ofender o historiador, mas torna mais acessível aos não iniciados a verdadeira atmosfera do campo, integrando na vida cotidiana as cenas de horror que podem parecer a uma mente desinformada um exagero mórbido” (Wormser, 1956, p. 8). É de maneira tão tênue que quase nada o distingue de um testemunho “comum” – a tal ponto que se pode perguntar o que, precisamente, faz a diferença. Isto reside sobretudo, ao que parece, no tratamento cronológico, bastante específico: segue uma continuidade temporal (ao contrário das formas “temáticas” de organização da narrativa que foram estudadas acima), mas apresentando-a de um modo muito mais coerente e contínuo do que os relatos autobiográficos “cronológicos” (que observam ou parecem observar de forma bastante escrupulosa o desdobramento “real” da experiência individual). O que, em Zywulska, trai o formato romanesco (da mesma forma, aliás, como em Schreiber ou Saveria), independentemente de qualquer questionamento sobre a veracidade dos fatos relatados, é a abundância de notações temporais (“É então que”, “no dia seguinte”, “na mesma noite”, etc.), capazes de reconstruir uma certa continuidade pela vinculação narrativa de elementos que não se ligam nem a uma analogia temática, nem à realidade de uma vivência individual, forçosamente descontínua.

Romance hagiográfico, romance realista, narrativa romanceada: vimos a quais condições e a quais necessidades, não especificamente literárias, respondem o recurso a esta ou aquela forma novelística. Esta, porém, não é a única forma pela qual um testemunho pode fazer parte de um projeto propriamente literário, ultrapassando este tipo de “grau zero da escritura” que constitui o testemunho autobiográfico. Assim, encontramos um caso em que a escritura aparece como um instrumento quase exclusivo de manutenção (no momento) e de reconquista (depois, na época da publicação) de uma identidade: este é o livro de Anna Novac (Novac, 1968), continuação direta de um diário iniciado aos 14 anos, logo antes do campo e que continuou durante a reclusão.

Na medida em que este diário é a tradução da vocação de escritora (a autora define-se como uma “grafômana”), e reflete a ambição de uma obra literária, o relato da experiência concentracionária torna-se então

o veículo que permite expressar ao mesmo tempo a condição da artista: “Agora, eu escrevo. Escrevo que escrevo. Seja louvado, Senhor” (Novac, 1968, p. 23). Nenhuma data situa as diferentes passagens da narrativa, todas escritas no presente. Num quadro geralmente cronológico, sucedem-se uma série de “cenas” muito estilizadas. A narrativa, que começa em Auschwitz, nada diz sobre o momento ou os motivos da entrada do autor neste universo. Seu monólogo interior permanente, as dúvidas e angústias do eu da escritora misturam-se, por assim dizer, com a experiência concentracionária: “O lápis... restitui-me a cada momento, em segredo, o que todo um universo enfurecido procura arrancar-me: a consciência de mim mesma, a forte coragem de julgar, mesmo acorrentada. Árbitro e testemunha” (Novac, 1968, p. 23). Como se a escritura da memória lhe fornecesse um instrumento de controle de si mesma, este texto destina-se principalmente à própria autora e não mais, como no caso de um testemunho, à instrução de terceiros. Esta inclinação autorreflexiva determina também os limites da sua mensagem e, correlativamente, o desconforto que sua leitura engendra: de fato, a impossibilidade para o leitor reconstruir a realidade dos acontecimentos por trás da abundância de sentimentos pessoais expressos, contrasta de modo penoso com o registro habitual dos testemunhos, cuja legitimidade é sobretudo menos um problema do que a factualidade predominante; aqui, ao contrário, a atenção exclusiva da adolescente à sua própria pessoa e, mais ainda do que à sua pessoa, à sua expressão na forma deste diário, chega a conferir um caráter insignificante e repetitivo a esse ato, por mais excepcional que fosse manter um diário dentro de tais condições. O que, em todo caso, aparece claramente é a função de manutenção da identidade preenchida por este jornal no momento da sua escritura. Mas este momento não é, como vimos, o único relevante para a análise desses escritos, inclusive quando assumem forma literária. O momento da publicação também tem um papel a desempenhar na gestão da identidade do sobrevivente. No entanto, as poucas indicações biográficas que o prefácio deste livro nos fornece (uma carreira de escritora e de peças de teatro em Bucareste, antes da exclusão do Sindicato dos Escritores e da emigração para o Ocidente) revelam a angústia de uma mulher para quem a experiência concentracionária e as dificuldades de viver a sua condição de artista reforçam-se mutuamente. Presa numa busca permanente de si mesma como sobrevivente e escritora, a impede de formar outra coisa senão a expressão dessa busca impossível: “Diante da minha aventura, onde estou? Qual é o meu lugar neste mundo desfeito? Será que algum dia serei capaz de me desligar com força suficiente de minhas próprias provações para poder vê-las através dos olhos de meus bisnetos?” (Novac, 1968, p. 17). A dissociação provocada pela experiência concentracionária é fonte aqui de ruptura e de reflexão permanente sobre si mesma, mas incapaz de levar a uma reconquista de si que, por si só, permitiria (ainda que sempre precária) um trabalho de transformação da reflexão sobre si em uma obra

literária de vocação mais geral, graças ao recurso da dissociação infligida como um instrumento de distanciamento estético.

É aqui que o projeto literário de Charlotte Delbo ganha todo o seu sentido. Se, de fato, só muito tarde junta a sua voz às outras, é porque não pretende apenas acrescentar mais um testemunho para reforçar a veracidade do que pode ter sido dito sobre Auschwitz. O desafio do seu trabalho é menos histórico (reconstruir e transmitir o passado) do que literário: “Não tenho a certeza de que o que escrevi seja verdade. Tenho certeza que é verídico”. Como encontrar o estilo apropriado para dar forma à visão de um campo de extermínio e aos seus efeitos sobre os deportados? Também o projeto literário que se desenha nos seus livros desloca o objeto e a abordagem da reflexão, já não se trata tanto de dar conta da sobrevivência e dos modos de resistência que permitiram manter intacta sua integridade física e moral, mas de lançar luz às deformações impostas à pessoa e suas consequências em longo prazo, através das tensões da experiência concentracionária: tensões entre a sobrevivência individual e a solidariedade com o grupo, entre a fala e o silêncio, entre a comemoração e o testemunho. O controle da sobrevivência começa, portanto, com o necessário trabalho de luto, capaz de restabelecer o vínculo entre todas as vítimas, mortas e vivas.

Seu primeiro livro, “Nenhum de nós retornará” (*Aucun de nous ne reviendra*), escrito em 1946, mas publicado apenas em 1965 (Delbo, 1965), distingue-se de todos os demais relatos publicados no período imediato pós-guerra e anuncia sua abordagem literária. Já o título, que é também a conclusão “Nenhum de nós retornará, nenhum de nós deveria ter retornado” (Delbo, 1965, p. 122), estabelece a ligação entre os mortos e os vivos: os sobreviventes, salvos pelo fim da guerra e dos campos, só são distanciados dos mortos por alguns poucos dias ou semanas que separam o momento da libertação do momento muito próximo da aniquilação inscrito na lógica do campo, que não deixava nenhuma possibilidade de esperança, nenhuma possibilidade de heroísmo. Contudo, a partir de tal experiência, nenhum projeto literário pode criar esperança onde não há, nem pode construir um discurso edificante para o proveito das gerações futuras. Longe do otimismo demonstrado por todos os teóricos da sobrevivência, que nele encontram o conforto de ver confirmados certos valores transcendentais, Charlotte Delbo constrói a sua obra com a mesma ausência de ilusões de quando se dirige a esta pequena menina judia: “O que devo dizer a ela para animá-la? Ela é pequena, frágil. E não tenho o poder de persuadir a mim mesma. Todos os argumentos são absurdos. Luto contra a minha razão. Lutamos contra toda razão” (Delbo, 1965, p. 18-19). Também este primeiro livro de Charlotte Delbo, biográfico, restitui o desespero em seu estado puro: o corpo mutilado corresponde ao coração partido. O sobrevivente carrega para sempre as marcas da morte, a realidade de um campo de extermínio apaga qualquer distinção

de qualidades ou conduta entre sobreviventes e mortos, tornando a linha de demarcação entre uns e outros a mais arbitrária possível.

A reconstrução das biografias dos seus camaradas do comboio de 24 de janeiro de 1943 (49 sobreviventes de 230, e este número é particularmente elevado na medida em que eram mulheres francesas “políticas” e não “judias”, que não estavam sujeitas à seleção na chegada e gozaram de melhores condições de vida a partir de 3 de agosto de 1943; Delbo, 1965, p. 16-17), compõe uma galeria de retratos que revela toda a diversidade de situações, no campo e depois. No entanto, é o próprio desespero que deve ser transmitido em sua diversidade, pois restaurar uma pluralidade de vozes é o que também nos permite expressar a voz despedaçada de cada sobrevivente tomada individualmente, que nunca deixa de se comparar com os outros, a seus companheiros de destino, e para aqueles ao seu redor, dos quais ela está para sempre separada por causa de sua experiência e de sua memória⁴⁶.

Para realizar este projeto literário, Charlotte Delbo escolhe gêneros literários e linguagens específicas. Em “Um Conhecimento Inútil”, apresenta cenas e retratos, ordenados por temas e não por cronologia, intercalados por poemas. Apenas uma outra autora, a atriz polaca Zarebinska-Broniewska, utiliza esta técnica de apresentação (Zarebinska-Broniewska, 1949).

O distanciamento literário consiste, portanto, em criar um espaço discursivo que permita que uma pluralidade de vozes se expresse. O caráter autobiográfico dos relatos testemunhais é assim superado sem que haja necessidade de passar do registo individual e singular para um registo geral, como acontece com os relatos judiciais, científicos ou políticos. A linguagem e o estilo precisos, sóbrios, sem qualquer *pathos*, recriam esta comunidade de destino que uma comemoração heroizante só poderia expropriar de sua experiência. Ao recusar-se a esquecer, Charlotte Delbo supera o seu desespero e as suas feridas através da escritura e, ao falar em primeiro lugar aos seus companheiros, ela lhes fornece os instrumentos para fazerem o mesmo: “Esquecer, seria atroz. Não que eu esteja agarrada ao passado, não que tenha tomado a decisão de não esquecer. Esquecer ou lembrar não depende da nossa vontade, mesmo que tivéssemos o direito de fazê-lo. Ser leal às camaradas que deixamos para trás é tudo o que nos resta. Esquecer é impossível de qualquer maneira... Não estou viva, morri em Auschwitz e ninguém o vê” (Delbo, 1965, p. 64-66).

Mas se a reconquista da identidade exige o luto e a recusa do esquecimento, é o que também permite controlar “esta faculdade providencial que me ajudou a escapar de Auschwitz: me desdobrar, não estar lá” (Delbo, 1965, p. 75). Com efeito – e a literatura dos sobreviventes dos campos de extermínio o confirma – a manutenção da autoestima, de uma certa liberdade de pensamento em vez de uma pequena margem de autonomia na ação, resulta, na maioria das vezes, da duplicidade da pessoa, de sua capacidade de pensar em si mesma à parte da realidade da qual não pode escapar. Mas uma vez transformada a necessidade em

virtude, o hábito desta duplicidade é a hipoteca que pesa sobre a adaptação à vida civil após o regresso: “Eu era dupla e não conseguia reunir os meus duplos” (Delbo, 1965, p. 120). Ou, falando de outro sobrevivente encontrado durante o retorno: “Ele se lembra de tudo... só que tem a impressão de que não foi com ele que aconteceu. Ele tem um passado que não é o seu, por assim dizer” (Delbo, 1965, p. 133). Não esquecer, guardar a memória, torna-se então condição para evitar os efeitos destrutivos dessa duplicidade: assumir o passado em nome do controle do presente.

O ato literário torna pública a experiência concentracionária na sua diversidade, na sua ambivalência, em todos os aspectos da atrocidade. E esta “publicidade” (no sentido de tornar público, e portanto dizível, pelo menos parte do indizível) permite, na impossibilidade de restaurar a justiça, abrir pelo menos a possibilidade de uma compreensão mais geral, susceptível de estabelecer um vínculo social que poderia aliviar o peso que a memória representa para cada sobrevivente considerado individualmente.

