



anuário antropológico

v. 48 • nº 2 • maio/agosto • 2023.2

**Dossiê “E as marés mudaram completamente”:
desafios da antropologia brasileira em face dos
negacionismos”**

PPGAS/UnB, 50 Anos

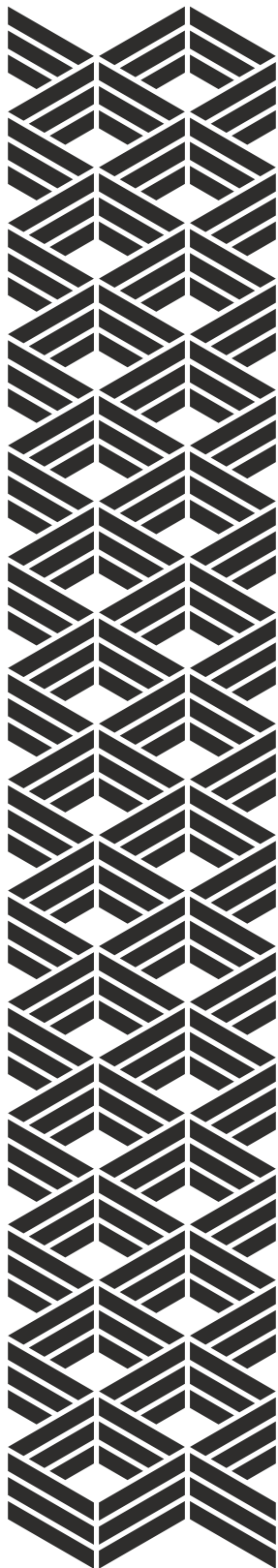
Escalas, integração e globalização

Negacionismos

Fotografia

Etoecologia

ISSN 2357-738X



anuário antropológico

v. 48 • nº 2 • maio/agosto • 2023.2

**Dossiê “E as marés mudaram
completamente”: desafios da antropologia
brasileira em face dos negacionismos”**

PPGAS/UnB, 50 Anos

Escalas, integração e globalização

Negacionismos

Fotografia

Etoecologia

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Equipe Editorial

Kelly Silva (Editora-Chefe)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Departamento de Antropología Social y Psicología Social, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Abraham Cayón Durán (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

Sara Santos Morais (EditorA Associada)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barretto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

Cristina Sánchez-Carretero (*CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha*)

Francisco Ferrándiz Martín (*CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha*)

João de Pina Cabral (*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

Josilideth Gomes Consorte (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

Luiz Fernando Dias Duarte (*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Heraldo Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virgínia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Laise Tallmann

Projeto gráfico

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Diagramação

Áporo Editorial

Diagramação em Open Edition

Stefano Alfarelos

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

1. Piero Leirner

Universidade Federal de São Carlos

2. Rebecca Forattini Lemos Igreja

Universidade de Brasília

3. Márcia Pereira Leite

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

4. Priscila Tavares dos Santos

Centro Universitário UNIFACVEST

5. Débora Allebrandt (UFAL)

Universidade Federal de Alagoas

6. Henyo Barretto

Universidade de Brasília

7. Kleyton Rattes Gonçalves

Universidade Federal do Ceará

8. Lucrecia Raquel Greco

Universidade Federal da Bahia

9. Lia Dias Laranjeira

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

10. Lorenzo Macagno

Universidade Federal do Paraná

11. Ana Paula Perrota Franco

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

12. Eliana Santos Junqueira Creado

Universidade Federal do Espírito Santo

13. Tiago Ribeiro Duarte

Universidade de Brasília

14. Rosana Castro

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

15. Henyo Barreto Filho

Universidade de Brasília

16. Débora Allebrandt

Universidade Federal de Alagoas

anúário antropológico

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2022.2

sumário

PPGAS 50 ANOS

Apresentação	09
<i>Comitê Editorial do Anuário Antropológico</i>	
Escalas, níveis de agência e condensação	13
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Complexidades, Composições e Relações Heteróclitas entre Escalas, Níveis de Agência e Condensação	36
<i>Carmen Bueno</i>	
Sobre “Escalas, níveis de agência e condensação”, de Gustavo Lins Ribeiro	42
<i>Michel Agier</i>	
Mundos sociais em pequenos e grandes registros: Pensando em questões de escala	48
<i>Susann Baez Ullberg</i>	
Resposta a Agier, Bueno and Ullberg	53
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	

DOSSIÊ

Apresentação do dossiê “E as marés mudaram completamente”: desafios da antropologia brasileira em face dos negacionismos	59
<i>Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier</i>	
O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique	82
<i>Daniel Alves de Jesus Figueiredo</i>	
“Eles nos dizem tudo o que estão fazendo”: “empatia hostil”, ciência e conspiração nos discursos terraplanistas	102
<i>Rafael Antunes Almeida</i>	
“Vamos acabar com esse negócio já”: estratégias de enfrentamento aos negacionismos elaboradas pela População em Situação de Rua durante a pandemia da COVID-19 (Brasil)	123
<i>Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre, José Vanilson Torres da Silva</i>	

anúário antropológico

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2022.2

ARTIGOS

Restos de passados, fragmentos de histórias: memória, temporalidade e cidade nas fotografias de Ricardo Rangel (1950-1975) **144**

Bruna Triana

A invenção de macacos, ou por que macacos não são neutros: Notas parciais sobre etoecologia e cosmopolítica na primatologia **169**

Mateus Oka

RESENHAS

Abrantes, Carla Susana Alem. Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro: Mórula, 2022. **188**

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

Cushing, Frank Hamilton. 2022. Tenatsali ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien. Editado por Patrick Pérez et Frédéric Saumade. Traducido por Éléonore Devevey. Paris: CNRS Éditions. **194**

Juan Javier Rivera Andía

table of contents

PPGAS 50 ANOS

Apresentação	09
<i>Comitê Editorial do Anuário Antropológico</i>	
Scales, levels of agency, and condensation	13
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Complejidades, Ensembles y Relaciones Heteróclitas entre Escalas, Niveles de Agencia y Condensación	36
<i>Carmen Bueno</i>	
On “Scales, levels of agency, and condensation” by Gustavo Lins Ribeiro	42
<i>Michel Agier</i>	
Social worlds writ small and large: Thinking through matters of scale	48
<i>Susann Baez Ullberg</i>	
Response to Agier, Bueno and Ullberg	53
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	

SPECIAL ISSUE

Presenting the Special Issue “The turning of the tides”: Challenges for Brazilian anthropology facing processes of denialism”	59
<i>Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier</i>	
What do negationisms negate? Management of the occult and production of truth from an ethnography of politics in Northern Mozambique	82
<i>Daniel Alves de Jesus Figueiredo</i>	
“They tell us everything they are doing”: science and conspiracy in Flat Earth discourses	102
<i>Rafael Antunes Almeida</i>	
“To put an end to this damned thing”: rebutting denialism strategies performed by People in Situational Homelessness during the COVID-19 pandemics (Brazil)	123
<i>Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre, José Vanilson Torres da Silva</i>	

anúário antropológico

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2022.2

ARTICLES

Remnants of the past, fragments of histories: memory, temporality and the city in the photographs of Ricardo Rangel (1950-1975) **144**

Bruna Triana

The invention of monkeys, or why monkeys are not neutral: Partial notes on ethoecology and cosmopolitics in primatology **169**

Mateus Oka

REVIEWS

Abrantes, Carla Susana Alem. Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro: Mórula, 2022. **188**

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

Cushing, Frank Hamilton. 2022. Tenatsali ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien. Editado por Patrick Pérez et Frédéric Saumade. Traducido por Éléonore Devevey. Paris: CNRS Éditions. **194**

Juan Javier Rivera Andía



PPGAS 50 anos

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2

Apresentação

Em 2022, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília completou meio século de existência. Criado em 1972, como mestrado, sob a liderança de Roberto Cardoso de Oliveira, em 1981 ele passou a formar também doutores e doutoras.

A tônica de seus primórdios – protagonismo em novas áreas de estudo etnográfico, excelência na produção intelectual e cultivo de colaboração com centros de pesquisa nacionais e internacionais – segue marcando suas atividades de pesquisa e de ensino até o presente. Sob esta tônica e ao longo de quase cinco décadas, o corpo docente e as linhas de pesquisa do PPGAS/UnB variaram e se renovaram.

Com o objetivo de realizar um balanço crítico das principais contribuições do PPGAS/UnB à nossa disciplina, tal como percebidas por seus próprios agentes, o *Anuário Antropológico* publica, a partir a partir do vol 47.(2), a seção “PPGAS/UnB - 50 anos”. Dela farão parte artigos que sistematizam proposições teóricas, metodológicas e etnográficas elaboradas por seus professores e professoras, e seus respectivos grupos de pesquisa. Tais artigos são problematizados por comentaristas e comentaristas, a fim de tornar ainda mais densas as mediações analíticas necessárias para melhor expressar e conhecer os desafios que marcam a construção de saberes no país e no mundo contemporâneos.

Neste número contamos com o artigo de Gustavo Lins Ribeiro, que é comentado por Michel Agier, Susann Baez Ullberg e Carmen Bueno. Nos próximos números, seremos brindados e brindadas com artigos de Stephen Baines, Lia Zanotta Machado e demais colegas cujas contribuições ao PPGAS e à antropologia são indisputáveis.

Certos do caráter edificador das críticas, esperamos que esta seção opere como um espaço de registro histórico e aprimoramento de alguns dos desafios que caracterizam nosso ofício no primeiro quartel deste século.

Comitê Editorial do Anuário Antropológico



PPGAS 50 anos

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2

PPGAS/UnB – 50 years

In 2022, the Graduate Program in Social Anthropology (PPGAS) at Universidade de Brasília reached half a century of age. Created in 1972, as a master's degree program, led by Roberto Cardoso de Oliveira, in 1981 it started training PhD students also.

The same spirit that guided it back in the beginning – one of taking the lead in new areas of ethnographic study, one of excellence in intellectual production and one that is about collaborating with national and international research centers – still guides its research and teaching activities today. In this spirit, over almost five decades, the PPGAS/UnB faculty and academic staff as well as its lines of research have diversified and renewed themselves.

With the goal of carrying out a critical assessment of the main contributions brought by the PPGAS/UnB to our discipline, as perceived by its own actors, the *Anuário Antropológico* is publishing, starting from vol 47(2), the section called “PPGAS/UnB - 50 years”. It will include articles that systematize theoretical, methodological and ethnographic propositions elaborated by its professors and their respective research groups. Such articles are problematized by commentators, in order to offer the analytical mediations necessary and to allow us a deeper understanding of the challenges involved in the construction of knowledge in Brazil and in the contemporary world.

In this issue we have an article by Gustavo Lins Ribeiro, which is commented on by Michel Agier, Susann Baez Ullberg and Carmen Bueno. The next issues will provide readers with articles by Stephen Baines, Lia Zanotta Machado and other colleagues whose contributions to PPGAS and anthropology are indisputable.