Mas também é apropriado considerar o fato da identidade de Charlotte Delbo já ter sido construída, antes do campo, em torno da sua relação com a literatura (ela trabalhou no teatro, e também conseguiu que uma peça fosse apresentada em Auschwitz por suas companheiras de prisão), de modo que a escritura sobre os campos pode ser igualmente um modo de resolver sua duplicidade, instaurando um vínculo entre sua condição de sobrevivente e aquela de escritora. Isso explicaria a constância, em sua trajetória, da escritura sobre os campos, e em todas as suas formas (prosa, teatro, poesia), mas sempre com um projeto verdadeiramente literário.

Finalmente, depois de 1945, foi a literatura em geral que se viu confrontada com um novo problema: dar forma a uma realidade que ia além de tudo o que poderíamos imaginar. É então que se constitui um gênero específico: a “literatura de atrocidades”, à qual pertence a obra de Delbo (Langer, 1975, p. 35; Halperin, 1970), em que estas problemáticas, inicialmente promovidas por escritores que sobreviveram aos campos de concentração, foram retomadas por outros para constituir um objeto de reflexão relativamente autônomo da relação pessoal do autor com o universo concentracionário. Assim, ao contrário da observação pessimista de Adorno em “A Dialética Negativa”, segundo a qual, depois de Auschwitz, a poesia não seria mais possível, a arte tornou-se um recurso que nos permite assumir o desafio, tentando dar uma forma de expressão ao horror. Os personagens desta literatura muitas vezes combinam a necessidade simultânea de falar e permanecer em silêncio e, principalmente, se veem incapazes de restabelecer sua unidade com a ajuda de valores transcendentais ou míticos (Langer, 1975, p. 12, 120, 284). Esses traços característicos fazem lembrar as tensões constitutivas dos diferentes tipos de depoimentos aqui analisados, mas que vemos serem suscetíveis de se fazerem objeto de um trabalho de eufemização por meio da forma literária.

Esta opõe-se, portanto, tanto à idealização psicológica ou ideológica, que tende a operar a partir do exterior, como também à descrição “achatada”, praticada mais frequentemente pelos sobreviventes quando se comprometem a testemunhar. Com a necessidade de falar de si mesmo, e uma vez que é a própria condição deste “si” que é problemática devido à discrepância (temporal, estatutária etc.) entre a identidade concentracionária e a identidade civil – com a dificuldade de falar aliada à necessidade de o fazer –, o recurso à forma literária pode ser uma das modalidades de expressão, entendida quer como um esforço de distanciamento, quer como um empreendimento de restauração de vínculos.

FALAR POR SI MESMA

Quase metade dos relatos do nosso *corpus*, tanto os publicados como os obtidos através de entrevistas, invocam poucas ou nenhuma motivação geral que justifique tomar a palavra em público. Assim entre as treze narrativas enunciadas “em nome de si mesma”, cinco foram escritas logo após a liberação entre 1945 e 1946, as outras oito depois de 1956. Estes dois grupos de escritos têm em comum uma narração cronológica e de acontecimentos, com poucas incursões temáticas, mas distinguem-se pelo fato de que os textos publicados logo após a liberação, muito detalhados e precisos na descrição dos acontecimentos relatados, darem pouco espaço a reflexões mais gerais e filosóficas sobre os mesmos acontecimentos, mas, ao contrário, tomarem certa amplitude nos textos publicados depois de 1956 – o que também é relatado em algumas entrevistas. Além disso, enquanto os escritos autobiográficos do primeiro período refletem o trabalho de luto e de adaptação à vida cotidiana, os relatos posteriores refletem tanto as lembranças como as preocupações contemporâneas no momento da escritura, quando um período difícil provoca uma rememoração: emigração, perda de uma pessoa próxima etc. Encontramos este mesmo problema em três entrevistas realizadas poucos anos após a morte de uma pessoa muito próxima, o marido ou o irmão. O relato tende então a ir além do episódio do campo propriamente dito, prestando mais atenção a toda a trajetória da pessoa, à juventude e ao período que antecede a deportação, mas também à readaptação à vida civil após o retorno dos campos.

Se compararmos estes relatos “em nome de si mesmo” com aqueles que são contados em nome de um valor geral, constatamos que os primeiros mencionam apenas um pequeno número de amigos ou parentes, e dificilmente fazem referência a grupos de pertencimento formados. Se tomarmos como indicador do grau de integração num grupo e, indiretamente, de proteção coletiva em uma situação de extrema repressão, o número de amigas ou familiares que desempenham um papel importante, seja para manter a esperança, seja para “organizar” a sobrevivência ou para

se proteger reciprocamente, aquelas que falam em nome de si mesmas, efetivamente, parecem ter passado a sua experiência concentracionária num isolamento ainda maior do que os outros. Assim, no relato de Edith Bruck, apenas sua irmã aparece como uma pessoa próxima e confiável com quem ela pode contar (Bruck, 1961); Reska Weiss organiza uma parte de seu relato em torno do infalível apoio mútuo de uma amiga e também da proximidade com suas duas cunhadas (Weiss, 1961); Estrea Zacharia-Asseo e Lucie Adelsberger se referem mais particularmente a duas amigas muito próximas (Zacharia-Asseo, 1974; Adelsberger, 1956).

No entanto, olhando mais de perto, vemos que estes diferentes modos de fazer uso da palavra, e este aparente isolamento durante a detenção, podem ser atribuídos à razão oficial da prisão e da deportação. Sem resultar necessariamente num tratamento distinto em todas as etapas da experiência concentracionária, as diferentes razões para a prisão, “políticas” por um lado, “raciais” por outro, são a origem de traumas adicionais para as judias, bem como uma menor integração em um grupo constituído. Com efeito, as deportadas “políticas”, quando chegavam a Auschwitz, encontravam-se geralmente integradas num grupo de militantes que se conheciam de longa data, ou que tiveram a oportunidade de se conhecer na prisão, por vezes durante períodos de vários meses antes da sua transferência para o campo de concentração. As judias, ao contrário, eram frequentemente apanhadas em detenções (*rafles*)⁴⁷ e tinham passado, no máximo, algumas semanas noutro campo, antes de serem deportadas para Auschwitz. Na maioria das vezes, conheciam apenas os membros da sua família que foram deportados ao mesmo tempo que elas e, neste caso, o choque da chegada tornou-se ainda mais insuportável porque muitas vezes foi acompanhado pela perda de pessoas próximas, marido, filhos ou pais. Esta diferença inicial marca toda a experiência concentracionária. O isolamento relativamente maior dos judeus na chegada ao campo não parecia poder ser superado depois disso.

Podemos opor, deste ponto de vista, o relato de Louise Alcan sobre o “comboio de 24 de janeiro”, escrito em 1945 e onde abundam as referências às suas amigas e aos “franceses”, com o de Suzanne Birnbaum, de outro comboio, presa como judia. Ela atribui o seu recrutamento para Raisko à intervenção de Louise Alcan e da Doutora Stéphane. Mas apesar dos laços muito estreitos com duas mulheres do “comboio de 24 de janeiro”, seu relato retrata um destino mais solitário e o apoio de um número muito limitado de amigas (Alcan, 1945). O “comboio de 24 de janeiro” é, sem dúvida, o exemplo mais revelador de uma experiência concentracionária coletiva. Fortemente ligadas por um longo período na prisão e no forte de Romainville, essas francesas que chegam ao campo cantando a Marselhesa, se unem e conseguem nunca se separar completamente, a tal ponto que quando Marie-Claude Vaillant-Couturier vê à disposição um cargo de tradutora, ela recusa, apesar da incontestável vantagem pessoal que isso lhe teria proporcionado, para não abandonar as demais. Esta coesão do

grupo, de base política e patriótica, permitiu ao núcleo deste comboio estabelecer laços com outras mulheres francesas no *Revier* e na *Raisko*, e salvar um grande número de camaradas do mesmo comboio, outras mulheres francesas e elas mesmas.

As entrevistas confirmam as tendências assim identificadas na literatura. Três mulheres francesas, das nove entrevistadas, não fizeram parte do comboio de 24 de janeiro. Com exceção da entrevista com uma emigrante judia polaca, presa na França, e que, no campo, mal se misturava com mulheres polacas, as entrevistas com estas judias revelam uma situação muito solitária no campo – próxima, neste aspecto, da situação de uma judia alemã e uma judia austríaca que, ao contrário de outras judias austríacas também entrevistadas, não tinham filiação política antes da sua deportação. As duas exceções a este maior isolamento das judias são Fania Fénélon e Margareta Glas-Larsson. No caso da primeira, a continuidade de uma infinidade de relações estáveis e duradouras se deve à sua posição como musicista na orquestra do campo (Fénélon, 1976). A segunda distingue-se por uma capacidade rara de estabelecer contatos – disposição em parte devida a uma educação mundana toda orientada para o “bom casamento” e reforçada por um longo périplo na prisão (Glas-Larsson, 1981, p. 75)⁴⁸.

Encontramos também a oposição entre esses dois tipos de uso da palavra (em nome dos valores gerais, para as “políticas”, e em nome de si mesma, para as “judias”) entre os textos de forma literária: a eufemização e a objetificação no projeto literário da deportada política Charlotte Delbo, ao dar a palavra a uma multiplicidade de vozes, opõe-se, por exemplo, à de Anna Novac em seu diário.

Mas não é sem interesse constatar que, em vários casos, é difícil recuperar no relato o motivo oficial da deportação. Por exemplo, em três das quatro entrevistas realizadas com as combatentes da resistência⁴⁹, que também eram judias, estas já não conseguiam indicar com certeza a classificação a que tinham sido submetidos no campo, se entre as “políticas”, se as “judias”, ou ambos. Nestes três casos - trata-se de uma emigrante judia polaca, e de outra, austríaca, que se juntaram à “*Résistance*” na França, bem como de uma refugiada judia austríaca e detida na Bélgica – o judaísmo⁵⁰, embora conhecido das autoridades ou descoberto muito rapidamente após a prisão, não foi a causa direta.

No seu livro publicado em 1945, Louise Alcan, sem nunca elucidar este ponto, simplesmente relata ter sido suspeita, pela Gestapo, de ser judia. É apenas na reedição de 1980, e sob o choque do bombardeamento da sinagoga da rua Copernic, que esta mulher, “totalmente atea”, indica explicitamente as suas origens judaicas. No seu caso, assistimos a uma recusa política das classificações inerentes à política racial nazi, enquanto noutros casos se trata menos de uma recusa expressamente política do que da perturbação sentida individualmente face à imposição de uma classificação “racial” em que a condição de “judeu” não era forçosamente

vivenciada como tal ou, pelo menos, não era mais que um fato cultural ou religioso, ou seja, mais relevante como uma “prática” (sobre a qual a pessoa tem posição) do que como uma “essência” (sobre a qual não se pode fazer nada).

Assim, no relato de sua prisão, uma jovem de Lyon descreve esta situação como um conflito que tem, como objetivo, a força convincente de diferentes instrumentos de prova, desde a certidão de batismo até uma fisionomia típica ou o nome, para estabelecer a filiação cristã ou judaica: “Então, querendo nos prender definitivamente, decidiram que éramos judeus (era verdade, além disso), mas eles não tinham provas, porque meu pai, judeu de origem, era batizado desde o nascimento... Pediram então sua certidão de batismo, que papai procurou em vão... entrando no quarto da minha avó, pediram-lhe sua identidade... Os alemães acham este nome suspeito e adivinham prontamente... que éramos israelitas... Uma antiga fotografia de família estava sobre uma mesa. Os *Boches*⁵¹ se jogam sobre ela como se fosse uma presa, descobrindo que esses personagens eram inegavelmente de tipo semítico. Deve ser dito que eles sabiam muito sobre a ciência de detectar judeus de acordo com o seu tipo físico.” Podemos perceber bem, ao ler esta passagem, e apenas pela justaposição de “eles decidiram que éramos judeus” e “era verdade, além disso”, a ambiguidade de uma condição – tanto original como comprovada tardiamente, imposta autoritariamente e reivindicada, arbitrária e autêntica, artificial e natural, falsa e verdadeira – o que ao mesmo tempo representa uma causa de destruição física e um instrumento de diferenciação suplementar face aos algozes. Tal ambiguidade torna improvável, no mínimo, uma reivindicação clara, por parte do deportado, de uma condição portadora de tantas contradições.