We are sure this will provide constructive and edifying criticism as food for thought and thus we hope that this section will be a historic space to register some of the challenges that characterize our craft in the first quarter of this century and to foster improvement.

Editorial Committee of the *Anuário Antropológico*

Scales, levels of agency, and condensation

Escalas, níveis de agência e condensação

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11073>

Gustavo Lins Ribeiro

Universidad Autónoma Metropolitana - México

ORCID: 0000-0003-0753-960X

gustavo.lins.ribeiro@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana (Lerma) - México. Professor Emeritus, Universidad de Brasília. National Researcher Emeritus of the CONAHCYT. His fields of research include topics such as development, international migration, internet, globalisation/transnationalism, world anthropologies. He has written/edited 28 books (including translations), more than 180 articles and chapters, in 10 countries and 8 languages. His last books are *Otras Globalizaciones-2019*, and the edited volume *Panoramas de las Antropologías Mundiales- 2023*. Founder of the WCAA, vice-president and Honorary Member of the IUAES. He received the 2021 Franz Boas Award for Exemplary Service to Anthropology of the AAA.

My objective in this essay is not to analyse or criticize the diverse theoretical positions that make up the ample and complex field of debates on scale. Instead, in what follows, I first seek to contribute to mapping some of the main issues involved in the notion of scale, before turning to explore megaprojects as one of the most productive scenarios for us to conceptualise different scales. While acknowledging the importance of theorising scale, I posit that the notion of levels of agency provides a more powerful heuristic. Taking my own conceptual trajectory as an example, this paper also shows how interpretive metaphors and tools are refined over time. In the third and final part, I advocate in favour of using the Freudian notion of condensation to (re)conceptualise the heteroclitic powers of structuration of different levels of agency.

Scale, megaprojects, levels of agency, condensation.

Meu objetivo neste ensaio não é analisar ou criticar as diversas posições teóricas que compõem o amplo e complexo campo de debates sobre escala. Em vez disso, no que segue, procuro contribuir para o mapeamento de algumas das principais questões envolvidas na noção de escala, antes de explorar os megaprojetos como um dos cenários mais produtivos para conceitualizar diferentes escalas. Ao mesmo tempo em que reconheço a importância de teorizar escala, eu postulo que a noção de níveis de agência fornece um instrumento heurístico mais poderoso. Tomando minha própria trajetória conceitual como exemplo, este artigo também mostra como metáforas e ferramentas interpretativas são refinadas ao longo do tempo. Na terceira e última parte, defendo o uso da noção freudiana de condensação para (re)conceitualizar os poderes heteroclitos de estruturação de diferentes níveis de agência.

Scale, megaprojects, levels of agency, condensation.

Introduction

Scales are everywhere. I began to think about their different implications while I was studying megaprojects in the 1980s and 90s (Ribeiro 1985, 1987, 1994). But the question of how to think and understand scales is always open to reassessment and improvement as research and theoretical debates produce new interpretations. The current article seeks to contribute to this theoretical field with a special interest in anthropological debates and in megaprojects as highly productive scenarios to think about the issues involved. To develop my approach, I (re)consider previous key propositions on the subject. I begin, therefore, by outlining how scale has been conceived in anthropology and geography, two sister disciplines. To avoid some of the reifying tendencies of the current literature, also present in my own previous work, I advance the notion of 'levels of agency' and explain its heuristic utility, especially within the framework of megaprojects. Levels of agency help to analytically resolve the intricacies of different scales as well as their relationships and different structuring capacities. However, since reality is not experienced as analytic parts of a system but as a 'unity of the diversity' (Marx 1973, 34), I conclude by introducing the Freudian notion of 'condensation' to return to a concrete, condensed mode of looking at the multiple forces structuring our world – forces that are otherwise frequently described through the parlance of scale.

14

Mapping a field of debates in anthropology and elsewhere

There are various reasons why anthropologists have frequently addressed the question of scales in their studies. First, scale is an empirical fact. The human brain needs to differentiate diverse scales of space, time, size, weight, quantity, intensity, speed, temperature and complexity in order to conduct our operations and interactions in different environments. Our perceptions and diverse cognitive/interpretive capacities change according to scale. Indeed, despite its unicity and 'modularity,' 'the world works differently at different scales' (Morrison and Morrison 1982, 6). Scale can be said to be ingrained in the very existence of our species and to possess complex relationships with and effects on ecological, social, cultural, economic, psychological and political dynamics. Scale also has major heuristic implications because it functions as a perspective: in other words, depending on the scale involved, we may see, think or discover different things.

The idea that scale is polysemic, socially constructed or produced should be a truism since everything that is made or lived by humans evinces the intersubjective, social, cultural, historical and linguistic characteristics of our experiences. The socially constructed nature of categories turned the notions and variations of time and space – two major scalable categories – into a classic object of inquiry for social scientists: see, for instance, Marcel Mauss, Émile Durkheim (1971 [1903]) and E. E. Evans-Pritchard (1940).

In fact, size, its scales and effects, especially the size of populations, territories and the power of ruling groups, have been another major preoccupation present in different guises in the social sciences, even before they formally existed as such. More often than not, the relationship between scale and complexity was at the centre of interpretations. Ibn Khaldun (1332-1406), an Arab precursor of sociological and anthropological thought (Palerm 2006 [1974]), wrote on how the size of a dynasty was directly related to its power and its ability to build major cities and monuments (Khaldun 1967, 265). Centuries after Ibn Khaldun, Ferdinand Tönnies's differentiation between *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*, first elaborated in 1887, became a classic distinction between community and society; the former mainly characterized by personal, face-to-face social interactions, while the latter was defined by the realm of indirect impersonal ties. Tönnies opened an interpretive pathway that influenced major figures such as Georg Simmel, Émile Durkheim and Max Weber, in sociology, and Robert Redfield, in anthropology. Tönnies's distinction has resonated until the present in terms such as small-scale and large-scale societies¹.

In his anthropological studies in Mexico, American anthropologist Robert Redfield made use of two other dichotomies: folk and modern urban societies (1941); and little communities and industrial societies (1955). Redfield typified the folk society as 'small, isolated, nonliterate, and homogeneous, with a strong sense of group solidarity'; he saw its 'ways of living' as 'conventionalized into that coherent system which we call "a culture"'. In such societies 'there is no legislation, or habit or experiment and reflection for intellectual ends'. He also emphasised the 'traditional, spontaneous, uncritical, and personal' qualities of behaviour, the prevalence of kinship and of the sacred, as well as the existence of an 'economy of status rather than of the market' (Redfield 1947, 293, 307, quoted in Berreman 1978, 226).

In a critical review, Julian Steward (1956, 564) wrote that Redfield had provided a 'clear frame of reference' for 'community studies'. Redfield delineated a few main characteristics of 'little communities': distinctiveness, homogeneity, smallness and self-sufficiency. The interest in 'communities' distinguished American anthropology for decades (Macfarlane 1977) and smallness has remained, even today, a way of making sense of differences in territorial and populational sizes. Smallness, in its diverse denotations, has provided anthropologists with an entryway to examine the specificities of social assemblages other than those labelled complex, industrial, modern or developed. Furthermore, smallness has also served as a way of differentiating the implications of size scales for hierarchy, power and alterity (see, for instance, Hannerz and Gingrich 2017).

Yet despite the importance of scale in anthropology's history, the notion was usually taken for granted, a variable that seldom deserved theoretical examination. South African anthropologists Godfrey and Monica Wilson (1945) are often seen as trailblazers of the anthropological debate on scale (Berreman 1978, Weiss 1980). According to Ulf Hannerz and Andre Gingrich (2017, 3), 'they drew a rather broad-brush contrast' between the small-scale and 'the kind of social order

1 According to Eric Wolf (2001[1988]: 186), 'the entire problematic of Ferdinand Tönnies's *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* ... still haunts sociological inquiry'.

brought by colonialism, transnational mining companies, mission schools and churches and so forth'. Andrew D. Spiegel (2018, 6473) wrote that the Wilsons analysed the effects of and responses to European colonialism 'through the prism of societal scale' and 'undermined the notion of bounded societies', challenging functionalist anthropologists. Interestingly enough, they were also pointing to a central aspect of the debate over scale in anthropology: the relationships and conflictive integrations of social units with other encompassing, powerful wholes.

Only in 1972 would Norwegian anthropologist Fredrik Barth organize a symposium dedicated to the issue of scale as the main subject. 'Scale and Social Organization' was published as an edited volume in 1978. Two relevant issues discussed were how to study 'large-scale social systems' without losing sight of real people and their life situations, and the ever more pressing theme of the effects of 'global realities' on social agents (Wolfe 1980). In the volume's conclusion, Barth argued that 'scale is a property of systems not of events and encounters. Systems are embedded in events and encounters providing the context for them' (ibid., 204). Because systems are commensurate in terms of scale, they can 'provide a framework for analysis and comparison' (Barth 1978, 259, quoted in Weiss 1980, 136).

In the same year of 1978, one of the participants in the 1972 symposium, Gerald D. Berreman, published his paper on scale to draw attention to the 'complexity and diversity of the concept' (1978, 225). Again, what was at stake was how scale affects 'the nature and quality of social interaction in societies' (ibid., 226). Berreman raised a series of questions concerning the 'scale concept' (ibid.):

Is it a matter of *size* alone ...? (If so ... where and how does one draw boundaries?) Is it a matter of *size and intensity* or closeness or pervasiveness of interaction ...? (...) Is density of settlement in a population a crucial component? (...) Is it a matter of *size and complexity*? (...) Is it a matter of *size, density and heterogeneity* of population ...? Is it a matter of extensiveness of networks of communication or of political, economic, and social organization?

Berreman's own definition of scale is 'the maximal size of the social, political, economic, and ideological-communication networks which significantly involve and affect the members of a social entity' (ibid., 228). Although ambivalent about the importance of size as an analytic tool, Berreman ends up accepting the bipolar distinction between small-scale and large-scale societies and the general qualitative differences usually attributed to them (ibid., 236-237). He thus aligned his arguments with 'the evolutionary question of differences of scale of societies', as Robert Murphy (1978, 239) wrote in his comments on the paper. A combinatory comprehension of scales, their assemblages and their empirical (inter)connections endures to the present day.

However, the discussion of scales in anthropology did not always focus on demographics as a way of contrasting 'small' and 'large' social assemblages. A significant exception existed outside the Anglo-American world. Coming from a different

angle and situated in other lineages of intellectual dialogue, French anthropologist Claude Lévi-Strauss related differences in scales to cognitive processes. In his 1962 book *La Pensée Sauvage* (first translated into English as *The Savage Mind*, 1966), he coined the expression *modèle réduit*. This notion of a ‘reduced model’ was wrongly and symptomatically translated into English as ‘small-scale model’ or sometimes as ‘miniatures’, missing the point that the main process at stake was the **reduction** of scale and properties. Lévi-Strauss (1966, 23) wrote:

What is the virtue of reduction either of scale or in the number or properties? It seems to result from a sort of reversal in the process of understanding. To understand a real object in its totality we always tend to work from its parts. The resistance it offers us is overcome by dividing it. Reduction in scale reverses this situation. Being smaller, the object as a whole seems less formidable. By being quantitatively diminished, it seems to us qualitatively simplified. More exactly, this quantitative transposition extends and diversifies our power over a homologue of the thing, and by means of it the latter can be grasped, assessed, and apprehended at a glance.

Lévi-Strauss also states that ‘in contrast to what happens when we try to understand an object or living creature of real dimensions’, in the case of reduced models ‘knowledge of the whole precedes knowledge of the parts’ (ibid., 23-24). He concludes that: ‘the intrinsic value of a small-scale model [*modèle réduit*, GLR] is that it compensates for the renunciation of sensible dimensions by the acquisition of intelligible dimensions’ (ibid., 24). In engineering and architecture, maquettes and other analogical miniatures are powerful reduced models that may anticipate a megastructure’s characteristics or facilitate its operation.

Years later, another French scholar, Bruno Latour² (1996, 5-6), used the notion of network ‘to dissolve the micro-macro-distinction that has plagued social theory from its inception’, favouring instead the metaphor of connections and resonating some of the points Berreman (1978) made almost two decades before:

A network notion ... has no a priori order relation; it is not tied to the axiological myth of a top and a bottom of society; it makes absolutely no assumption whether a specific locus is macro- or micro- ... [it] is ideally suited to follow the change of scales since it does not require the analyst to partition her world with any a priori scale. Instead of having to choose between the local and the global view, the notion of network allows us to think of a global entity – a highly connected one – which remains nevertheless continuously local.

Contemporary debates in geography

Anthropology has a long history of dialogues with and borrowings from ge-

² I thank one of the reviewers who called my attention to this text by Latour.

ography. Here it suffices to recall the influence of diffusionism in Europe and the United States, first posited by German geographers such as Friedrich Ratzel (1844-1904) and Franz Boas (1858-1942) who subsequently played a major role in the early history of US anthropology. Scale is a central and foundational notion in geography. Indeed, this is the first observation of geographer Andrew Herod in his book *Scale* (2011, xi), a thorough examination of the many debates, metaphors and theories involving scale in his own discipline and beyond. Herod argues – and I agree – that over the last three decades globalisation has restructured the relationships between the local and national scales, causing an explosion of writings with a new vocabulary in geography, the humanities and the social sciences. He mentions ‘the politics of scale’, ‘the production of scale’, ‘the construction of scale’, ‘scalar framing’, ‘scale jumping’, ‘scalar strategies’, ‘scalar restructuring’, ‘scalar fixes’, ‘scalar bending’, ‘rescaling’ and ‘descaling’, ‘upscaling’ and ‘downscaling’, and the ‘scale division of labor’ (2011, xiii). To these I would add ‘scalar hierarchies’, ‘scalability’, ‘non-scalability’, ‘multi-scalar’ (ethnography), ‘scale up’ and ‘scale out’. Each of these notions has its own meaning and heuristic purposes.

In Herod’s book, different scales – such as the body, the urban, the regional, the national and the global – are viewed as ordering devices and as socially produced material entities that have consequences for social, cultural, political and economic life. They are presented as interconnected, in a state of flux, and as central to life under capitalism (ibid., xiv-xv). In an extensive introduction, he reviews an array of conceptions and authors with diverse theoretical orientations and contributions to the study of scales. I shall highlight the following subjects: the need for multiscale analysis in order to understand the complexities of human and natural systems (ibid., 7 and ff); the role of capitalists in organizing different scales; scales as natural, real entities or mental contrivances; the areal representations of scales and their hierarchy, metaphorically depicted as a ladder (climbing from one level to another) or as concentric circles (moving from one circle to another) (ibid., 14); the contrast between ‘the production of scale’, a capital-centric approach, and ‘the construction of scale’, a bottom-up approach that figured scale making as the result of political struggles (ibid., 16-17); the interconnections among scales and scale jumping, i.e. the shift from one scale of agency to another in order to interfere in ongoing political processes (ibid., 19-20); the difference between a topographic view ‘focused on geographical areas and [bounded] spatial echelons’ and a topological view that sees scales ‘not as areal units but as parts of networks’ producing fusions between scales, as in the notion of the *glocal* (ibid., 23-24); the use of the notion of the politics of scale to refer to conflicts related to the production, contestation and (re)hierarchization of scales (ibid., 26-29).

I am particularly interested in the issues Herod raises concerning the concentric circles metaphor (moving from a local to a more distant scale) because, as we shall see, I have used this idea to think about megaprojects. It is true, as Herod claims (ibid., 46-47), that this metaphor may be instrumentally useful to think of scales as separate entities and to make a contestable hierarchy by attributing more power to the outermost encompassing scale, since most interpretations seem to

attribute more power to global forces than to local ones. He also recognizes that the concentric circles imply more a consideration of enclosure and/or encompassment than of hierarchy. Without anticipating what will be discussed later, I recognize that metaphors have their own limitations and need to be complexified by other heuristic devices. Furthermore, I posit a conceptual model that views the concentric circles not as a territorial continuum – although they sometimes may be so (when we think of the relationships between the local, the regional and the national, for instance) – but, rather, as the condensed outcome of periods and loci that are meaningful for a particular case under analysis. As for the issue of hierarchy, this also depends on what is being scrutinized and on the characteristics of the agents and agencies engaged in concrete scenarios. Sometimes local people are more capable of exerting power than global/transnational agencies, other times national agents will be in more powerful positions, and so on. Very often, the most powerful collective subjects acting in a given context are the economic and political networks and the coalitions of agents and agencies operating at different levels.

Contemporary debates in anthropology

In 2000, Marilyn Strathern published an ‘ethnographic commentary on scale’. One of her concerns was to understand how an increase in quantity and intensity affected political, social, and economic processes, while some aspects of life in the New Guinea Highlands remained constant (Strathern 2013 [2000], 210). Her wish was to distinguish when scale matters and when it does not. I find her distinction between scale-sensitive and scale-insensitive processes a valuable contribution to our thinking about variation and stability. It is also a reminder that scale change does not always modify all aspects of human life and cannot be seen as the cause of every single transformation in specific ethnographic scenarios. Prior to this work, Strathern had written a more theoretical piece on scale in 1995. I shall return to the latter text in my own discussion on condensation below.

In tandem with the need to rethink scales in a globalised world, Anna Tsing’s 2005 book, albeit not exactly a study of the theme per se, is often quoted when anthropologists consider the impacts of scales (see, for instance, Carr and Lempert 2016, Salazar, Elliot and Norum 2017). Tsing does call attention to scale-making and its articulations with globalist projects and makes important observations and definitions. When considering the power of finance in the contemporary world, she contends that current ‘economic projects cannot limit themselves to conjuring at different scales – they must conjure the scales themselves’ (2005, 57-58):

In this sense, a project that makes us imagine globality in order to see how it might succeed is one kind of ‘scale-making project’; similarly, projects that make us imagine locality, or the space of regions or nations, in order to see their success are also scale-making projects. The scales they conjure come into being in part through the contingent articulations into which

they are pushed or stumble. In a world of multiple, divergent claims about scales, including multiple divergent globalisms, those global worlds that most affect us are those that manage tentatively productive linkages with other scale-making projects.

Tsing goes on to define scale as ‘the spatial dimensionality necessary for a particular kind of view, whether up close or from a distance, microscopic or planetary’. More importantly, she makes clear that: (a) scales are not a ‘neutral frame’, they must be ‘brought into being: proposed, practiced, and evaded, as well as taken for granted’; (b) scales are ‘claimed and contested in cultural and political projects’; and (c) ‘links among varied scale-making projects can bring each project vitality and power’ (ibid., 58). Later in the book, she proposes that globalist projects come into being as APHIDS – that is, as ‘articulations among partially hegemonic imagined different scales’ (ibid., 76).

Tsing earlier made other contributions on these issues when she addressed, for instance, the need to pay attention to ‘ideologies of scale, that is, cultural claims about locality, regionality and globality’ and, in a similar vein, to the ‘rhetoric of scale as well as contests over what will count as relevant scales’ (Tsing 2000, 347). The author identified scale-making as a key issue in global studies and asked: ‘through what social and material processes and cultural commitments do localities or globalities come, tentatively, into being? How are varied regional geographies made real?’ (ibid., 348). Tsing also explored ‘scalability projects from the perspective of an emergent “non-scalability theory” that pays attention to the mounting pile of ruins that scalability leaves behind’ (2012, 506). Scalability is defined as ‘the ability to make projects expand without changing their framing assumptions’ (2015, 38), without rethinking their basic elements. And she went on to say that scalability ‘banishes ... diversity that might change things’ (2015, 38).

Yet Tsing’s argument that theoreticians should turn their attention to the ‘non-scalable project elements’ (roughly translatable as the non-hegemonic or sub-altern participants included in an expansionist project and the environment it destroys) ‘as objects for description but also as incitements to theory’ (ibid) downplays a long history of critical theories, approaches and practices in the social sciences and anthropology. I agree with E. Summerson Carr and Michael Lempert (2016, 19) when they identified in Tsing’s 2015 work

a tendency to discern something dehumanizing – even violent – about scale, perhaps because of its association with measurement and ordination, on the one hand, and vertical power arrangements, on the other. But ... scaling projects can flatten hierarchies as well as construct and maintain them. (...) So while we must be ever alert to the ways that scalar logics limit our imagination of passable human terrain, we should remember that precisely because scaling is inherently perspectival and relational, it is also potentially transformative and humane.

In Tsing's trajectory, scale and its derivatives have become a reified substitute for agency and power. Scale seems to substitute for power differences, for different capacities of intervention by a plurality of social agents and agencies anchored in and acting at different levels of agency. In fact, I would prefer a more concrete notion than scale-making or APHIDS to conceptualise the collective subjects engaged in political conflicts and operating from diverse positions that empower them to act at global, national or local levels. Dealing with these more concrete social entities is especially useful if a researcher is interested, as Tsing claims to be, in making ethnographies of global connections. I am not really convinced that formulating a notion like 'nonscalability' is the best way to deal with disorganising, disturbing and resisting forces. In most conflicts people are not really struggling against scale; more often than not, they are being forcibly included or are already absorbed in much larger worlds and systems beyond their command. They are struggling against the destruction of their lifeways, ecologies and autonomies, against their incorporation or consolidation as subalterns by powerful elites that may use scale as a legitimating discourse but resort to sheer physical or symbolic violence with no metaphor of hierarchy involved, neither in 'scalar parlance' nor in 'scalar pragmatism'.