Em noutros casos, tal como o de Margareta Glas-Larsson, nada na história pessoal induz uma ligação a qualquer judaísmo, exceto evidentemente a designação como tal pelos nazistas. Estas variações na identificação e na recusa de identificação com o motivo oficial da deportação sugerem que falar em nome de si mesmo, ao contrário do que se faz em nome de um valor geral, invoca diversas interpretações. Em primeiro lugar, se o fato de ter sido detida pelo que fez permite à vítima dar um significado geral ao sofrimento passado em nome de uma “causa”, por outro lado, fazer uso da palavra em nome de si poderia assinalar a impossibilidade da valoração de seu próprio destino. A palavra individual (ou individualista) aparece então negativamente como o último recurso para expressar suas queixas, por não poder ligá-las a uma referência mais geral.

Além disso, falar em nome de si mesmo pode destacar uma linha de conduta constante que resulta de uma recusa de classificação. Esta recusa pode aliás ser dupla. Vimos que os “judeus”, definidos como tais por uma lei baseada na suposta validade das “leis” de hereditariedade de Mendel, no caso das “raças humanas” (Pollak, 1985, p. 25 e seg.), recusavam na

maioria das vezes esta definição. A rejeição de se identificar, antes da deportação, com o que deveríamos ser, pode ser acrescida, no campo, à recusa de se identificar com a categoria dos presos judeus, na medida em que, neste caso específico e ao contrário de todas as outras categorias de deportados, o pertencimento e a solidariedade com o grupo não eram sinônimo de proteção, mas de ameaça de morte coletiva. Assim, as vítimas, tendo sempre rejeitado o critério que as tinha designado como tais, encontravam-se, após a sua libertação, na situação paradoxal em que o seu testemunho tendia a se incluir em uma causa que elas jamais tinham reconhecido como sua. Vemos aparecer ali uma dificuldade adicional do testemunho.

Por último, sabemos que a natureza dos crimes cometidos pelo regime nazista em nome de uma teoria racial tornou necessário, após a guerra, a incorporação à terminologia jurídica da noção de “crime contra a humanidade”. É esta dimensão, a mais geral que existe, da criminalidade que parece ecoar a rejeição, por certas vítimas dos campos de concentração, de toda classificação social e a afirmação de que a simples qualidade de ser humano é razão suficiente para viver e exigir respeito. A afirmação mais forte do valor individual acompanha o reconhecimento do grupo do mais amplo que se possa imaginar: a humanidade. O que aparece, à primeira vista, como uma palavra “em nome de si mesmo” da vítima mais isolada, da vítima no seu estado puro, é ao mesmo tempo o que abre caminho à identificação com uma humanidade “nua” e liberta de conflitos nacionais e religiosos, precisamente em nome da qual foi inventada a noção de “crime contra a humanidade”. Isto suscita, mais amplamente, a questão do vínculo entre a formação de memórias individuais e coletivas após a liberação.

A FORMAÇÃO DE UMA MEMÓRIA COLETIVA

O trabalho de constituição de uma memória coletiva no quadro socializado de uma associação de deportados foi capaz de ajudar individualmente os sobreviventes a se libertarem, ao menos em parte, das suas recordações traumáticas. “Para que nossa memória se apoie nas dos outros, não é suficiente que nos tragam os seus testemunhos: ela não deve também deixar de se afinar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre uma e as outras para que a recordação que nos lembram possa ser reconstruída sobre uma base comum” (Halbwachs, 1968, p. 12). Maurice Halbwachs refere-se a este trabalho como uma “comunidade afetiva” que pode atenuar tudo o que, nas lembranças individuais, recordaria o isolamento e também os dolorosos conflitos entre os deportados que relatam as narrativas contadas logo após a guerra, tal como os traumas que podem provocar depois processos de recalçamento, ansiedade em relação aos outros e a recusa de contatos.

Podemos dar como exemplo esta entrevista com uma sobrevivente, presa em 1942, na linha de fronteira, aos 17 anos, com material de propaganda da *Résistance*. Em seu relato, algumas situações traumáticas são incorporadas numa narração de acontecimentos sem uma cronologia precisa, onde abunda a recordação da solidariedade de algumas francesas a quem se agarrou durante os dois anos de deportação. “O que permanece acima de tudo é esse medo, essa ansiedade.” Suas recordações de Ravensbrück, para onde foi transferida em agosto de 1944, são muito precisas. Ela havia escapado por pouco da seleção, e a recordação dessas circunstâncias foi reavivada nela por outras camaradas. Após seu retorno, com menos de 20 anos, ela teve que ficar mais de um ano e meio internada em um sanatório, e buscou esquecer, reprimir: “Quando voltei para casa, um pequeno município, todo mundo queria me ver, eu tive uma recepção incrível na estação. As pessoas vinham na minha casa, mas muitas vezes eu me escondia, porque não queria falar sobre isso. Ficamos tão traumatizados que não queríamos mais lembrar”. Depois do casamento com um camarada da Resistência, ele próprio deportado, de uma vida de trabalho e da educação de dois filhos, ela tem participado muito ativamente, depois de 1977, em diversas atividades educacionais nas escolas secundárias e no dia a dia da *Amicale*. A sua memória, pouco detalhada, é inseparável da memória coletiva que ela ajudou a criar: o seu “eu” de deportada funde-se com o “nós” das mulheres francesas deportadas e mais particularmente das que estavam no seu comboio.

Na França, não é surpreendente encontrar, entre as mulheres que se encarregaram do trabalho de testemunho e animação da *Amicale*, uma proporção significativa de sobreviventes do comboio de 24 de janeiro de 1943: Louise Alcan, Charlotte Delbo, Marie-Elisa Nordmann, Marie-Claude, Vaillant-Couturier, para citar apenas algumas. Este comboio, composto em sua maioria por combatentes da Resistência (dos 229 deportados, Charlotte Delbo conta 119 comunistas e simpatizantes, 12 gaullistas, 51 deportados por vários atos de resistência, 12 contrabandistas da linha de fronteira), foi o único comboio transportado sob a etiqueta “política” para o campo de mulheres de Auschwitz-Birkenau, da França. Além disso, estas deportadas políticas da Resistência foram confrontadas com o extermínio das judias. De acordo com uma infinidade de testemunhos, elas desempenharam um papel importante nas redes de apoio de resistência política. Tudo indica que, tal como algumas mulheres francesas deportadas antes delas, tal como Claudette Bloch, elas formaram a espinha dorsal de uma rede baseada na pertença nacional. Assim, Louise Alcan, Marie-Elisa Nordmann e Danièle Casanova também aparecem em outros relatos, seja como símbolos de esperança, seja como aquelas que conseguirão, com a ajuda das médicas francesas ou da lendária Mala, a “colocar” francesas na Raisko ou em outros lugares relativamente protegidos. Organizando, no seu regresso, reuniões anuais em Paris para se apoiarem mutuamente, estas mulheres do comboio de 24 de janeiro reúnem todos os elementos

susceptíveis de forjar de forma credível o núcleo daquelas que, uma vez superadas as fraquezas físicas e os traumas mais graves, contribuirá muito também para a formação de uma memória coletiva.

Na ausência de tal comunidade afetiva de deportadas – lugar de constituição de uma memória coletiva e de gestão de memórias individuais capazes de atenuar possíveis conflitos ou ressentimentos – o silêncio das vítimas pode proceder da necessidade de manutenção de laços sociais com as pessoas próximas e de se conformar às representações dominantes. Assim, o fato de ter sido condenada por “vergonha racial” – crime que, segundo a legislação de 1935, proibia as relações entre “arianos” e “judeus” – constitui um dos maiores obstáculos de que se ressentia Margareta Glas ao falar de si mesma (Glas-Larsson, 1981, p. 89). Por outro lado, de acordo com a sua consciência política e patriótica, aquelas do “comboio de 24 de janeiro” puderam, na França, contribuir poderosamente para este trabalho de construção e harmonização de um grupo único de vítimas que minimizam, ao contrário do exemplo alemão, a marca das classificações nazistas entre vítimas “raciais” de um lado e vítimas “políticas” do outro. Este trabalho só foi possível graças à referência fortemente constituída de um pertencimento nacional, o que falta entre os judeus em países marcados por um antissemitismo oficial – tal como é o caso de quase todos os países da Europa Central e do Leste antes, durante e (apesar de algumas mudanças) também depois da guerra. Não surpreende então que o relato que mais diverge deste “nós” fortemente constituído venha de uma imigrante judia polaca e deportada da França, que passou pela provação do campo confiando tanto em amizades juvenis com mulheres polonesas como em seus vínculos com as camaradas francesas.

Os fenômenos de concordâncias e de tensões entre memórias individuais e memória coletiva, no que diz respeito à deportação, tornam-se ainda mais evidentes quando comparamos as dez entrevistas obtidas na França e aquela realizada na Polônia com as cinco entrevistas recolhidas na Alemanha e na Áustria. As sete mulheres francesas que nos foram apresentadas pela *Amicale* eram todas, com uma exceção, mais hesitantes em falar sobre o “depois” e a sua readaptação à vida civil. Não se tratava então de uma recusa, mas de uma incompreensão quanto ao interesse que este relato poderia ter. Ao contrário, as entrevistadas da Alemanha e da Áustria nunca fizeram esta pergunta; e isto sem dúvida porque este assunto é, aos seus olhos, legítimo e sensato. Revelaram mais, então, das dificuldades causadas pela gestão individual das suas lembranças. Mas estas diferenças referem-se igualmente à importância das formas de reconhecimento político e jurídico das diferentes categorias de vítimas.

O TRABALHO DA MEMÓRIA

Vemos em ação, nos diferentes países, as lógicas perfeitamente contraditórias para redefinir, após a guerra, os grupos de vítimas. Na

França, as associações de deportados, que estabelecem ao mesmo tempo uma diferença entre os combatentes da “*Résistance*” e as outras vítimas políticas (judias e não judias), sempre serviram como porta-vozes de todos os deportados para defenderem os seus interesses sociais e seu estatuto político e moral de vítimas de um sistema desumano e estrangeiro. Esta unificação, esta homogeneização das vítimas se inscreve em uma tradição e uma realidade política que privilegia o pertencimento à nação como critério de identificação social das pessoas, em detrimento de outros pertencimentos, sobretudo religiosos. O mesmo se aplica aos deportados políticos poloneses. Na Alemanha, por outro lado, e, em menor grau, na Áustria, o trabalho de redefinição das diferentes vítimas foi mediado menos pelas associações de deportados (embora existentes) do que por meio de atos legislativos e administrativos, bem como por uma negociação internacional entre o Estado e os representantes dos interesses da comunidade judaica.

A oposição entre a França e a República Federal da Alemanha, que encontra as suas razões de existência em toda a história política e social dos dois países, revela em uma escala muito pequena a diversidade das situações a partir de um trabalho de enquadramento social das vítimas após a guerra. Não é necessário dizer que a emigração para Israel ou para os Estados Unidos implicou para cada vítima outras considerações e outras assistências. Sem poder firmar uma análise exaustiva, a comparação destas duas situações permite mostrar o efeito desta diversidade de condições, por um lado, na constituição de uma memória coletiva e, por outro, na identidade social de cada vítima tomada individualmente.

Na França, os ex-deportados passaram por centros de triagem onde lhes foram emitidos, com base em suas declarações, cartões provisórios de deportados. Alguns anos mais tarde, e para excluir os STO⁵² ou os pretensos deportados que se tinham registado nesta categoria, estes cartões foram trocados por um cartão azul de deportado político. Mais tarde ainda, as associações de deportados argumentaram que seria apropriado estabelecer uma distinção entre os deportados que tinham efetivamente pertencido a uma rede de resistência e aqueles que tinham sido deportados pelo simples fato de serem judeus, tendo esta distinção assumido a forma de um cartão cor-de-rosa para o deportado político. Esta medida teve consequências no cálculo das pensões, pois os deportados civis (não resistentes) receberam pensões de invalidez significativamente mais baixas, que só foram igualizadas em 1970.