I conclude this section by turning to the book edited by linguistic anthropologists Carr and Lempert (2016) on the pragmatics of scale. I see this work as one of the most representative studies of scale from an anthropological point of view. Their principal contribution lies in looking at scaling as an

inherently relational and comparative endeavor ... [that may] connect and even conflate what is geographically, geopolitically, temporally, or morally 'near' while simultaneously distinguishing that nearness from that which is 'far'. Similarly, scaled hierarchies are the effects of efforts to sort, group, and categorize many things, people, and qualities in terms of relative degrees of elevation or centrality (2016, 3).

The authors emphasize that people are not 'simply subject to preestablished scales', they can also 'defy the scalar formations they confront in social life' (2016, 3) by way of what geographer Neil Smith (1992, 2004) called scale-jumping and scale-bending. Carr and Lempert urge us to go beyond the 'micro-macro standoff' and to avoid the tendency to 'ontologize scalar perspectives' (2016, 8). Here, they choose to pay 'special attention to the semiotic means by which social actors and analysts scale our worlds' in order to show 'how scale is a practice and process before it is product' (*ibid.*, 8-9). Their interest in pragmatics leads them to understand scales as 'ways of seeing and standing in the world' (*ibid.*, 10), and therefore as 'instruments for political, ritual, professional, and everyday action'. Their aim is to understand 'how scales are assembled, made recognizable, and stabilized through various communicative practices'. The authors

give empirical attention to how bodies, technologies, commodities, com-

munities, ecologies, and built environments afford scalar practices and impose limits on those who try to scale them, while nevertheless appreciating that anything can be made big, brought near, or perched atop a hierarchy (ibid., 10).

I find particularly illuminating the book's interest in the institutionalization of scalar perspectives, a process that ensures that 'some scalar projects are relatively more effective and durable', and in 'the ways that some scalar logics claim a sovereign vision' (ibid., 14). Finally, Carr and Lempert remind us that scales can allow ranking and classification, are capable of being combined, and that 'social existence is radically scalable' (ibid., 18).

Megaprojects: moving from scale to levels of agency

The scales of megaprojects turn them into extreme planned interventions in the natural and social worlds. My research experience on the construction of Brasilia, carried out while I was an MA student on the Graduate Program in Social Anthropology of the University of Brasilia (Ribeiro 1980, 2021), led me to characterize megaprojects as a recurrent form of production (Ribeiro 1985, 1987). In the 1980s and 90s, my work was closely related to an emerging critique of so-called 'development projects' and their negative impacts on local populations. This was a period when anthropologists were involved with debates on 'sustainable development' and in political actions undertaken in collaboration with NGOs, as well as with or against global institutions like the World Bank. I myself – later accompanied by other colleagues in Brasilia, such as Paul Little and Henyo Trindade Barreto Filho – engaged with environmental struggles to defend the environment and peoples in Amazonia and elsewhere.

By definition, megaprojects bring together local and supra-local scales. At the time, I emphasized that, among other factors, they are linked to the expansion of economic systems and that their construction is meant to connect 'isolated' areas to pre-existing capital flows and networks, transforming these areas into new fragmented spaces of the capitalist world system³. Their gigantism is directly related to the discussion of scale in this paper. The term refers not only to the enormous complexity and physical size of the works but also to the vast amounts of capital, labour and materials mobilized to construct them. It also points to the extensive networks of public officials, politicians, financial and industrial corporations, professionals and technicians these megaprojects require. The size of the capital and the infrastructure, such as worker camps, needed to keep and manage a huge male labour force over the years of construction, imply complex articulations between several dispersed sources of financial and fixed capitals. These, in turn, call for different types of political, juridical, technical, logistic and operational capabilities that usually only large corporations possess. At the same time, it is impossible to address the topic of megaprojects without considering another characteristic related to their size: the impacts they cause on the environment and on pre-ex-

3 I was encouraged to revisit my interpretations of large-scale projects by Susann Baez Ullberg and Gabriella Körling, who invited me to give the keynote speech at the 'Symposium Ethnographies of Megaprojects: social and political worlds of large-scale infrastructures', organized by them at Stockholm University in September 2019. The symposium also inspired the present article.

isting social, cultural, economic and political systems at local, regional, national and sometimes international levels.

Megaprojects imbricate local, regional, national, international and transnational 'levels of integration' – a notion I borrowed from Julian Steward (1955). To counterbalance the limits of Steward's conception, which sought to comprehend the relationships between communities and the nation, I also considered Eric Wolf's (1982) perspective concerning the 'interconnections' of many loci within an evolving global capitalist mode of production. Furthermore, my study of the presence of transnational capitalist interests – and especially of a transnational technical elite in the construction of the Yacyreta Hydroelectric Dam (Ribeiro 1994) – made it mandatory to consider the 'transnational level of integration' and to distinguish the different powers of structuration that the diverse levels evinced in the making of a transnational identity, namely that of the *bichos-de-obras*, the participants in the global migratory circuits of megaprojects.

As a consequence, later, when I discussed 'the condition of transnationality', I was particularly interested in building a conceptual framework that could 'correlate individual and collective agents to different sociocultural-spatial units with variegated territorial and institutional expressions' (Ribeiro 2003, 63). To provide a simple and elegant representation of this concept, I drew from Evans-Pritchard's (1969 [1940], 114) diagram of Nuer socio-spatial categories and designed a figure of concentric circles, a rather common metaphor of relationships between scales (Herod 2011), with the local at the centre and other levels expanding outwards to the international level of integration. My diagram was singular in two ways: it was drawn with dotted lines to signal the open and fluid relationships among the levels and included a transversal axis that cut across all the circles and represented the transnational level (see Figure 1). I wished to depict the transnational level in this way to indicate how it was present in all the others and to make clear it did not have a spatial reality that could be conceived within the frame of an increasingly

23

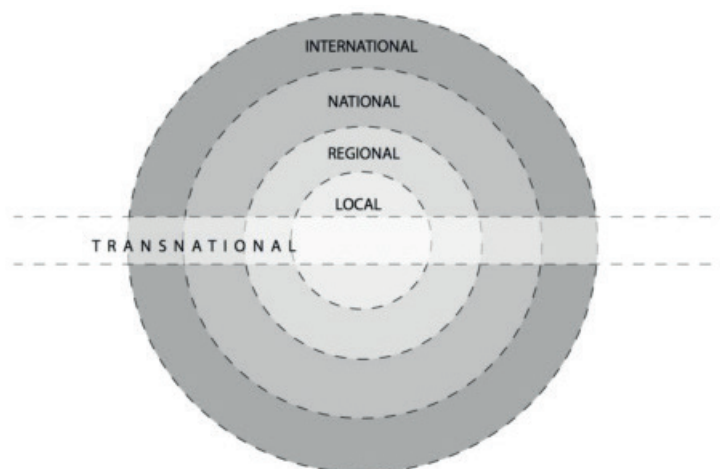


Figure 1: levels of social agency

territorial encompassing order.

This conceptual formulation proved to be productive to think about megaprojects and the transnational identities they generate (Ribeiro 1995), as well as the interplay of levels under transnational capitalism in general (Ribeiro 2003). It was

also useful for several graduate students who worked with me at the University of Brasilia (see, for instance, Albuquerque de Moraes 2019, Souza 2016, Santos 2013, Medeiros 2012, Diaz Crovetto 2010, Sousa 2006, Pareschi 2002, Little 1996). However, the concept requires improvements. First, today, instead of levels of integration, I would rather call them levels of agency. I prefer to avoid the optimistic connotations that 'integration' seems to trigger, prompting the imagining of harmonious insertions and relationships among the levels and thus obfuscating their tensions and conflicts. Second, I wish to reduce the emphasis on territoriality implied by the concentric metaphor in order to stress the roles of agents, networks and agencies within each level and across inter-level relations. In fact, the expression 'levels of agency' is also useful to make a case that at each level agents have distinct capacities and degrees of empowerment to interfere in the processes that have brought them together in specific scenarios and processes.

My usage of 'agency' goes back to Anthony Giddens's theoretical efforts (Giddens 1984). While I value the simplicity of his definition – agency refers to people's capabilities of doing things (ibid., 9) – I believe that he overemphasizes the actions and (un)intentions of individuals. At the same time, when he discusses the relations between agency and power, Giddens stresses the capacity for intervening 'in the world, or to refrain from such intervention, with the effect of influencing a specific process or state of affairs' (ibid., 14). However, I also argue the need to include three modalities of power defined by Wolf (1999, 5). First, what he calls Weberian power, 'the ability of an *ego* to impose its will in social action upon an *alter*'; second, tactical or organizational power, i.e. a modality that 'controls the contexts in which people exhibit their capabilities and interact with others'; and, finally, structural power, 'the power manifest in relationships that not only operates within settings and domains but also organizes and orchestrates the settings themselves, and that specifies the direction and distribution of energy flows' (ibid).

I thus see levels of agency as an analytic notion that supposes the existence of different real or virtual encounters and processes related to the capabilities of persons or organized collectivities (political, economic, ethnic or religious networks or institutions, for instance) for intervening, from different localities and power positions, in different processes over time. The above-mentioned power modalities, including Giddens's, crosscut all levels of agency. In concrete ethnographic scenarios, their relations may result in different capacities for structuring the outcomes of processes.

Local, regional, national, international and transnational levels of agency

The local level of agency is not an empirically-bounded territory such as a 'little community' or a 'small-scale society', the frontiers of which an ethnographer could presumably trace. Rather, it is a set of loci and networks – households, schools, workplaces, churches, leisure places, state offices and authorities, groups of relatives, colleagues and friends, for instance – that most of the time are phenomenologically experienced by way of virtual and real quotidian interactions

with meaningful others, places and things. This is where everyday life unfolds. We are all locals; most of the time our lives occur in foreseeable places and networks.

Megaprojects are often affected by the physical characteristics of the territories where they are emplaced. This is the case of hydroelectric dams and canals, for example. Planned cities are also built in appropriate terrains. Megaprojects structure their own sense of locality by intervening in an area and its interconnections, adapting them to their functional needs and interests. They radically fuse residential and work activities that unfold in a setting dominated by various corporations articulated in consortia. Daily life in worker camps reflects the hierarchy of the industrial branches involved in the projects, represented by transnational, national and regional corporations, and is subsumed to project goals. Capital creates a space and social realm in its own image, in modes similar to Erving Goffman's notion of 'total institutions' (Goffman 1974). Life in camps even generates specific identities like the transnational *bichos-de-obras* I met at the Yacyreta working site (Ribeiro 1995), that is, people whose lives develop within the global migratory circuits of megaprojects, structured by major civil engineering corporations from their world headquarters (see below).

Localities are always enmeshed within larger systems and the first empirical system encompassing the local corresponds to what I call the regional level of agency. My definition of a region is not exclusively ecological or geographical; rather, it includes historical, political and cultural features. I am referring to areas existing within nation-states such as New England in the United States, Catalonia in Spain, or Patagonia in Argentina. Regional levels of agency are more of an imagined abstraction than the local one, and this is true of every other more encompassing level. The further we travel from the local level, the more abstract and stereotyped the representations of the levels of agency become (it is one thing to say you are from Sicily, another to say you are Italian or European). In fact, agents know what the regional level is, how it differs from others, and how it potentially corresponds to authorities with a certain legal power and enforcement capacity. Megaprojects always represent interventions in regional systems; they change the flows of people, commodities, capital and information within a region, as well as the hierarchies between different pre-existing areas/regions and economic activities. Mega construction works may recruit local people to the lower levels of their labour markets, but also workers from different regions within a country. They may also involve local and regional capitalist firms and entrepreneurs as food and service providers, for instance. Their environmental impacts typically go beyond the local level, affecting different areas in a region.

Regions exist within the national level of agency, a level characterized by a strong and powerful institutional existence. This level is directly related to the historical emergence of the nation-state as the preferential mode of managing the relationships between large territories, populations, economics, culture, politics and power. National authorities based on the notion of sovereignty overrule local and regional powers and establish themselves as the sole legitimate entity vis-à-vis other nation-states, immediately triggering the existence of international relations

and systems. This might be the reason why students of scale-making stress the power of the national level over others. Indeed, the nation-state and its institutions convey a clear sense of the level's existence since they interfere in and organize life at the local and regional levels, actively build ideologies of national membership, as well as represent their 'citizens' in international arenas.

The economic and political importance of megaprojects often turns them into a matter of national concern or a national initiative. They can be intended to change the regional configuration of a nation-state, such as the construction of a new federal capital like Washington (United States) in the nineteenth century, or Brasilia (Brazil) and Abuja (Nigeria) in the twentieth century. They may also be a means to explore vital national and international 'economic resources', or to interfere in the flows of people, commodities and energy, as exemplified by huge dams producing hydroelectricity or the Suez and Panama Canals. The authorities, politicians and technicians of nation-states may be directly involved in the financial, juridical and administrative arrangements required to set up a project, as well as in the negotiations and bidding processes that establish the juridical and technical contours of a project and its main participants. In any case, megaprojects must abide by national laws on legal contracts, bidding, financing, the labour force and the environment.

The inter-national and trans-national levels of agency are also directly related to the national scale, as the suffix national indicates. Megaprojects like the Suez and Panama Canals, with their huge impact on global flows of people and commodities, combine all the previous levels. Indeed, their existence cannot be understood without the combination of local, regional, national and international factors. Suez was a French corporate project built in a Middle Eastern desert (1859-1869) while Egypt was under the hegemony of the British Empire. The Panama Canal (1904-1914) was built in a tropical area of Central America by the US Corps of Engineers and Caribbean workers, after the United States separated Panama from Colombia and created an 'independent' nation-state and the Canal Zone as an unincorporated area that remained under American control from 1903 to 1999. Panama is a clear example of how a megaproject may reflect the (geo)political imperial interests of a nation-state.

A major hydroelectric dam such as Yacyreta is also an example of the coexistence of all levels of social agency, including the transnational level. It illustrates the fact that megaprojects may create international territories. The Paraná river is an international waterway shared by Argentina and Paraguay. Consequently, the Yacyreta's construction site was a binational area established by a treaty between the two nation-states. Among other conditions, the treaty stipulated that the project's labour force should be made up of Argentinian and Paraguayan workers. At the same time, the international financing scheme, overseen by the World Bank, entailed international bidding processes open to major global corporations. Exim-banks (public entities involved in fostering and financing national foreign trade) backed bidders from their countries to help them win the project's largest contracts, namely those pertaining to the main civil works and the electro-mechanical

equipment. An Italian corporation, leading a consortium of 32 corporations (most of them Argentinian and Paraguayan), won the construction bidding process. The fact that major European firms were involved in the consortium was reflected at the megaproject's local level of agency. More than 100 Italian nationals and a dozen of Germans and French (several with their families) lived on worker camps on the Argentinian shore of the Parana River. Many of these highly qualified engineers and technicians are *bichos-de-obras*, inhabitants of the small villages of the world system structured by multinational industrial capital, and no longer saw themselves as Italians. I met people who were third-generation participants in the migratory transnational circuits of megaprojects controlled by the global headquarters of the Italian corporation for which they worked. Many of these workers were married to non-European women and had bi-national children. They said they were 'neither meat, nor fish'; they were gypsies, citizens of the world, a truly transnational identity structured by multinational capital (Ribeiro 1995).

A particularly important articulation between the levels was effected by the consortia. I coined the term 'consortiation' to describe the process through which legal, political, economic, social and technical institutions and networks combine agents and agencies – with different power capacities – anchored in local, regional, national, international and transnational levels of agencies. In Yacyreta, consortiation meant, for instance, the participation of local and regional agents/agencies that provided unskilled labour either for the construction project or for the reproduction of daily life in the worker camps. It also meant the presence of powerful national Argentinian industrial corporations – including a major cement producer – and the intervention of international institutions such as the World Bank or transnational professionals such as the aforementioned *bichos-de-obra*. A word about the 'transnational level of agency' specifically. As Figure 1 shows, the transnational level is better conceived as a transversal axis, indicating that while its power of structuration can be felt at all levels, it lacks a territory that can be properly defined as its own. At the same time, transnational sovereign authorities are non-existent.

Depending on the level under scrutiny, a researcher may see different facets or distinct paradoxes, something that indicates the condensed character of levels of agency. From the perspective of the local level of agency, megaproject worker camps resemble small villages, meaning that in these residential areas most people know each other. However, the on-site project elite is cosmopolitan and engaged in global ideological and consumption circuits. From regional, national, international and transnational perspectives, megaprojects appear like large impersonal entities due to the size of their physical interventions, environmental impacts, labour forces and capital, as well as the complexities of their financial, technical and political arrangements.

Condensation: beyond the concentric circles metaphor

Although the concentric circles metaphor provides a powerful interpretive

tool, it also has a few limitations. As in most analytic models, the main problem lies in how to conceive the relationships between its constitutive parts. It is not, for example, entirely correct to imply that the levels of agency are nested within each other in encompassing circles as the metaphor suggests. This is especially true in the digital age when the internet has dissolved the physical boundaries between places and generated what I have called the 'virtual public space' (Ribeiro 2003a). At the same time, the exceptional representation of the transnational level – as a transversal axis – is a clear indication of the model's limitations. Furthermore, the model seems to establish hierarchical relations between the levels and gives the impression that a correlation necessarily exists between the size of territory and the power of representatives at a certain level of agency. Notwithstanding the fact that national authorities, for instance, may have more power than local ones, this correlation between territorial size and power goes against perceiving local agents as major power players with great capacities of intervention in specific settings. Concurrently, the overemphasis on space fails to do justice to the importance of variations in time when it comes to understanding, say, the changing capabilities agents/agencies located at any level of agency have to interfere in processes at decisive moments.

If we are dealing with nested hierarchies of levels of agency that can be manipulated and subverted by diverse subjects at different junctures, then the understanding of any level of this continuum depends on its own peculiarities as well as on its relationships with other subjects pertaining to different levels. Such an understanding also needs to take into account the concrete sociological, political and historical contexts of the levels of agency and the fact that agents and agencies may have contradictory forms of interplay and behaviours. Such a conception has methodological implications: it calls for ethnographies that can grasp the relationships among levels of agency. In the history of US anthropology, such considerations can be traced back to Eric Wolf who, in 1956, saw 'communities and national institutions' as 'components of an encompassing web of relations' and called for the study of brokers, social agents who acted as middlemen between 'larger systems' and people enmeshed in local life (Wolf 2001 [1956])⁴. Decades later when anthropologists became involved in the growing field of globalisation studies, George Marcus presented his influential notion of multi-sited ethnography that would be redubbed 'multi-scalar ethnography' by scholars already influenced by the field of debates on scale (Xiang 2013). Marcus (1995) wanted to emphasize the 'continued value of participant observation but covering a greater range of sites' as an 'ethnographic approach to the capitalist world system' (Forte 2018, 2045-2046). The call for multi-sited ethnography, glocal ethnography (Salazar 2010) and multi-scalar ethnography also indicates the need for nexuses between ethnographic/anthropological achievements and imaginations with other diverse disciplinary achievements and imaginations, such as those of sociology, history, geography, economics, philosophy and literary analysis, which are not so heavily bounded by the ethnographic methodological imperative and which allow us to include non-local agents and agencies as well as different historical junctures by

4 One of the reviewers reminded me that in Brazil in the 1940s and 50s, at the University of São Paulo, sociologists already fostered a vision of particular loci as parts of wider systems. The reviewer also pointed out that Roberto Cardoso de Oliveira's notion of 'interethnic friction' (Oliveira 1963) called for an integrated perspective that joined the local and the supralocal.

way of other heuristics.

This need is related to the condensed character of levels of agency, a way of going beyond the limitations of the concentric circles metaphor as an **analytic** model. Students of globalisation have dealt with this problem before. The notion of assemblages, as developed by Saskia Sassen (2006), is one such tool for understanding the complexities of heteroclite compositions of places, periods, agencies, agents and networks. However useful it may be, though, it remains an excessively analytic endeavour, meaning that its metaphorical resonances remain caught in the part/whole relational universe of analysis and seldom manages to surpass it. To posit, as I did, that the boundaries between different levels of agency are porous is not enough either. Although it reduces the idea of bounded contexts of analysis, it still keeps the boundaries in place and gives the impression that the relationships between different scales are always logical and not haphazardly and contradictorily related to an enormous range of human and non-human agents and agencies that act within and across the different levels of agency. In sum, the relationships among levels need to be seen as heteroclite and condensed. And this is where the well-arranged, analytic and elegantly apprehensible metaphor of concentric circles with its propensity to reification clearly reaches its limits.

This is the moment to move beyond the combinatory metaphors commonly used when scales are involved and to explore what I call the condensed character of the relationships between different levels of agency. Here I am inspired by Sigmund Freud's notion of condensation (see, for instance, his 1913 [1899] work *The Interpretation of Dreams*). Simply put, the work of condensation indicates that the analyst must be capable of interpreting a heteroclite, fragmented unit of signification that appears unintelligible because its components are connected to various actions and meanings that may have unfolded in a large number of contexts and time frames. By analogy, the condensed character of levels of agency means that, first, there are no borders, permeable or otherwise, among them. Second, everything under scrutiny has been structured by a large number of relationships both internal and external to different levels of agency – relationships happening at different moments in time and that suppose different power capabilities of agents and agencies, potentially or actually located in a many distinct loci. Third, efforts to think in terms of local, regional, national, international levels are analytic exercises whose validity must be complemented by holistic interpretations that take condensations into account. In a megaproject such as Yacyreta, condensation demands that we consider the project's political and institutional history at all levels of agency, as well as identify and differentiate the relevant agents/agencies that became central to the making of the construction project over time, thereby structuring the complex scenario that the ethnographer experiences in a condensed fashion during her/his field research.