Na Alemanha, os decretos aliados regulamentaram inicialmente a compensação material para as vítimas do nazismo, antes de serem substituídos, a partir de 1952, por diferentes leis federais e por um tratado celebrado entre a República Federal e organizações judaicas mundiais. Estas diversas leis reconhecem como vítima qualquer pessoa perseguida “por razões de oposição política ao nacional-socialismo ou por razões de raça, religião ou ideologia”. Mas a sua aplicação foi complicada pela

definição (territorial e de nacionalidade) de “detentores de direitos”, que incluía por este termo os fugitivos judeus do leste, as DPs (*displaced persons*/pessoas deslocadas), instalados em campos em abril de 1947 (entre duzentas e trezentas mil pessoas). Por outro lado, esta mesma legislação excluía qualquer “compensação a pessoas que não pareçam dignas dela, mesmo que o requerente reúna todas as condições” (Blessin, 1960, p. 33). Esta regra excluía da esfera de aplicação, naturalmente, todas as vítimas criminais, os associas e os homossexuais para os quais o nazismo apenas reforçara a legislação preexistente, mas também poderia se aplicar aos combatentes da Resistência em que a criminalização da política tinha sido classificada como parte da “lei comum”⁵³. Mas – muito mais importante – o acesso ao estatuto de beneficiário e às compensações também dependia dos critérios políticos da Guerra Fria. Assim, aqueles que resistiram ao nazismo, suspeitos de serem inimigos da “ordem liberal e democrática fundamental” definida pela Constituição de 1949, foram considerados indignos. Algumas vítimas do nazismo, consideradas depois da guerra tão criminosas como antes, não tiveram oportunidade de expressar as suas queixas individuais ou coletivas. As razões políticas do momento, nomeadamente a Guerra Fria, acabaram por justificar *a posteriori* a criminalização da política feita sob o Terceiro Reich, ao declarar algumas das suas vítimas indignas de qualquer compensação material e, mais ainda, de qualquer reconhecimento moral. Esta consideração e assistência às vítimas no quadro político de uma legislação que refletia, sobretudo, a preocupação com a continuidade jurídica da legalidade do Estado, resultou num duplo contra-efeito que culmina num reconhecimento indireto das categorias utilizadas pelos nazistas. Por um lado, de fato, as vítimas “raciais”, incluindo aquelas que sempre desafiaram esta classificação absurda, tiveram de reconhecer sua força social implacável. Por outro lado, a própria existência de certas vítimas políticas, tais como os ativistas comunistas, declarados, após a proibição do partido em 1956, como “inimigos da constituição liberal e democrática”, só poderia reforçar os preconceitos do alemão médio, acompanhante de trajetória dos nazis, reconvertido aos valores democráticos e anticomunistas: afinal, a repressão política do Terceiro Reich não poderia ter sido inteiramente desprovida de fundamento. Despolitizando, então, a memória da era nazista, os atores políticos renunciavam em grande parte ao trabalho de “reconciliação interna”, deixado, desde então, somente como um diálogo inter-religioso entre as igrejas católica, protestantes e as comunidades judaicas. Isto apenas confirma a importância, na Alemanha, do pertencimento religioso como critério de identidade social dos indivíduos, e condena a uma gestão individual da sua memória todos aqueles que não se reconhecem em tal classificação. Foi apenas sob os efeitos combinados, a partir de 1965, do fim da Guerra Fria e da mudança política interna na RFA⁵⁴, que um trabalho de reformulação destes problemas pôde se iniciar em uma escala maior.

O caso da Áustria situa-se entre os da França e da Alemanha. Dado que muitos dos fundadores da Segunda República austríaca, tanto de direita como de esquerda, foram deportados sob o nazismo, o tema da deportação e dos campos poderia facilmente ser assimilado à retórica política sem provocar a consciência culpada daqueles que aplaudiram, em 1938, à anexação do país pela Alemanha nazista. A “criação dos campos” de políticos conservadores e socialistas tinha, segundo esta retórica, ensinado aos deportados nos campos a necessidade de pensar a política em termos de compromisso, alianças e de negociação, e não em termos de confronto e guerra civil. Estes homens e mulheres que regressavam dos campos simbolizavam, por sua vez, a continuidade com a Primeira República, que tinha efetivamente terminado numa guerra civil em 1934, e a novidade do consenso tornado possível pela sua catarse concentracionária. Ao atribuir indiretamente a esta mesma geração política a responsabilidade pela guerra civil e pela autodestruição do país, mesmo antes do surgimento do perigo nazista na Áustria, esta operação retórica transformou a Áustria (e os austríacos) em vítima(s) de seus antigos líderes, que tiraram a sua nova legitimidade precisamente da sua capacidade de cooperação e harmonização de ideologias anteriormente descritas como irreduzíveis. De maneira simbólica, esta retórica permitiu uma reconciliação do país e dos seus dirigentes, reunidos em torno do mesmo objetivo e de um mesmo interesse: a reconstrução. Além disso, certos interesses de política exterior ajudaram (ou seja, a libertação dos ocupantes), esta retórica conseguiu convencer até antigos nazis da justiça da tese oficial, segundo a qual a Áustria teria sido a primeira vítima do nazismo. Embora em última análise encontremos muito poucos representantes dessa famosa “geração dos campos” em posições de comando, esta operação valorizou os deportados, sobretudo os políticos, ao mesmo tempo que proporcionou aos nazis menos expressivos a possibilidade de uma reconversão ideológica fácil e rápida. No contexto desta história geral, e embora as suas vidas cotidianas lhes expusessem igualmente a cenas que lhes lembravam que o passado jamais terminava, as deportadas austríacas entrevistadas mostraram menos ambivalência em relação ao seu país do que as alemãs.

O trabalho político de classificação das vítimas do nazismo, com ou sem associações de deportados, contribui para a formação de uma memória oficial que pode, no limite, privar certas vítimas de qualquer possibilidade de articular suas acusações, ou mesmo de tornar públicas as suas recordações. Um exemplo extremo é uma investigação de história oral realizada na Alemanha entre os sobreviventes homossexuais dos campos, e que testemunha tragicamente o silêncio coletivo daqueles que, depois da guerra, temiam comumente que a revelação da sua detenção pudesse provocar a denúncia, a demissão ou a rescisão de um contrato de aluguel (Lautmann, 1984, p. 156). Compreendemos, então, porque certas vítimas da máquina de repressão do Estado-SS – os criminosos, as

prostitutas, os “associais”, os vagabundos, os ciganos, os homossexuais – foram conscientemente evitados na maioria das “memórias enquadradas”⁵⁵, bem como na historiografia: a repressão a que foram submetidos já sendo por muito tempo reconhecida, de modo que a história oficial foi reticente em submeter a uma análise específica a intensificação mortífera dessa repressão sob o nazismo.

UM FATO IMENSURÁVEL

Luc Boltanski conseguiu mostrar que a denúncia de uma injustiça normalmente procede por meio de uma retórica que visa convencer e mobilizar outras pessoas para associá-las ao protesto, de tal forma que a violência que se segue à exposição seja proporcional à injustiça denunciada (Boltanski, 1984, p. 3). Para além dos registros socialmente instituídos e altamente formalizados (judiciais e científicos), a leitura dos diferentes testemunhos de deportados mostra que as vias de denúncia assim descritas parecem paradoxalmente fechadas. O terceiro registro oficial disponível, o da retórica política, já está, como vimos, fracamente representado no nosso *corpus*. Também os testemunhos mais pessoais quase não apresentam sinais de reivindicação, como se o motivo comum de uma denúncia, o restabelecimento da justiça, estivesse obviamente fora de alcance. Isso porque a memorização faz com que os deportados enfrentem um período de suas vidas que os colocou literalmente à parte de si mesmos, obrigando-os a se adaptarem ao universo concentracionário. A diferença que se estabelece quase inevitavelmente entre as condutas exigidas e a imagem que se tem de si mesmo pode causar dúvidas e crises identitárias, de identidade, de modo que toda denúncia individual do passado se torna particularmente difícil porque ela corre sempre o risco de ser acompanhada de sentimentos ambivalentes.

Finalmente, os únicos registros disponíveis para falar de um modo coerente sobre a experiência concentracionária – ou seja, o discurso judicial, político ou científico – permanecem obviamente incapazes de dar conta desta experiência na sua perspectiva pessoal, isto é, na medida em que ela atinge diretamente a identidade da pessoa. Restituindo necessariamente o passado de modo lacunar, estes registros não nos permitem realmente compreender as vítimas e todos os seus problemas. Considerando os danos e os traumas com os quais os sobreviventes são forçados a viver, qualquer tentativa de restabelecer a justiça permanece impotente. Assim, a experiência concentracionária é assim tão “indizível” porque não existe efetivamente qualquer possibilidade de restabelecer a justiça. E a necessidade de falar e a necessidade de se manter em silêncio podem coexistir porque faltam palavras adequadas e a linguagem cotidiana, com as suas fórmulas, tais como “estou morrendo de fome” ou “estou morrendo de cansaço”, podem aprofundar, sem qualquer intenção, um fosso intransponível entre os sobreviventes e os “outros”. Talvez seja aí

que intervêm o recurso ao registro literário, que opera não mais pelo modo da denúncia (restabelecimento da justiça), mas o de comunhão emocional (restabelecimento do vínculo com os “outros”) – daí, sem dúvida, o caráter bastante tardio da maioria das formas literárias nos relatos autobiográficos.

Se esta experiência é difícil de comunicar, é também por sua estranheza: é a ruptura com o passado e com o futuro que confere à experiência concentracionária o caráter de uma experiência fora do tempo e do espaço, especialmente mais difícil de dizer porque não há nada a que se associar para a tornar mais convincente; é também a estranheza dos comportamentos que pode reforçar as chances de sobrevivência, o que pode ser difícil de explicar fora de contexto; e é a dificuldade, enfim, de situar esta experiência com relação à moralidade atual. Os registos judiciais, científicos e políticos evitam certamente mencionar a parte dos traumas imputados às relações entre os deportados, que, ao mesmo tempo, se encontram com a necessidade de os gerir individualmente ou entre eles mesmos. Poderíamos nos perguntar se as manifestações concretas e a amplitude de certos traços característicos da “síndrome do sobrevivente”, constatados por psiquiatras e psicanalistas, não resultam da impossibilidade de se referir publicamente a certos traumas e de se compartilhar as lembranças⁵⁶ No mínimo, a dificuldade de comunicá-los pode reforçá-los ao ponto de lhes consolidarem para constituir uma síndrome específica⁵⁷: angústia de morte, fragilidade psicológica (e muitas vezes física), dureza nas relações humanas, tendência à desconfiança. Tanto no passado como nas recordações dos sobreviventes, a gênese desta síndrome se encontra na ausência de possibilidade de comunicação, devido à ausência de qualquer vontade de escuta por parte de outras pessoas.

Esta literatura revela também um sentimento de culpabilidade entre os sobreviventes, condensado em torno da mesma questão obsessiva: “por que eu e não os outros?”. No entanto, ainda mais do que outros aspectos da “síndrome do sobrevivente”, este sentimento de culpabilidade coloca um problema, pelo menos na sua formulação geral, o que sugere que pode aplicar-se a todos os sobreviventes, independentemente das suas experiências concretas, muito diversas, e das possibilidades sociais para gerir suas recordações que, como vimos, variam também significativamente. Na verdade, esta hipótese de sentimento de culpabilidade que, segundo a psicanálise, provocaria a sobrevivência numa situação extrema, demonstra sobretudo que a atenção exclusivamente psicológica prestada ao indivíduo tem como primeira consequência deixar o campo aberto ao julgamento moral. Parece, de facto, que a interpretação psicanalítica, que proclama um vínculo de causalidade entre a experiência concentracionária e o sentimento de culpabilidade, apenas exprime, em nível moral e individual, uma tensão que também pode ser explicitada no registro político, jurídico, científico ou literário. Falar de um “sentimento de culpabilidade”, longe de dar qualquer explicação, apenas desloca a experiência para um registro

particular, do qual é bastante oportuno perguntar-nos por que é que é adotado, por quem e em que momento. Por outras palavras, propomos tratar o chamado “sentimento de culpabilidade” – quer seja enunciado pelo deportado ou por alguém que interpreta o seu discurso – como um sintoma e não como uma causa, muito menos como uma categoria explicativa. Além disso, ao negligenciar o efeito específico do tempo decorrido, uma análise que liga diretamente esta ou aquela descoberta de um distúrbio psicológico às experiências concentracionárias subestima forçosamente a contribuição dos métodos de gestão das lembranças na constituição e fixação de tais distúrbios.