In fact, I see condensation as a metaphor for how we experience life itself. Everything comes together and is perceived in a moment, or in a sequence, in all its oneness and diversity. To discern this complex synthesis, the analyst distinguishes – in what seems to be solid and unique experiences – differences, components and

forces, and discerns the multiplicity of factors simultaneously present that render all these (inter)connected parts as a sensory unity. By appealing to condensation as a heuristic tool, I am leaving behind the analytic scenario (pre)supposed by scales and levels in order to return to the concrete, the ‘concentration of many determinations, hence the unity of the diverse’ (Marx 1973, 34). Condensation calls attention to heterogeneity and homogeneity simultaneously, and while it allows us to recognize them, it dissolves the large-scale/small-scale dichotomy, as well as the distinction between past and present (in fact, macro and micro, as well as past and present, are always actualised in any single moment). It also dissolves the distinction between scale-sensitive and scale-insensitive processes (Strathern 2000 [2013]); that is, experiences in which quantities and intensities cause perceptible changes and those in which they do not, in which constants cut across scales. In this sense, it is a hyper-real present full of pasts and futures, a kind of hologram – or better, a holographic phenomenon, as Strathern (1999) defines it, containing ‘in every part ... information about the whole and information about the whole being enfolded in each part’ (ibid., 17-18). Strathern adds that ‘it is a holographic effect to imagine one can make connections anywhere’ (ibid., 18). Condensation comes after the analytic and relational work; it metaphorizes the experience of the real and reinstitutes it as a holistic totality in the mind.

By way of conclusion

Scales are constructs that help us think about the diverse physical, historical and sociological characteristics and processes that shape our worlds. In this article I summarized long-standing usages of scale as a metaphor/heuristic in the social sciences in general and anthropology in particular. I pointed to a reifying tendency in this universe and endeavoured to resolve this problem by presenting a new notion (levels of agency) and by considering the need to always return to the concrete after the analytic effort is complete (condensation). I used megaprojects as the most appropriate framework to show how the notion of ‘levels of agency’ facilitates our approximations to seemingly chaotic contexts and how it usefully orders them. Levels of agency indicate different power capabilities – in other words, different possibilities for inducing changes in processes that affect people’s lives according to the locations of agents and their hierarchical capacities to draw on resources. They are heuristic devices to tackle the complexity of the condensed relations and the (inter)connections that a researcher is required to interpret in different scenarios. They are of important consideration in any social inquiry but need to be taken together with other renderings and with a conceptual toolbox composed of various other notions and concepts historically developed by the social sciences and the humanities. A final movement is therefore needed to reconstruct the totality that Marx (1973, 34) called ‘the unity of the diverse’. Here the role of the Freudian notion of ‘condensation’ is decisive since it calls attention to: (1) the need to understand the seemingly chaotic heteroclitic universe as a composition made up of multiples agents and agencies operating from a multitude of

Gustavo Lins Ribeiro

places and times, a multiplicity temporarily broken by the interpreter into analytic parts; and (2) the necessary consideration of different theories, methodologies, interpretive perspectives and levels of abstraction that allow us to comprehend and explain the changing formations and complexities of social realities.

Recebido em 24/02/2023.

Aceito para publicação em 30/04/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Gustavo Lins Ribeiro

References

- Albuquerque de Moraes. 2019. “Políticas indígenas: Análise a partir do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré (TIPNIS), Bolívia”. Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Barth, Fredrik, ed. 1978. *Scale and Social Organization*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bererman, Gerald D. 1978. “Scale and Social Relations”. *Current Anthropology* 19, no. 2: 225–45.
- Carr, E. Summerson and Michael Lempert. 2016. Introduction. Pragmatics of Scale. In *Scale. Discourse and Dimensions of Social Life*, edited by E. Summerson Carr and Michael Lempert, 1–21. Oakland, CA: University of California Press.
- Diaz Croveto, Gonzalo Rodrigo. 2010. “O trabalho dos tripulantes de Corral, Chile: colocando o local no global”. Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Durkheim, Émile, and Marcel Mauss. 1971 (1903). “De Ciertas Formas Primitivas de Clasificación. Contribución al Estudio de las Representaciones Colectivas”. In *Marcel Mauss. Institución y Culto. Obras II*, 13–73. Barcelona: Barral Editores.
- Evans-Pritchard, E.E. 1969 (1940). *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Forte, Maximilian C. 2018. “Ethnography, Multi-sited”. In *International Encyclopedia of Anthropology*, edited by Hilary Callan, no. 4: 2045–6.
- Freud, Sigmund. 1913. *The Interpretation of Dreams*. New York: Macmillan.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.
- Goffman, Erving. 1974. *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva.
- Hannerz, Ulf and Andre Gingrich. 2017. Introduction. In *Small Countries. Structures and Sensibilities*, edited by Ulf Hannerz and Andre Gingrich, 1–44. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Herod, Andrew. 2011. *Scale*. London; New York. Routledge.
- Khaldun, Ibn. 1967. *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Princeton: Princeton University Press.
- Latour, Bruno. 1996. “On Actor-Network Theory. A Few Clarifications plus More than a Few Complications”. *Soziale Welt* 25, no. 3:1–16 (369–81). <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-67%20ACTOR-NETWORK>
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Little, Paul Elliot. 1996. “Cosmografias Superpostas e Territórios Fractais. Doctoral Dissertation. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)/ University of Brasília.
- Macfarlane, Alan. 1977. “History, Anthropology and the Study of Communities”. *Social History* 2, no. 5: 631–52.
- Marcus, George. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marx, Karl. 1973 [1857-61]. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin Books.
- Morrison, Philip, and Phylis Morrison and The Office of Charles and Ray Eames. 1982.

Gustavo Lins Ribeiro

- Powers of Ten. About the Relative Size of Things in the Universe*. New York: Scientific American Books.
- Murphy, Robert F. 1978. "Comments on Scale and Social Relations, by Gerald D. Berreman". *Current Anthropology* 19, no. 2:239–40.
- Palerm, Ángel (2006 [1974]). *Historia de la Etnología I. Los Precursores*. México; Tlaquepaque: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.
- Pareschi, Ana Carolina Cambeses. 2002. "Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: entre o *projetismo*, a ideologia e as dinâmicas sociais". Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Redfield, Robert. 1941. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert. 1947. "The Folk Society". *American Journal of Sociology* 52: 293–308.
- Redfield, Robert. 1955. *The Little Community. Viewpoints for the Studies of a Human Whole*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1985. "Proyectos de Gran Escala: Hacia un Marco Conceptual para el Análisis de una Forma de Producción Temporal". In *Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas*, edited by Leopoldo J. Bartolomé, 23–47. Buenos Aires: Ediciones del IDES.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1987. "¿Cuánto Más Grande Mejor?' Proyectos de Gran Escala una Forma de Producción Vinculada a la Expansión de Sistemas Económicos". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales* 27, no. 105: 3–27.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1994. *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina. The Yacyretá High Dam*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1995. "Ethnic Segmentation of the Labor Market and the 'Work Site Animal'. Fragmentation and Reconstruction of Identities within the World System". In *Uncovering Hidden Histories*, edited by Jane Schneider and Rayna Rapp, 336–50. Berkeley: University of California Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003. "La Condición de la Transnacionalidad". In *Postimperialismo. Cultura y Política en el Mundo Contemporáneo*, 61–90. Barcelona; Buenos Aires: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003a. El Espacio-Público-Virtual. In *Postimperialismo. Cultura y Política en el Mundo Contemporáneo*, 199–217. Barcelona/Buenos Aires: Gedisa.
- Salazar, Noel B. 2010. "From Local to Global (and Back): Towards Glocal Ethnographies of Cultural Tourism". In *Cultural Tourism Research Methods*, edited by Greg Richards and Wil Munsters, 188–98. Wallingford: CABI.
- Salazar, Noel B., Alice Elliot, and Roger Norum. 2017. "Studying Mobilities. Theoretical Notes and Methodological Queries". In *Methodologies of Mobility. Ethnography and Experiment*, edited by Alice Elliot, Roger Norum and Noel B. Salazar, 1–24. New York; Oxford: Berghahn.
- Santos, Sandro Almeida. 2006. "A Família Transnacional da Nova Era e a Globalização do ((amor)) em Alto Paraíso (GO)". Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Sassen, Saskia. 2006. *Territory. Authority. Rights. From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Sousa, Rosinaldo Silva de. 2006. "Os Cocaleros do Chapare: Coca, Cocaína e Políticas

Gustavo Lins Ribeiro

- Internacionais Antidrogas na Bolívia”. Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Souza, Yoko Nitahara. 2016. “Suupa Uchinaanchu: a construção da rede transnacional okinawana”. Doctoral Dissertation. University of Brasília.
- Spiegel, Andrew D. 2018. “Wilson, Monica (1908-82)”. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, edited by Hilary Callan, 6472–75.
- Smith, Neil. 1992. “Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale”. *Social Text* 33: 54–81.
- Smith, Neil. 2004. “Scale Bending and the Fate of the National”. In *Scale and Geographic Inquiry: Nature, Society and Method*, edited by E. Sheppard and R. B. McMaster, 192–212. Malden, MA: Blackwell.
- Steward, Julian. 1972 [1955]. “Levels of Sociocultural Integration. An Operational Concept”. In *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, 43–63. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Steward, Julian. 1956. “Review of ‘The Little Community. Viewpoints for the Studies of a Human Whole’”, edited by Robert Redfield, The University of Chicago Press. *American Anthropologist*, no. 58: 564–5.
- Strathern, Marilyn. 1995. “The Relation. Issues in Complexity and Scale”. *Prickly Pear Pamphlet no. 6*. Cambridge: Prickly Pear Press.
- Strathern, Marilyn. 2013 [2000]. “Environments Within. An Ethnographic Commentary on Scale”. In *Learning to See in Melanesia*. Masterclass Series 2. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory. First published in *Culture, Landscape, and the Environment: The Linacre Lectures*, 1997, edited by Kate Flint and Howard Morphy, 44–71. Oxford: Oxford University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2000. “The Global Situation”. *Cultural Anthropology* 15, no. 3: 327–60.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2012. “On Non-scalability. The Living World is not Amenable to Precision Nested Scales”. *Common Knowledge* 18, no. 3: 505–24.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: on the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ; Oxford, UK: Princeton University Press.
- Weiss, Gerald. 1980. “Review of ‘Scale and Social Organization’”. Fredrik Barth, ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1978. (Dist. In the US by Columbia University Press, New York). *American Anthropologist* 82: 135–7.
- Wilson, Godfrey, and Monica Wilson. 1945. *The Analysis of Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, Eric. 2001 [1988]. “Ethnicity and Nationhood”. In *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, edited by Sydel Silverman, 184–90. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Eric. 2001 [1956]. “Aspects of Groups Relations in a Complex Society. Mexico”. In *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, edited by Sydel Silverman, 124–38. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Eric. 1999. *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Gustavo Lins Ribeiro

Wolfe, Alvin. 1980. "Review of 'Scale and Social Organization". Fredrik Barth, ed. Oslo: The Norwegian Research Council for Science and the Humanities, 1978. *American Ethnologist* 7, no. 1: 203–4.

Xiang, Biao. 2013. "Multi-scalar Ethnography: An Approach for Critical Engagement with Migration and Social Change". *Ethnography* 14, no. 3: 282–99.

Complejidades, Ensamblajes y Relaciones Heteróclitas entre Escalas, Niveles de Agencia y Condensación

Complexidades, Composições e Relações Heteróclitas entre Escalas, Níveis de Agência e Condensação

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11078>

Carmen Bueno

Universidad Iberoamericana – México

Carmen Bueno, profesora emérita Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCyT). Tiene 3 libros de autoría única, 13 coordinados, 32 artículos y 45 capítulos de libros publicados en diferentes países. Sus temas de interés actuales: antropología de los futuros, modelo incluyente y sustentable de innovación, emprendimientos de base tecnológica.

ORCID: 0009-0003-0921-9252

p4140@correo.uia.mx

Carmen Bueno

Celebro la propuesta que Gustavo Lins Ribeiro nos ofrece sobre la relevancia de tres ejes analíticos que inciden en la manera como abordamos problemas complejos contemporáneos: las escalas, los niveles de agencia y la condensación. El gran desafío del ensayo de Ribeiro es no sólo argumentar las aportaciones de cada uno de estos ejes, que de suyo se vuelve complicado porque responden a aparatos teóricos diversos, sino presentar un complejo entramado de diálogo y contestación de sus alcances para comprender procesos y agentes sociales que participan en megaproyectos que se mueven por propósitos, intereses y recursos heterogéneos y contrastantes.

Ribeiro reconstruye el abordaje de escalas en la antropología y en la geografía para dar cuenta de las múltiples interconexiones a nivel mundial que irrumpieron en la economía y en la vida social y política de territorios colonizados por los europeos desde el siglo XVI. A partir de estos estudios se replantea el nivel explicativo de lo observable directamente al redimensionar las escalas de análisis, reconociendo que las colonias se integran de manera estratégica y a la vez conflictiva a un campo social más amplio por albergar recursos de alto valor que vincularon a regiones de lo que hoy denominados sur global al sistema-mundo. La lógica de acumulación de capital está presente en varios de los autores citados para dar cuenta de los acomodados y las tensiones que prevalecen en escalas jerárquicas, reforzando las relaciones de desigualdad que reflejan la persistencia de centros/periferias.

Este recorrido le sirve a Ribeiro de preámbulo para analizar escalas en megaproyectos que se gestan de manera centralizada y planificada en donde participan corporaciones, actores políticos y agentes sociales locales que operan a distintas escalas. En estos megaproyectos prevalece la fuerte presencia del capital global que bajo una explicación de autoridad jerárquica impone políticas nacionales y legitima su presencia con el respaldo de grupos económicos locales. Tal parece que es el poder hegemónico que detenta el control teniendo impacto directo en los desequilibrios ambientales y en la explotación de mano de obra con distintos niveles de calificación. Las escalas van integrando puntos de observación que esclarecen planos de acción y dan cuenta de fricciones y acoplamientos diversos y contrastantes que moldean la cotidianeidad de territorios específicos y que contribuyen a lo que Ribeiro denomina “nuevos espacios fragmentados en el sistema capitalista mundial”

Un abordaje alternativo que permite cuestionar el concepto de escalas jerárquicas, lo propone Tsing (2005, citado por Ribeiro) al acuñar el término *articulations among partially hegemonic imagined different scales* “APHIDS”. Estas siglas en inglés dan cuenta de articulaciones contingentes que no necesariamente están sustentadas materialmente, sino que surgen, se practican, se evaden o se toman por dadas por imaginarios contruidos y apropiados a partir de narrativas potentes que tienen la capacidad de convencer a los agentes sociales del “beneficio” que los megaproyectos conllevan o de las consecuencias dramáticas que pueden provocar. Estas narrativas son apropiadas con tanta fuerza que a pesar de su inmaterialidad se convierten en realidad y provocan, a pesar de sus múltiples contradicciones,

37

Carmen Bueno

actuar en concordancia. Por tanto, las escalas se convierten en arenas de disputa ante controles, reclamos y exigencias de orden ideológico, que sólo pueden comprenderse dentro de los marcos cognitivos de los diversos agentes sociales. APHIDS es una importante aportación para comprender el dinamismo de megaproyectos, la emergencia de imaginarios colectivos en y entre las diversas escalas, los efectos de intereses disímboles, la manera en que se resuelven fricciones que van reacomodando los conflictos políticos y sociales en territorio.

Las escalas redefinen la comprensión de proyectos que operan en campos sociales complejos y nos invita a una reflexión profunda de las dos dimensiones que distinguen el abordaje holístico de la antropología: lo sincrónico y lo diacrónico. Las nociones y el valor atribuido al tiempo y al espacio son categorías que se estructuran como resultado de la interacción entre humanos y no humanos. El espacio es trastocado por la confluencia y al mismo tiempo las rupturas en y entre escalas y al mismo tiempo redefine la dimensión diacrónica, porque se condensa en el territorio la memoria del pasado, se vive las tensiones y acoplamientos del presente, que también son inspiradas por orientaciones futuras en el que se perfila un horizonte lleno de esperanza o de especulación, pero también de emociones apocalípticas (Bryant y Knight 2019). Es precisamente la recomposición del espacio escalar y la densificación de todos los tiempos lo que otorga sentido al pluriverso que dinamiza a los megaproyectos.

Los niveles de agenciamiento es un eje analítico que complementa lo anterior porque explica la intervención o la influencia de diversos agentes sociales en las escalas en las que participan, lo que permite analizar las posibilidades de manobra en la solución de conflictos y en la protección de intereses a diversas escalas. Ribeiro propone que este abordaje supera la metáfora de los círculos concéntricos, que él mismo utilizó en sus investigaciones sobre megaproyectos, donde mantiene la perspectiva de interacciones jerárquicas en la que los niveles de agencia están anidados unos dentro de otros, y por tanto la ciudadanía y también los gobiernos se ven manipulados o bien mantienen una posición subordinada a los intereses transnacionales. Bajo esta perspectiva, la presencia de representantes transnacionales atraviesa todos los círculos concéntricos y se vuelve determinante para el control sistémico de los megaproyectos (Ribeiro 1985, 1987).

Superar este determinismo implica considerar otro juego en las relaciones de poder relativizando el control que detenta la presencia transnacional que, aunque tenga la rectoría de los alcances transformadores en territorio; estas corporaciones tienen que mantener arreglos lícitos e ilícitos con autoridades nacionales que mantienen el “poder soberano”, respaldándose en instrumentos legales para imponer regulaciones que se aplican en las escalas regionales y locales. Y lo más importante, reconoce la posibilidad de agencia de manifestaciones locales de sujetos colectivos que tienen capacidad de movilización política con fuerte sentido de identidad y compromiso por lo propio. En los hechos, las movilizaciones de base no tienen una respuesta unívoca pues pueden resistir y frenar los cambios, pero también acoplarse y moldear su sentido de vida a las condiciones cambiantes. Los niveles de agenciamiento se ensamblan inspirados en reclamos culturales, a veces

Carmen Bueno

especulativos y a veces identitarios, con cargas diferenciadas de racionalidades y contradicciones, que aportan dinamismo a las relaciones al interior y entre las diferentes escalas, las que se configuran con diversas mezclas de componentes locales (Robertson 2003). Es esto último lo que lleva a Ribeiro a introducir la condensación como tercer eje analítico, inspirado en el psicoanálisis freudiano de la interpretación de los sueños.

A diferencia de los dos ejes anteriores donde se puede encontrar puntos de contacto, complementariedades y contradicciones; condensación no dialoga sino se presenta como una propuesta alternativa que parece tener un alcance explicativo que introduce nuevas dimensiones a la comprensión de la complejidad de los megaproyectos. Retomar del psicoanálisis un concepto de suyo complejo es un “atrevimiento heurístico” de parte de Ribeiro. En este eje analítico tengo más preguntas que respuestas. La primera pregunta que me hago es ¿Se puede abordar lo concreto en megaproyectos con un concepto que fue desarrollado para entender al subconsciente donde el pensamiento opera de una manera no-armónica, enredada y con múltiples significados?

Siguiendo la propuesta freudiana, parece que en la condensación las partes se convierten en un ente indisoluble que se explica por una totalidad holística que se produce en el inconsciente. Al mismo tiempo, cada una de las partes contiene e interpreta el todo y, siguiendo el pensamiento de Marx, “lo concreto es la concentración de muchas determinaciones, de ahí la unidad de lo diverso” (1973, 34, citado por Ribeiro). No obstante, y siguiendo los argumentos psicoanalíticos, condensar lejos de ser algo que sintetiza o concentra la complejidad de un fenómeno, más bien recrea un entramado fusionado o apelmazado que funde indiscriminadamente los acoplamientos y las contradicciones.

La siguiente pregunta es ¿Puede la aplicación del término condensación tener alcance heurístico para abordar los arreglos y rupturas implícitas en los acoplamientos y fricciones que operan al interior de las diferentes escalas y a través de ellas y dar cuenta de las posibilidades de acción entre los diversos niveles de agenciamiento? o, todo lo contrario, ¿la condensación sólo puede dar cabida a cuestionamientos alternativos que abordan una totalidad heterolítica y por tanto es un término que no encaja en el rompecabezas que Ribeiro fue configurando para los otros ejes analíticos?

Esto implica que el investigador tiene que redireccionar su discernimiento para poder elaborar de manera coherente una explicación que permita al lector comprender esta propuesta que amalgama morfologías variables, inesperadas y fortuitas, que no pretende desdoblar sino comprender una realidad que condensa de manera caótica y que no reconoce los límites o las fronteras porosas entre diversas racionalidades, emociones e imaginarios. Y en este sentido, la tercera pregunta es ¿Cómo se puede abordar lo complejidad de lo concreto sin desdoblar las diversas representaciones de un fenómeno que puede parecer racional para unos y al mismo tiempo fortuito para otros? A esto debo añadir otra reflexión sobre el carácter heterolítico de la totalidad empaquetada (condensada) en tanto

Carmen Bueno

esto implica una desviación de las formas o reglas comunes, aquí la pregunta es ¿A partir de qué referente se analiza si una regla es “común”, desde la escala donde predomina una postura hegemónica o desde la agenda de acción que surge de agentes sociales que ven afectados sus intereses y estilos de vida?