Medir, mesmo que apenas implicitamente, a experiência concentracionária com base na moralidade atual equivale a impor aos sobreviventes uma condição insuportável, ou seja, um comportamento continuamente heroico que permitisse a sobrevivência com dignidade. A mera expectativa de tal exigência torna extremamente difícil qualquer comunicação sobre a experiência concentracionária, uma vez que é muito improvável que aqueles que a escutam sejam capazes de se livrar de preceitos morais e de concepções de dignidade cujo caráter absoluto consiste em boa parte da eficácia convencional. As nossas entrevistas mostraram que foi ainda logo após a guerra que encontramos as melhores condições para a comunicação e a escuta, em um momento em que as lembranças vívidas das atrocidades e dos constrangimentos que podiam influenciar a moralidade das condutas ainda eram largamente compartilhadas. Posteriormente, os relatos dos deportados poderiam produzir um questionamento, dificilmente aceitável, das condições de validade dos valores tomados como inalienáveis. A diferença só poderia então se aprofundar entre os “sobreviventes”, com as suas lembranças, e os “outros”. Ora, não é precisamente esta diferença que tem contribuído para provocar um sentimento de culpabilidade em certos sobreviventes, na medida em que a discrepância entre a moralidade corrente e a experiência do sujeito influencia os critérios de julgamento das próprias ações e as dos outros?

Os grupos restritos de amigos formados por ex-deportados, ou as associações mais formais, tornam-se então os únicos lugares onde essas lembranças podem ser vivenciadas livremente. A possibilidade de se apoiar em tais vínculos de grupo é, portanto, de uma importância crucial para os deportados nos seus esforços para superar os traumas e para preservar o seu sentido de identidade. No entanto, parece que a maioria das teorias de sobrevivência – das quais a de Bruno Bettelheim e a de Terrence Des Pres representam os dois principais polos opostos de interpretação – têm se interessado essencialmente das condições de existência durante o período concentracionário.

AS TEORIAS DE SOBREVIVÊNCIA

Os estudos sobre a experiência concentracionária e a sobrevivência em situações extremas são certamente o único exemplo em que a experiência pessoal do autor pôde desempenhar uma garantia principal, senão exclusiva, de sua credibilidade teórica. As primeiras interpretações provinham simultaneamente dos psicanalistas deportados Bruno Bettelheim e Erich Federn. Estas teorias ligam a sobrevivência em situação extrema à força que o internado consegue contrapor aos mecanismos de desintegração física e moral da sua personalidade. A base desta luta contra a desintegração é a mobilização dos valores positivos da vida contra a angústia de morte comum a todos os homens⁵⁸. Porém, segundo esta interpretação psicanalítica, a possibilidade de superação desta angústia da morte – anterior à qualquer resistência física, psicológica e moral – depende da capacidade do indivíduo de preservar os valores essenciais de seu sistema de autocontrole anterior. A manutenção da autonomia pessoal permite então “colocar uma certa distância entre si e a sua experiência, para melhor controlá-la” (Bettelheim, 1979, p. 91).

O que sustenta, portanto, a teoria psicanalítica de Bruno Bettelheim, e de outros depois dele, é o pressuposto de um indivíduo autônomo, concebido por sua vez como uma categoria descritiva para a psicologia do desenvolvimento e como um ideal de vida. Segundo esta teoria, inseparavelmente descritiva e prescritiva, o sujeito acessaria um estatuto de pessoa plena após um período de formação e amadurecimento de potencialidades, essencialmente espirituais, susceptíveis de proporcionar “autoestima” através da definição, autônoma e independente, do lugar que ele ocupa no mundo social. Esta autoestima seria a base de uma identidade segura, ou seja, a capacidade de um indivíduo permanecer o “mesmo” apesar das mudanças no seu ambiente social. É também dele que dependeria a resistência às condições concentracionárias (Bettelheim, 1979, p. 56 e seg.): para Bettelheim, só aqueles que conseguissem preservar este amor-próprio seriam capazes de suportar por muito tempo o tratamento infligido no campo. E é entre os presos políticos, os mais bem-preparados para a realidade que os esperava, que Bettelheim detecta mais recursos de resistência e, portanto, possibilidades de sobrevivência.

Mas se os diferentes relatos confirmam parcialmente esta análise, eles colocam em questão, no entanto, a validade geral da sua tese central, ou seja, a de que o recurso mais importante da sobrevivência seria a manutenção da autoestima e do amor-próprio, tornados possíveis por uma atitude rigorosa, sem trégua face aos carcereiros. Na verdade, atribuir principalmente a sobrevivência, sobretudo psicológica, ao rigor moral também induz a interpretar os transtornos pós-concentracionários em termos morais (daí a tese do sentimento de culpabilidade dos sobreviventes, apresentada pela primeira vez por Bruno Bettelheim e desenvolvida por Robert J. Lifton na descrição da síndrome do sobrevivente). No entanto, a comparação entre contextos nacionais diferentes sugere, como vimos, que as condições de comunicabilidade da experiência moldam a possibilidade,

por um lado, de superação de traumas e, por outro lado, de integração do passado à concepção que se tem de si mesmo, no sentimento de sua própria identidade.

Mais de trinta anos depois, com base em alguns depoimentos publicados por sobreviventes, Terrence Des Pres opôs a essas teorias que privilegiam o rigor moral como principal meio para a manutenção da integridade da personalidade, uma interpretação “sociobiológica”, segundo a qual as pulsões egoístas fundamentais e os laços de parentesco restritos constituíram os recursos para a sobrevivência individual ou de grupos restritos, parentais ou de amizade. Forçados a transgredir a maior parte dos tabus impostos pela civilização, os sobreviventes nos fariam lembrar, segundo Des Pres, dos valores e gestos primários e reprimidos pela nossa civilização mas que, por si só, garantem a permanência da espécie (Des Pres, 1976, p. 182-190). Em um universo sem instituições mediadoras, a sobrevivência resultaria da capacidade de adaptação rápida às circunstâncias em transformação permanente, portanto, da capacidade de recriar permanentemente novos laços sociais (Des Pres, 1976, p. 214-226), enquanto as concepções “morais” desempenhariam um papel insignificante. Os sobreviventes souberam assim aceitar o desafio dos constrangimentos extremos e se adaptaram às exigências deste universo, ou seja, se liberando dos princípios morais considerados universais. Ao contrário do sentimento de culpabilidade, constatado por psicanalistas e psiquiatras, Des Pres atribui aos sobreviventes uma qualidade específica, isto é, o fato de manter uma distância e um ceticismo em relação aos cânones da moralidade vigente. Por consequência, os sobreviventes são, segundo Des Pres, os precursores de uma nova moral, prática e modesta, orientada para a sobrevivência da espécie, rompendo também com os valores da nossa civilização. Traduzindo-se pela busca da grandeza individual e coletiva, esses valores da nossa civilização – que, segundo Bettelheim, permitiram justamente a sobrevivência com dignidade – expressam, segundo Des Pres, um espírito de dominação da natureza e de outros que conduzirá inevitavelmente à destruição da espécie.

O resultado é uma oposição irreduzível, Des Pres criticando Bettelheim por querer justificar uma concepção particular de um eu intelectualmente autônomo e completamente independente (Des Pres, 1976, p. 188), e Bettelheim criticando Des Pres por apresentar “os sobreviventes como seres excepcionais, superiores, por causa de suas experiências nos campos de extermínio... Ele transforma esses sobreviventes em heróis por sorte” (Bettelheim, 1979, p. 123-124).

Des Pres se pergunta se teorias como a de Bettelheim não refletem sobretudo uma experiência singular, o que levaria a justificar a categoria de deportados políticos a qual o próprio Bettelheim pertencia. Mas ele se omite de submeter o seu próprio *corpus* de testemunhos – uma amostra por definição espontânea – a um questionamento similar. Temos então o direito de nos perguntar se esta oposição teórica entre interpretação

“psicológica” e interpretação “sociobiológica” não é apenas irreduzível como carece de qualquer reflexão sobre os métodos e materiais empíricos que permitiram a construção de tais interpretações. Esta impressão é ainda reforçada, em ambos os casos, pelo recurso, quase sob a forma de uma profissão de fé, à visão de mundo do autor, à sua concepção filosófica e antropológica como última instância do discurso teórico. Assim, Bruno Bettelheim deriva a sua teoria de uma tese pessoal, postulando uma angústia universal da morte que seria contida pelos valores da nossa civilização, permitindo-nos “suavizá-la com uma fé sólida em uma vida futura”. Quanto a Terrence Des Pres, seu livro conduz a um verdadeiro acerto de contas com as tradições intelectuais ocidentais que dão origem a suas concepções (Des Pres, 1976, p. 190). Segundo ele, uma teoria que mede a sobrevivência pela manutenção de valores superiores e que condena ao sentimento de culpa todos aqueles cuja conduta não foi adequada, faz parte de uma tradição filosófica que leva à negação da vida como valor em si. Assim, a polêmica contribui para a explicitação dos pontos de vista e dos efeitos performativos de cada uma das teorias: em Bettelheim, a argumentação, presente em todos os seus livros, por uma pedagogia que reforce a autonomia e a força de resistência do indivíduo contra as formas de dominação em uma sociedade de massas; em Des Pres, a estilização da vítima como herói dos tempos modernos e a valorização da vida pela vida. Ao humanismo tradicional, herdeiro da tradição filosófica ocidental, se opõe então um novo humanismo que, em nome da preservação da espécie e apoiando-se na imagem do anti-herói, ataca o individualismo heroico elitista, esta encarnação dos valores ocidentais que também produziu Auschwitz.

Uma análise das diferentes formas de testemunhos dos sobreviventes não nos permite resolver este debate a favor de uma ou outra destas abordagens teóricas. A única tentativa, bastante limitada, de obter conclusões quantificadas, conduzida por sociólogos e psicólogos sociais em torno de Paul F. Lazarsfeld, sugere correlações menos evidentes do que Bettelheim entre categorias de deportados e comportamentos, e confirma igualmente a importância de certos fatores destacados por Des Pres, sem permitir uma interpretação suficientemente definitiva para chegar a uma espécie de “tipo ideal” de sobrevivente.

De acordo com o estudo sociográfico apresentado anteriormente, a formação da vontade de sobreviver é um processo que se inicia antes da deportação, dependendo do grau de informação e antecipação relativos ao campo de extermínio. Em primeiro lugar, esta vontade de sobreviver exprime-se na recusa do suicídio, bastante frequente no momento da designação dos comboios e durante os comboios. Ao contrário, os casos de suicídio nos campos são raramente reportados (Goldstein; Lukoff; Strauss, [1949-1951], p. 145-146)⁵⁹. No campo, esta vontade se traduz em tentativas de serem designados para tarefas menos árduas. O próprio termo “sobreviver” é frequentemente utilizado no campo para se referir

à ocupação de tais posições, mas sobretudo pelo fato de se encontrar em situações relativamente previsíveis (Goldstein; Lukoff; Strauss, [1949-1951], p. 33). No entanto, tratando-se de um campo de extermínio, toda análise das relações sociais que nele se puderam estabelecer deve ter em conta que, em um contexto de extermínio de número elevado (por gás ou por trabalho), o número de prisioneiros que ocupam os cargos mais protegidos era muito pequeno: 1 a 2% dos presos pertenciam à “camada superior” (os mais seniores de campo, os mais seniores do bloco, os médicos) e 10% à “camada intermediária” (as posições administrativas) (Adler, 1960, p. 225; Rousset, 1946, p. 158-162) – o acesso a esses cargos é, na maioria das vezes, atribuído a relações privilegiadas com outros internos que influenciam a distribuição do trabalho; para algumas raras profissões muito especializadas (médicos, enfermeiros, mecânicos), é a competência formal que é invocada, embora por vezes, mas raramente, são mencionadas nas entrevistas certas técnicas de sedução, desde pequenos presentes (tricotar roupas de lã para os guardas), ou observação de comportamentos exemplares no trabalho, até chantagens ou ofertas homossexuais (Rousset, 1946, p. 41). O acesso às tarefas mais desejáveis é, portanto, uma função das relações com os detidos melhor posicionados, geralmente pertencentes à mesma comunidade (nacional e linguística). A cooperação e o apoio mútuo ocorrem em pequenos grupos bem definidos que dificilmente atravessam as fronteiras entre diferentes nacionalidades e que muitas vezes dependem de relações familiares e de origens locais comuns. Os atos de apoio ou ajuda além dessas fronteiras provêm na maioria das vezes de indivíduos e grupos mais privilegiados (de não judeus a judeus, de trabalhadores civis a deportados que trabalham em fábricas) (Rousset, 1946, p. 58-59). Além da posição e do trabalho adquiridos no campo, a sobrevivência é atribuída ao roubo de comida, ao tempo passado no hospital do campo e às técnicas de apresentação de si durante as seleções – como reavivar a expressão facial apertando as bochechas – bem como, excepcionalmente, às relações homossexuais (Rousset, 1946, p. 128 e seg). As crenças religiosas e políticas quase nunca aparecem nessas entrevistas como fator de sobrevivência.

Assim, a análise sociográfica, por evidenciar as regularidades de certos comportamentos no universo concentracionário, destaca sobretudo o seu condicionamento estrutural – de modo que a visão sociológica se presta menos do que a abordagem psicológica a uma leitura sob um ângulo moral; e, ao contrário da abordagem sociobiológica, igualmente releva a importância, em certos casos, da socialização pré-concentracinária, bem como do pertencimento a grupos constituídos, políticos ou nacionais.

Nosso material mostra, em última análise, que podemos manter como complementares as hipóteses que o jogo de oposições teóricas entre psicanálise e sociobiologia tende a polarizar. Estas duas teorias, tão unilaterais, constituem de fato os dois polos extremos do campo da experiência concentracionária, entre os quais podem ocorrer todos os tipos

de posições intermédias – e, muitas vezes, contraditórias –, em função das configurações concretas que dependem amplamente dos diferentes tipos de recursos do indivíduo, e de seu acesso a certos vínculos sociais que modelam a sua identidade. No entanto, estes recursos são igualmente a obra, como acabamos de ver, da própria forma dos testemunhos, cuja análise surge assim como um pré-requisito indispensável a toda interpretação que se recuse a ocultar, por uma vontade de teorização unilateral, a realidade das condições de adaptação a uma experiência propriamente social e, portanto, múltipla.

Esta pesquisa sobre uma experiência-limite também nos lembra como é difícil a manutenção da continuidade e da coerência, tanto para um indivíduo como para um grupo. Porque tal como a ordem social – este precário equilíbrio de forças – resulta de um trabalho de negociação e de compromisso, também a ordem mental, igualmente frágil, é fruto de um trabalho permanente de gestão da identidade que consiste em interpretar, ordenar ou reprimir (temporariamente ou definitivamente) toda experiência vivida de modo a torná-la coerente com as experiências passadas e também com as concepções de si mesmo e do mundo que as moldaram: trata-se, numa palavra, de integrar o presente no passado. É este trabalho permanente que está na base do *habitus*, graças ao qual a pessoa aparece dotada de continuidade e coerência.

Assim, ao dar conta dos problemas identitários fundamentais e de seu possível controle, a análise da experiência concentracionária atesta até que ponto, segundo a formulação de Max Weber, “a identidade nunca é, de um ponto de vista sociológico, mais do que um estado de coisas simplesmente relativo e flutuante” (Weber, 1965) – e até que ponto os indivíduos, na medida em que são o produto de uma construção social, são igualmente uma construção de si mesmos.

REFERÊNCIAS

ABADA, Roger. L'Organisation. In: AMICALE DES DÉPORTÉS D'AUSCHWITZ. **Témoignages sur Auschwitz**. Paris: Cercle D'étude de la Déportation et de la Shoah, 1946, p. 211.

ADELSBERGER, Lucie. **Auschwitz**: ein Tatsachenbericht. Berlin: Lettner, 1956.

ADLER, Hans Günther. Selbstverwaltung und Widerstand in den Konzentrationslagern der SS. **Vierteljahreshefte für Zeit- geschichte**, [s. l.], v. 2, p. 221- 236, 1960.

ALCAN, Louise. **Le temps écartelé**. Paris: ST Jean de Maurienne, 1980.

ALCAN, Louise. **Sans armes et sans bagages**. Limoges: Les Imprimés d'art, 1945.

BECKER, Howard S. **Outsiders. Études de sociologie de la déviance**.

Paris: A. M. Métailié, 1985.

BIRNBAUM, Suzanne. **Une Française juive est revenue**. Paris: Editions du Livre Français, 1945.

BLAU, Bruno. The Jewish Population of Germany, 1939-1945. **Jewish Social Studies**, [s. l.], v. XII, n. 2, p. 191-172, 1950.

BLESSIN, Georg. **Wiederguimachung**. [S. l.]: Hohwacht, 1960.

BOLTANSKI, Luc. La dénonciation. **Actes de la recherche en sciences sociales**, [s. l.], v. 51, p. 3-40, 1984.

BOTZ, Gerhard; POLLAK, Michel. Survivre dans un camp de concentration. **Actes de la recherche en sciences sociales**, [s. l.], v. 41, p. 3, fév. 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Ce que parler veut dire**: L'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 1982.

BOURDIEU, Pierre. **Les sens pratique**. Paris: Éd. de Minuit, 1980.

BRUCK, Edith. **Wer Dich so liebt**. Francfort: Scheffler, 1961.

CATANI, Maurizio; MAZÉ, Tante Suzanne. **Une histoire de vie sociale**. Paris: Les Méridiens, 1982.

CZECH, Danuta. **Kalendarium der Ereignisse im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau**, Hefte von Auschwitz, 1-8, Auschwitz, 1959-1964.

DELBO, Charlotte. **Aucun de nous ne reviendra**. Genève: Gonthier, 1965a.

DELBO, Charlotte. **Le convoi du 24 janvier**. Paris: Éditions de Minuit, 1965b.

DES PRES, Terrence. **The Survivor**: Anatomy of Life in the Death Camps. New York: Washington Square Press, 1976.

ELIAS, Norbert. Problems of Involvement and Detachment. **The British Journal of Sociology**, [s. l.], v. 7, n. 3, p. 226-252, 1956.

FEDERN, Ernest. The Terror as a System: The Concentration Camp. **Psychiatric Quarterly Supplement**, [s. l.], v. 22, p. 52-86, 1948.

FÉNÉLON, Fania. **Sursis pour l'orchestre**. Paris: Stock, 1976.

FERRAROTTI, Franco. **Histoire et histoires de vie**. Paris: Méridiens, 1983.

FRANKL, Viktor E. **Mens Search for Meaning**. Boston: Beacon Press, 1962.

GOLDSTEIN, Jacob; LUKOTFF, Irving Faber; STRAUSS, Herbert Arthur. **An Analysis of Autobiographical Accounts of Concentration Camp Experiences of Hungarian Jewish Survivors**. Project MH - 213, 1949-1951. New York: New School for Social Research,

1950-1951.

HALBWACHS, Maurice. **La Mémoire Collective**. Paris: PUF, 1968.

HALPERIN, Irving. **Messengers from the Death**: literature of the Holocaust. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

HART, Kitty. **Aber ich lebe**. Hambourg: Claasen, 1961.

JACOBMEYER, Wolfgang. "Jüdische Überlebende Als 'Displaced Persons'." Untersuchungen Zur Besatzungspolitik in Den Deutschen Westzonen Und Zur Zuwanderung Osteuropäischer Juden 1945-1947. **Geschichte Und Gesellschaft**, [s. l.], v. 9, n. 3, p. 421-452, 1983.

KOGON, Eugen; LANGBEIN, Hermann; RUCKERL, Adalbert. **Nationalsozialistische Massentötungen durch Giftgas**: eine Dokumentation. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1983.

KOGON, Eugen. **Der SS Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager**. Berlin:Verlag des Druckhauses Tempelhof, 1947.

KOHLI, Martin. Wie es zur "biographischen Methode' kam und was daraus geworden ist. Ein Kapitel in der Geschichte der Sozialforschung. **Zeitschrift für Soziologie**, [s. l.], v. 10, n. 3, p. 273-293, Jul. 1981.

LANGBEIN, Hermann. **Menschen in Auschwitz**. Wien: Europaverl, 1972.

LANGBEIN, Hermann. **nicht wie die Schafe zur Schlachtbank**: Widerstand in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern. Frankfurt: Fischer, 1980.

LANGER, Lawrence L. **Versions of Survival**. Albany: State University of York Press, 1982.

LANGER, Lawrence. **The Holocaust and the Literary Imagination**. New Haven: Yale University Press, 1975.

LAUTMANN, Rüdiger. **Der Zwang zur Tugend**. Francfort: Suhrkamp, 1984.

LEJEUNE, Philippe. **Le pacte autobiographique**. Paris: Le Seuil, 1975.

LENGYEL, Olga. **Souvenirs de l'au-delà**. Paris: Éditions du Bateau Ivre, 1946.

LEWINSKA, Pelagia. **Vingt mois à Auschwitz**. Paris: Nagel, 1945.

LIFTON, Robert Jay. **Death in Life**. New York: Simon and Schuster, 1967.

LINGENS-REINER, Ella. **Prisoners of Fear**. Londres: Victor Gallancz, 1948.

MICHEL, Pollak. Interpréter et définir: Droit et expertise scientifique dans la politique raciale nazie. **Le Discours psychanalytique**, [s. l.], v.

25, p. 25, 1985.

NAMER, Gérard. **La commémoration en France, 1944-1982**. Paris: Papyrus, 1983.

NOVAC, Anna. **Les beaux Jours de ma jeunesse**. Paris: Julliard, 1968.

NOVICH, Miriam. **Le passage des barbares**. Paris: Temps Présent, 1980.

OURISSON, Dounia. **Les secrets du Bureau Politique d'Auschwitz**. Paris: Editions de l'Amicale des déportés d'Auschwitz, 1946.

PASSERINI, Luisa. Work Ideology and Consensus under Italian Fascism. **History Workshop Journal**, London, v. 8, n. 1, p. 82-108, 1979.

PAWELCZYNSKA, Anna. **Values and violence in Auschwitz: a sociological analysis**. Berkeley: University of California Press, 1979.

PERL, Gisella. **I was a doctor in ue**. New York: International Universities Press, 1948.

POZNER, Vladimir. **Descente aux enfers: Récits de déportés et de SS d'Auschwitz**. Paris: Julliard, 1980.

RAVINE. Masha. **Le mouvement de résistance dans le camp de femmes de Birkenau**. Manuscript, [s. l.: s. n.], 1975.

RICHARTZ, M. Zur Frage der wesentlichen: Mitverursachung schizophrener Psychosen durch verfolgungsbedingte Extremlastungen. In: CONGRÈS MÉDICAL INTERNATIONAL DE LA FIR, 6, Prague 1976. **Anais [...]**. Prague: FIR, 1976.

ROUSSET, David. **L'univers concentrationnaire**. Paris: Éd. du Pavois, 1946.

ROUSSO, Henry. Vichy, Le grand fossé. **Vingtième Siècle Revue D'histoire**, [s. l.], v. 1, p. 55-79, 1985.

RÜCKERL, Adalbert. **Les chambres à gaz: Secret d'État**. Paris: Ed. De Minuit, 1983.

SALUS, Grete. **Eine Frau erzähit**. Bono Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst. [S. l.]: Heft 36, 1958.

SAVERIA, Jacqueline. **Ni sains ni saufs**. Paris: R. Laffont, 1954.

SCHREIBER, Marianne. **La passion de Myriam Bloch**. Paris: Fasquelle, 1947.

TILLION, Germaine. **Ravensbrück**. Collection L'histoire immédiate. Paris: Seuil, 1973.

WEBER, Max. **Essais sur la théorie de la science**. Paris: Plon, 1965.

WEISS, Reska. **Journey through Hell**. Londres: Mitchell, 1961.

WORMSER, Olga. Préface. In: ZYWULSKA, Krystyna. **J'ai survécu à**

Auschwitz. Varsovie: Polonia, 1956, p. 8

ZACHARIA-ASSEO. Estrea. **Les souvenirs d'une rescapée.** Paris: La Pensée Universelle, 1974.

ZAREBINSKA-BRONIEWSKA, Maria. **Auschwitz Erzählungen.** Berlin: VVN, 1949.

ZYWULSKA, Krystyna. **Jai survécu à Auschwitz.** Varsovie: Polonia, 1956.

NOTAS

- ¹ Pesquisa realizada para a *Mission Recherche-Expérimentation* (MIRE) do Ministério de Assuntos Sociais e da Solidariedade Nacional. A versão em francês foi publicada originalmente sob o título: *Le témoignage*. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**, vol. 62-63, juin 1986. L'illusion biographique. p. 3-29. Doi: <https://doi.org/10.3406/arss.1986.2314>. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2314. Agradecemos a Nathalie Heinich e à revista por terem autorizado a tradução do artigo. A tradução foi realizada por Carlos Guilherme do Valle e Julie Cavignac. A revisão de língua portuguesa foi feita por Márcio Simões. A conversão e revisão ABNT foi feita por Daniela Cândido da Silva.
- ² N.d.T.: Preferimos manter o termo “experiência concentracionária” porque os autores a empregam, referindo-se à vivência ou experiência em um campo de concentração nazista. “Concentracionário” pode também ser adjetivado, por exemplo, como “período” ou “universo concentracionário”, o que nos parece ter sido a categoria inspiradora para os autores, pois o termo intitula livro de David Rousset, publicado em 1946 e citado no artigo. Do mesmo modo, valeria lembrar o livro publicado anos depois por Michael Pollak, “L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale” (Éditions Métailié, 1990).
- ³ Esse aspecto da adequação entre objeto e método parece ser subestimado por Maurizio Catani e Suzanne Mazé; o que Howard S. Becker diz sobre as dificuldades de estudar “desviantes” se aplica de forma mais geral à qualquer população com contornos “fluidos” e de difícil acesso. Há tradução do livro de Howard S. Becker em português: *Outsiders*. Estudos de Sociologia do Desvio. 1ª ed. Rio de Janeiro. Zahar, 2008.
- ⁴ Martin Kohli analisou os destaques dos métodos biográficos nas ciências sociais; a história oral recuperou o método biográfico nos últimos anos, bem como retomou certos problemas levantados na sociologia nas décadas de 1920 e 1930.
- ⁵ Para essa comparação sistemática de diferentes *corpus* de testemunho e as interpretações que eles permitem, analisamos: os depoimentos judiciais, bem como aqueles coletados por uma comissão histórica sobre o campo de Auschwitz-Birkenau, mantidos nos arquivos do Centro de documentação judaica contemporânea (CDJC) e do Instituto de História do Tempo Presente (IHTP); os escritos autobiográficos de sobreviventes do campo feminino de Auschwitz-Birkenau, em inglês, francês e alemão; as entrevistas de história de vida também realizadas com sobreviventes do mesmo campo. Cada um

desses tipos de testemunho é direcionado a públicos diferentes e provém de contextos específicos.

- ⁶N.d.T.: “Prise de parole” pode significar, em português uma tomada de posição pública por meio da linguagem, oral ou textual. No caso do artigo, o uso frequente do termo “prise de parole” tem a dupla dimensão de se remeter a testemunhos escritos (documentos e/ou relatos autobiográficos) e também aos testemunhos orais, tal como as entrevistas realizadas pelo pesquisador. Ambos os meios, o escrito e o oral, supõem tornar pública a posição de alguém, seu ponto de vista, por meio da linguagem, muitas vezes instituída em depoimentos e processos judiciais, mas também em situações coletivas de compartilhamento de experiência ou pela veiculação escrita, editorial ou não, de uma biografia e/ou autobiografia.
- ⁷ Igualmente restritivo é Benzion Dinur, um dos editores da série do Instituto Yad Washem, que diz que a objetividade de cada testemunho que constrói o passado a partir do presente deve ser examinada com cuidado (Langer, 1982, p. 3).
- ⁸ No mesmo caso, até mesmo uma historiografia comprometida que “acredita que nada, nem o tempo, nem as reparações, nem as cerimônias expiatórias, podem apagar os crimes indescritíveis perpetrados pelos alemães”, não escapa totalmente desse efeito de distanciamento que opera a construção científica, na medida em que é forçada a submeter os fatos narrados e a fala dos sobreviventes à mesma dúvida metódica que qualquer outra fonte (consultar o prefácio de Georges Wellers à obra de Miriam Novitch de 1980).
- ⁹ N.d.T.: Na linguagem inglesa, DP abrevia o termo “displaced persons”, termo que o autor recorre, por seu uso depois da 2ª Guerra, para se referir aos judeus deslocados de modo forçado para os países onde se encontravam campos de concentração (sobretudo Polônia e Alemanha). Nesse sentido, eram “campos de refugiados”.
- ¹⁰ No final da guerra, havia 50.000 judeus sobreviventes no território do antigo Reich alemão, dos quais 20.000 morreram nas primeiras semanas após sua libertação. Aos cerca de 10.000 judeus alemães que sobreviveram juntaram-se, entre 1946 e 1947, mais de 110.000 judeus da Europa Oriental, a maioria dos quais vivia em campos de refugiados específicos. Quase todas essas “pessoas deslocadas” (*displaced persons*) optaram por imigrar para Israel ou para os Estados Unidos.
- ¹¹ Cf. Langbein (1972, p. 70); Kogon e Langbein (1983); Rückerl (1983, p. 176 e seg.); e Langer (1982, p. 54).
- ¹² O “julgamento de Marcel Paul”, que ocorreu em 1985, é certamente um exemplo-limite, na medida em que colocou Laurent Wetzel, um jovem conselheiro municipal do partido *Centre des démocrates sociaux* (CDS) nascido depois de 1945, contra os líderes da *Association française de Buchenwald-Dora*. O objetivo do processo de difamação era examinar a validade da acusação de Laurent Wetzel de que Marcel Paul, falecido em 1982, havia usado sua posição no campo para favorecer seus companheiros de partido. Esse julgamento é um caso-limite da escala que uma disputa pode tomar e dos mal-entendidos que ela pode provocar, uma vez que os fatos não são mais colocados no contexto de uma situação excepcional, com suas próprias regras morais. Nesse sentido, um julgamento desse tipo revela, acima de tudo, os motivos pelos quais as vítimas geralmente permanecem em silêncio.

- ¹³ N.d.T.: O termo “kapo” designa o prisioneiro de um campo de concentração que atuava como “capataz” do sistema concentracionário nazista. Desse modo, vários judeus foram *kapos*, o que lhes colocava em uma situação ambígua e moralmente comprometedor, pois seguiam as ordens dos SS nazistas e, assim, atuavam na experiência de sofrimento e perseguição a outros judeus aprisionados.
- ¹⁴ N.d.T.: O termo liberação pode ter tanto o sentido de “liberação dos campos” como, entre os franceses, que usam o termo *Libération* (Libertação da França) designa o final da Segunda Guerra Mundial, com a tomada progressiva pelos Aliados das regiões da França ocupadas desde 1940 pelo exército das Potências do Eixo. É o período entre o dia 6 de jun. de 1944, momento em que as forças aliadas invadiram a Normandia, também chamado de Dia D., e o 8 de maio de 1945, data da capitulação alemã que marca o fim Segunda Guerra Mundial na Europa.
- ¹⁵ Essa análise das formas de testemunho baseia-se nas regras da economia das trocas linguísticas destacadas por Pierre Bourdieu (1982, p. 14-15).
- ¹⁶ Várias contribuições para o *V Colloque d'histoire orale* sugeriram essas direções, em especial as de Mary Chamberlain e Régine Robin (Actes du 5e Colloque international d'histoire orale, Barcelona, 29-31 de março de 1985).
- ¹⁷ Veja os protocolos dos vários julgamentos e, no que diz respeito a esta pesquisa, os do julgamento de Frankfurt contra os responsáveis pelo campo de Auschwitz, bem como os depoimentos tomados antes desse julgamento pela *Zentralstelle der Landesjustizverwaltungen* em Ludwigsburg, especializada na investigação de crimes de guerra na Alemanha. As cópias estão disponíveis em Paris no *Centre de documentation juive et contemporaine* (CDJC), dossiê CCCLXI.
- ¹⁸ N.d.T.: SS significa *Schutzstaffel*, organização policial e militar criada na Alemanha de Weimar em 1925 que ganhou força a partir de 1933 e deu origem ao partido nazi; foi dissolvida em 1945, após o fim da Segunda Guerra Mundial na Europa.
- ¹⁹ Ao arquivo CCCLXI dos arquivos do CDJC somam-se aqui aqueles que foram recolhidos pela Comissão de História da Segunda Guerra Mundial e que estão armazenados no Instituto de História do Tempo Presente, DII.
- ²⁰ Poderíamos agrupar entre estes testemunhos os de O. Elina (DII - 570), de G. Goldsmith (DII, sem número), de D. Ourisson (DII - 18), de D. Goldstein (DII - 23) ou de S. Fischmann (CDJC, CCCLXI - 2).
- ²¹ D. Ourisson, DI - 18, p. 24.
- ²² P. Citronne, DII - 320.
- ²³ L. Kindberg, DII - 28, p. 8.
- ²⁴ A. Posner, DII - 312, p. 9.
- ²⁵ A. Roure, DI - 7, p. 4.
- ²⁶ A. Hautval, *Aperçu sur les expériences faites dans le camp de femmes d'Auschwitz et de Ravensbrück*, DU - 37; O. Wolken, *Frauen- und Kinderschicksale im Konzentrationslager Auschwitz*, CDJC, CCCLXI - 6 ; J. Kosciuszko, *Das Schicksal der Kinder im Konzentrationslager Auschwitz*, CDJC, CCCLXI - 34 ; sobre Raisko, ver C. J. Bloch, DU - 110.
- ²⁷ Mme Herzog, DII - 541.
- ²⁸ C. Kalb, DI - 114.
- ²⁹ S. Laks, DII - 376.
- ³⁰ Mme Kroll, DII - 586.

³¹ A. Persitz, DIT - 34.

³² Gostaria de agradecer ao professor Herbert Strauss, da Universidade Técnica de Berlim, por me disponibilizar o relatório final que nunca foi publicado: J. Goldstein; I. F. Lukotff; H. Strauss. *An Analysis of Autobiographical Accounts of Concentration Camp Experiences of Hungarian Jewish Survivors*, Project MH - 213, 1949-1951, Graduate Faculty, New School for Social Research, Relatório apresentado ao Serviço de Saúde Pública dos EUA. Essa pesquisa também foi apoiada pela *Conference on Jewish Relations*. Este relatório resulta das discussões de um comitê formado por Salo W. Baron, Robert K. Merton, Joseph Blau, Ernst Kris, Paul F. Lazarsfeld, Ruth Benedict, Gardner Murphy, Koppel S. Pinson, bem como da análise estatística de 507 entrevistas da Jewish Agency em Budapeste, codificadas e analisadas como parte de um seminário de metodologia sob a direção de Patricia Kendall. As entrevistas analisadas faziam parte de um conjunto de 14.000 entrevistas conduzidas pelo American Jewish Joint Distribution Committee com todos os que buscaram sua ajuda a partir da liberação dos campos. Como essa tarefa se tornou muito complicada, decidiu-se posteriormente entrevistar apenas "pessoas de interesse particular", como os líderes da comunidade judaica (pág. 2 do relatório).

³³ Dos dois textos inéditos que nos foram confiados, um tinha sido planejado para publicação sem encontrar uma editora e o outro foi o resultado de uma decisão solitária sem intenção de publicação. Na época, o objetivo era registrar experiências traumáticas imediatamente após o retorno dos campos de concentração, a fim de superá-las. A dupla restrição a mulheres e a narrativas escritas em apenas três idiomas (francês, alemão e inglês) decorre da necessidade de limitar o material de acordo com nosso conhecimento linguístico, mas também de acordo com nossa capacidade de trabalho. O tempo necessário para uma análise detalhada do conteúdo, abrangendo as características dos autores, as informações, o estilo e os modos de enunciação, não nos permitiu estender nossa análise além da comunidade de um determinado campo. No entanto, a diversidade de formas autobiográficas observadas, que vão de testemunhos políticos a relatos ficcionais e peças de teatro, parecem justificar cientificamente uma escolha feita inicialmente com base em restrições puramente materiais. Construímos nosso *corpus* graças às coleções das bibliotecas do *Centre de documentation juive et contemporaine* e do *Institut d'histoire du temps présent*, às quais gostaríamos de agradecer.

³⁴ N. d.T.: Alguns campos de concentração nazistas tinham orquestras formadas basicamente por músicos judeus.

³⁵ Para o conceito de silêncio estruturado, consulte Paserini (1979).

³⁶ N.d.T.: *Amicale des déportés d'Auschwitz* foi uma associação criada em 1945 para reunir e ajudar os sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau e dos campos da Alta Silésia. Desde então, diversas outras associações/amicales de sobreviventes foram sendo organizadas.

³⁷ Das dezesseis entrevistas, dez foram conduzidas por Michael Pollak, na França e na Alemanha, quatro por Rebecca Hopfner na Áustria e na Polônia, uma outra por Gerhard Botz, com a ajuda de Anton Pleimer e Harold Wildfeliner; a última foi conduzida como parte de um seminário no Instituto de História da Universidade de Salzburgo.

³⁸ N.d.T.: No final de 1978, o professor de literatura francesa Robert Faurisson publicou cartas, no respeitado jornal *Le Monde*, cujo teor negava o Holocausto

e o uso de câmaras de gás por parte dos nazistas na 2ª Guerra Mundial. Isso gerou uma forte reação pública e uma rejeição imediata no meio intelectual francês. Por diversas ocasiões, Faurisson foi incriminado e preso por seu negacionismo do Holocausto e seu incentivo ao ódio étnico-religioso contra judeus. Assim, Pollak e Heinich estão se referindo a esse contexto final da década de 1970 e início dos 1980, em que controvérsias sobre a negação do Holocausto tornaram-se mais presentes, e cuja repercussão ainda se verifica no século XXI. Foi o período também que realizaram a pesquisa que resultou no artigo aqui traduzido.

³⁹ O fato de uma mesma pessoa escrever suas próprias memórias em diferentes momentos de sua vida invalida tal hipótese. Embora seu livro não faça parte do nosso *corpus*, podemos tomar como exemplo o testemunho de Germaine Tillion (1973). Contrastando em seu livro suas anotações feitas em diferentes momentos do pós-guerra, Germaine Tillion faz um inventário detalhado das mudanças em sua memória, que vão desde a restituição precisa de certos acontecimentos até memórias mais vagas, tornando-se cada vez mais borradas com o passar do tempo. Esta perda de precisão é acompanhada por uma interpretação cada vez mais matizada, despojada de qualquer amplificação.

⁴⁰ Entrevista com o Sr. Ravine, 5 de fevereiro de 1985, Paris.

⁴¹ N.d.T.: Louis Darquier de Pellepoix foi responsável pela Comissão de Assuntos Judaicos do Governo da França ocupada em Vichy, colaborando com os alemães sob regime nazista. Desde a década de 1930, ligado a organizações de extrema-direita e declarando anti-semitismo, Darquier foi responsável pela deportação de milhares de judeus na França ocupada durante sua atuação na Comissão. Depois da 2ª Guerra, refugiou-se na Espanha franquista. Em 1978, foi entrevistado pelo jornal L'Express e negou ter existido câmaras de gás e o extermínio de judeus nos campos de concentração nazista. Essa entrevista causou comoção pública na França, tal como foi a de Faurisson ao Le Monde (ver nota 37), evidenciando a disseminação de ideias negacionistas do Holocausto no país na década de 1970, perdurando até o século atual.

⁴² Este manuscrito de 129 páginas foi preparado com base em notas acumuladas após 1945. Destinado a ser publicado no trigésimo aniversário da liberação dos campos, não encontrou editor. Que Masha Ravine seja aqui agradecida pela confiança e também pelo tempo que se dispôs a passar conosco.

⁴³ Para resistência no campo, ver especialmente Langbein (1980, p. 153) e Czech (1959-1964).

⁴⁴ N.d.T.: Mala Zimetbaum e Edek Galinski (jovem judeu polonês) atuavam em posições estratégicas no campo de Auschwitz, o que lhes dava condições mais flexíveis de acesso a recursos e informações. Os dois passaram a namorar secretamente e a fuga de ambos do campo teve posteriormente uma repercussão social e simbólica na resistência judaica ao Holocausto.

⁴⁵ Como prova em contrário, o romance de Jacqueline Saveria, *Ni sains ni saufs* (Paris: R. Laffont, 1954), que não faz parte de nosso *corpus* porque não se passa em Auschwitz, é um exemplo disso. Apesar de sua posição abertamente e explicitamente romanceada, ele presume (novamente, na ausência de qualquer indicador objetivo) a identidade entre o autor e o personagem principal. Na verdade, o trabalho de eufemização próprio à essa forma literária não produz idealização, mas, ao contrário, realismo, permitindo a enunciação de fatos que normalmente são indizíveis na medida em que se relacionam à posição de *kapo*

(*Anweiserin*, uma espécie de capataz) ocupada pelo personagem principal. A disparidade assim criada entre a identidade do deportado (durante o campo) e a do sobrevivente (após o campo) parece ser um problema pessoal demais - e tanto mais quanto mais se prolonga - para ser dizível no contexto de um testemunho que, como vimos, por definição só tem valor em referência a uma experiência geral. Isso é o que torna, por sua vez, a escritura necessária e difícil ao mesmo tempo, uma contradição que pode ser resolvida voltando-se para a ficção, onde a pessoa é automaticamente transformada em um "personagem". Dessa forma, a descrição dos outros - e de si mesmo -, que é sempre uma tarefa difícil em si, pode ser alcançada evitando-se a referência à uma factualidade que está sempre aberta a contestações.

⁴⁶ Para uma discussão sobre o problema de dar forma literária à experiência concentracionária, consulte a discussão da obra de Elie Wisel por Langer (1982, p. 132 seg.).

⁴⁷ N.d.T.: Designa ações planejadas para prisões em massa feitas pelos alemães ou, no caso francês, por sua polícia. Por exemplo, em Paris, a maior e mais conhecida das *rafles* ocorreu nos dias 16 e 17 de julho de 1942: quase 13.000 homens, mulheres e crianças judeus foram presos pela polícia durante a operação do *Vél' d'Hiv'* e levados para o *Vélodrome d'hiver* onde foram 'selecionados'. Quase todos foram deportados para Auschwitz e exterminados pelos nazistas.

⁴⁸ Para uma apreensão em francês, consulte Botz e Pollak (1982, p. 3).

⁴⁹ N.d.T.: Em francês *résistant*. Na França, a *Résistance* designa as redes de homens e mulheres que se formaram para resistir contra a invasão alemã, depois da derrota do exército francês, em junho de 1940, nove meses após o início da Segunda Guerra Mundial. O General De Gaulle, no dia 18 de junho de 1940, pronunciou um discurso em Londres que foi transmitido pelo rádio, chamando os franceses a continuar os combates. A luta dos *résistants* – que foram vistos posteriormente como heróis da guerra – não era travada somente contra os alemães, mas contra o Estado francês e os que auxiliaram os alemães, os *collaborateurs* (colaboradores), considerados inimigos da França.

⁵⁰ N.d.T.: No original, “judéité”, palavra que sugere “identidade judaica”. Achamos melhor traduzir por “judaísmo”, a fim de ser melhor entendido, do que seria usar o neologismo “judeidade”.

⁵¹ N.d.T.: É a categoria pejorativa que os franceses davam aos alemães.

⁵² N.d.T.: STO significa “serviço de trabalho obrigatório”, instituído entre 1943 e 45 por parte dos alemães e com a anuência do governo francês de Vichy, que exigia que trabalhadores franceses fossem mão de obra compulsória nas fábricas, nas atividades agrícolas e outros trabalhos, enquanto os alemães estavam atuando diretamente na guerra. Cerca de 600 mil a 650 mil franceses foram obrigados a trabalhar compulsoriamente na Alemanha.

⁵³ N.d.T.: Termo jurídico. Um prisioneiro de direito comum é uma pessoa presa depois de ser considerada culpada, após um julgamento num tribunal.

⁵⁴ N.d.T.: RFA – a antiga República Federal Alemã, ou seja a chamada Alemanha Ocidental, em oposição à antiga RDA, a República Democrática da Alemanha, a Alemanha Oriental, sob influência da União Soviética. Com a queda do muro de Berlim, que dividia a capital das 2 repúblicas, a Alemanha se reunifica em 1989.

⁵⁵ Para esse conceito, ver: Rousso (1985, p. 55 e seg.).

⁵⁶ Veja, sobretudo, Lifton (1967).

⁵⁷ Na literatura psiquiátrica, Richartz (1976), insistiu nesse problema de

comunicabilidade.

⁵⁸ As primeiras publicações de Bruno Bettelheim, na tradução francesa, datam de 1943: Bettelheim (1979); Federn (1948). Mais tarde, outro psicólogo sobrevivente acrescentou suas análises à mesma perspectiva: Frankl (1962).

⁵⁹ Esse relatório descreve suicídios nos guetos húngaros e durante a deportação. Da mesma forma, Herbert Strauss, que viveu em Berlim até 1943 antes de entrar na clandestinidade e de se exilar, estima que cerca de 20% das pessoas nas listas de deportação elaboradas pela comunidade judaica de Berlim cometeram suicídio. Também em Berlim, estima-se que 25% de todos os enterrados no cemitério judeu de Weissensee entre 1942 e 1943 cometeram suicídio (Blau, 1950).

PARECERISTAS DE 2023

Nosso agradecimento aos pareceristas que colaboraram com a preparação dos números 61 e 62 de 2023 da *Vivência: Revista de Antropologia*.

Laura Navallo

Universidad Nacional de Salta (UNSa)

Mariela Chervin

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Juliana Gonçalves Melo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Isadora Lins França

Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Roberto Efrem Filho

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Flávio Tarnowski

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Aureliano Lopes da Silva Junior

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Marcos Nascimento

Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)

Jimena de Garay Hernández

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Bruno Zilli

Centro Latino Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM)

Jorge Leite Jr.

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Victor Barreto

Universidade Federal Fluminense (UFF)

Mayra Lucio

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Paulo Victor Leite Lopes

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Andrea Lacombe

Universidad Nacional de Córdoba (UNC)

Ramon Reis
Instituto Federal do Pará (IFPA)

Rubens Mascarenhas Neto
Freie Universität Berlin

Manuela Cordeiro
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Gláucia Maria Quintino Baraúna
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
(CIESAS)

Jair de Souza Ramos
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Eliane Tânia Freitas
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Lucas Maroto Moreira
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Danielle Brasiliense
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Mariane da Silva Pisani
(Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Victor Hugo Barreto
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Felipe André Padilha
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Krystal Urbano
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Anne Alencar Monteiro
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Maria Cristina Dadalto
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Shirley Torquato
Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG)

Vinicius Lordes Dias
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Tony Bela Alves
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Maria Eduarda Araujo Guimarães
Centro Universitário SENAC

Caroline Coutinho Dal'Orto
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Jamile Borges da Silva
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Daniel Bitter
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Luiza Aragon Ovalle
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Vinicius Cruz Pinto
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Renata Mourão Macedo
Universidade de São Paulo (USP)

Isabel Travancas
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Frank Marcon
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Ana Luísa Fayet Sallas
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Francirosy Campos Barbosa
Universidade de São Paulo (USP)

Sonia Hamid
Instituto Federal de Brasília (IFB)

Marcos Vinicius Lopes Campos
Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Lilian Alves Gomes
Universidade Candido Mendes (UCAM)

Maíra Samara Lima Freire
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Cristhian Teófilo
Universidade de Brasília (UnB)

Rita Neves
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Bruno Goulart
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Francimário Vito dos Santos
Instituto Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN)

Raphael Rodrigues
Instituto Federal Baiano (IF Baiano)

Jerônimo da Silva e Silva
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)

Rodrigo de Azeredo Grünewald
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

Isabela Andrade de Lima Morais
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Helder Ferreira de Sousa
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Ednalva Neves
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Cynthia Sarti
Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

Francisca Miller
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

| VI
VEN
CIA

REVISTA DE
ANTROPOLOGIA

62

nº 62 | ISSN 2238-6009 | 2023

| PPGAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

| DAN |
DEPARTAMENTO DE
ANTROPOLOGIA

UFERN