Para mí, este ensayo es un abre boca de una propuesta ecléctica que da pie a continuar debatiendo esta triada de ejes analíticos, no sólo a un nivel heurístico sino epistemológico. También se convierte en una provocación para analizar otras problemáticas que han experimentado importantes alteraciones mediadas por la virtualización de la comunicación y la interacción, en donde también confluyen características que combinan esperanza, despojo e inclusión selectiva, pero con morfologías diversas. Los desarrollos digitales comenzaron a despertar interés hace ya más tres décadas (Harvey 1990, Castells 1996, y Latour 1996, citado por Ribeiro). Estos autores desde diversas perspectivas afirman que el espacio virtualizado ha sido un disparador acelerado de transformaciones sistémicas en muy diversos ámbitos. Por ejemplo, en las cadenas de valor propiamente globales, o en los reacomodos centro/periferia locales de las instituciones políticas, científicas y económicas que, a partir de una crisis propiamente global como el Covid-19, dan respuesta multivariada a la emergencia sanitaria, a la recomposición de la maquinaria productiva y a la convivencia en situaciones de encierro. Esto en definitiva incide en la concepción, atribuciones y diversificación de escalas, niveles de agencia y condensación. Yo invito a Ribeiro a escribir un siguiente ensayo sobre cómo la mediación tecnológica produce espacios fluidos imponiendo otras lógicas de relacionamiento, donde la simultaneidad, la ubicuidad generan planos de acción igualmente heterolíticos y transformaciones significativas en la materialización de los estilos de vida y en los imaginarios colectivos, trastocando y otorgando otro sentido a los intereses económicos, a las fuerzas políticas y a las relaciones entre humanos, naturaleza y ecosistemas del siglo XXI.

40

Recebido em 14/07/2023.

Aceito para publicação em 30/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Carmen Bueno

Referencias

- Bryant, Rebecca, y Daniel M. Knight (2019). "Anticipation", "Expectation", "Speculation" y "Hope", *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castells, Manuel. 1999 [1996]. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, v. 1. Ciudad de México: Alianza Editorial.
- Harvey, David. 2008 [1989]. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Robertson, Ronald. 2003. "Glocalización: Tiempo-Espacio y homogeneidad-Heterogeneidad". En *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos en la mundialización*, editado por Juan Carlos Monedero, 261–83. Madrid: Trotta.

On “Scales, levels of agency, and condensation” by Gustavo Lins Ribeiro

Sobre “Escalas, níveis de agência e condensação”, de Gustavo Lins Ribeiro

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11080>

Michel Agier

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS, Paris)

Institut de Recherche pour le Développement (IRD, Marseille) – France

ORCID: 0000-0002-3416-4332

agier@ehess.fr

Michel Agier is an anthropologist, Professor at École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS – School of Advanced Studies in the Social Sciences), as a member of the Centre d’études des mouvements sociaux (CEMS – Center for the study of social movements), and Emeritus Senior Researcher at Institut de Recherche pour le Développement (IRD - French National Research Institute for Sustainable Development). Following former research in urban anthropology and racial and ethnic studies in Africa, Brazil and Colombia, since 2000 he has conducted and coordinated fieldwork in Africa and Europe on border situations, refugees and migrants.

Michel Agier

The whole practice of an anthropology of the contemporary – and the questions that arise from this practice – are remarkably “condensed,” so to speak, in this article by Gustavo Lins Ribeiro (GLR). The contemporary world that any anthropologist may set out to study is defined not through a monographic and myopic gaze (typical to the ethnological tradition that still forms part of our legacy, after all), but through an exploration of the connections between ethnographic observation and diverse levels of constraints and forces – connections that are too quickly summarized by the local/global formula. It seems to me more precise to say that this contemporary world may be understood through a relationship between situation and context. The situation is what I can observe and experience directly; the context is what I cannot see immediately, but can grasp through different procedures, more or less concrete or abstract, more or less empirical or theoretical. What mediates between the two? This is my understanding of the question that occupies GLR in his article. It is rich in the domain of the self-reflexivity and epistemology of anthropology – indeed, of any field-based social science. All the article’s proposals and observations are fascinating and inspirational. They inspire me to *think with them*, to question, compare and develop the author’s ideas. In this commentary, I shall mention just a few of the avenues for further study suggested by the article, in light of my own practice.

The first point is the very idea of *scales*. I read the article as a post-scriptum contribution to an already distant but major work for French-language researchers, in which historians of Italian *micro-storia* and French anthropologists of contemporary situations intercrossed their experiences and methods of analysis with regard to “scale playing” (*jeux d’échelles*: see Revel 1996). Like the *jinga* of Brazilian capoeira, *jeu* in French should be understood here in the dual sense of both a “game” – an exercise or sport – and a “play,” allowing a certain flexibility or freedom left to interpretation and imagination. As the saying goes, *faire jouer les échelles* (to play with scales). The approach adopted in this earlier collective work did not favor any particular scale *a priori* but subjected each instance to specific experimentation. I understand GLR to do the same in this article.

My commentary begins precisely with the idea that “scale is an empirical fact.” Although I do not immediately recognize myself in this assertion, it does open up a whole area of discussion, which I would like to pursue here. For me, “scale” is rather a tool of representation and/or analysis that everyone uses to a greater or lesser extent to understand social life, whether through the spontaneous sociology of actors, or through the practice of description and analysis in the social sciences. I would add that these representations of scale are also a political issue that is becoming, in today’s world, highly explicit and even crucial – something GLR does not develop in this text but is clearly very familiar with through his reflections elsewhere on “popular cosmopolitanism” and cosmopolitics (Ribeiro 2014). I am talking about the *political* dimension of scales when, very directly, some far-right parties today define themselves as “anti-globalization” (“nationalists” versus “globalists,” we hear in France); or when the most radical ecologist movements take up the proposals of Murray Bookchin’s “neo-communalism” (2018[1990]),

Michel Agier

which presents the municipal scale as the foundation of the most authentic democracy, thanks to its local anchorage, which alone enables direct democracy; or when those activists who called themselves "alter-globalists" in the 1990s found themselves represented in the concept of "cosmopolitan consciousness" ardently defended by Ulrich Beck (2006), yet this last position is not anymore able to be heard in public debate, given the widespread rejection of the idea of the "global" in political discourse. This proximity, and sometimes confusion, between common representations, political ideologies and the language of the social sciences, confirms that the world of research and concepts does not inhabit an "ivory tower." This leads me to a first question addressed to GLR, which aims to foreground the political stakes and effects of any epistemological discussion based on this reflection on scales, and more broadly to take into account the fundamentally critical dimension of the anthropology of the contemporary. Does taking up this question not always imply a public anthropology, an engagement of the social sciences, with their concepts and the complexity of their reasoning, in public debates, even at the risk of losing one's friends?

Moreover, this discussion on scales and the proximity between common representations, political ideologies and social science concepts, also shows their limits and justifies the need, as GLR proposes, to complicate or "go beyond" the point of view of scales. This idea leads me to go further, perhaps, and insist on the pseudo-realism of scale. Believing that scale is reality and that we can "jump" it (scale-jumping) or "bend" it (scale-bending) ends up reifying or even "ontologizing" scale, at the risk of no longer seeing anything. In my opinion, this is also what happens with the idea of "concentric circles," despite the laudable attempt to go beyond them with the idea of transversal or transnational flows, as practiced by GLR. Of course, metaphors help us to find in other languages the words we need to invent our concepts: a mathematical metaphor for "scale," a geometrical metaphor for "concentric circles," a physical metaphor for "condensation," an industrial metaphor for "reduced model," et cetera. Epistemological vigilance means avoiding the abstract logic of metaphor. Ethnography shows us that, starting from the situations observed, what we call "scales" are deconstructed in the description of the networks and forces at work "in situ." Like GLR, I think that this discussion brings us back to the field evidence.

From this point of view, the proposed connection with the notions of "size" and "level" is important since it takes us back to the work of researchers (historians, geographers and anthropologists) when they face the uninterrupted chaotic flux of facts and try to put them in order, classify or structure them, and make sense of them. "Size" is certainly a very useful dimension for anthropologists (and a way of going beyond the idea of scale without "distorting" reality), both because size is more directly descriptive (or measurable) and because it allows us to move towards what lies at the heart of the anthropological approach, namely finding *what makes a community*. Human size (which I prefer to "smallness") is the condition of possibility for the anthropologist's investigation, insofar as it means the possibility for anthropologists to directly observe and experience social relations

Michel Agier

for themselves. The community most probably corresponds to the Levi-Straussian *modèle réduit* mentioned by GLR. It is the “object” that can be described and analyzed as a whole in the way of Mauss and Lévi-Strauss, but the question that remains, here too, is whether and how it is connected to the surrounding world. Lévi-Strauss does not tell us, even when he defends the idea, after Mauss, that the size of a small totality (or community) makes it possible to argue that “the whole precedes the part” and allows us to posit, methodologically, that we must see our object from the outside before and after seeing it from the inside (Mauss 1950, Lévi-Strauss 1950). For an anthropology of practices in their contemporary context, this option is insufficient and can lead to the dead end of the somewhat out-of-this-world monograph.

So I agree with GLR when he suggests breaking this deadlock by evoking the question of networks. We can indeed make things more complex (or better account for the complexity of things) by using the analytical tool of the network. Before Bruno Latour’s “actor-network,” it is worth remembering that “network analysis” was one of the major contributions of the Manchester School in the 1950s, based on fieldwork in the mines and industries, cities and colonial contexts of Central Africa (Schumaker 2001). I developed this network approach to think about the anthropological dimension of urban existence and – in particular, in Brazil – to reflect on the “familiar city” even in metropolitan contexts (Agier 2011). Furthermore, much earlier, it was this network approach that Ulf Hannerz (1980) used as a reference in his description of the anthropological model of the city as “the network of networks,” long before this became the definition commonly given to the internet and Ulf Hannerz (1992) himself approached globalization in terms of “cultural flows.” This prompts another question for GLR: is ethnographic study of the web not the best way to question and transcend scales? Empirically situated both in the hyper-micro-locality of the hand-held smartphone and in the most indefinite globality, towards what new worlds and new lifestyles are internet-mediated social relations moving? Today, we are all contemporaries of the same world (Augé 1999, 2017), marked by a general sense of the instantaneity and ubiquity of images and practices – two dimensions, space and time, that GLR considers as the major occurrences of “scales.” Logically, therefore, the question that contemporary anthropology should be asking is: how do we rethink global ethnography in and from the centrality of the internet in social life?

I conclude my commentary with the example of mega-projects, which I regard as one of the exemplary cases of global ethnography. Indeed, as I said before, for the anthropologist, the practical question of analyzing an ethnographic observation concerns the relationship between situation and context. Since the Manchester School and the first steps in situational anthropology (Agier 2017), we have been questioning the presence of the context or even its “immanence (of the context) in the situation” (Bensa 1996, Bazin 1996), bearing in mind that, for the analysis, this context is not *a priori* national, global or local, but is defined instead as the set of forces acting in the observed situation – here we may meet with GLR’s different “levels of agency.” So, assuming I have understood the brief descriptions

Michel Agier

correctly, we can say that mega-projects are *localized global situations*. The comparison with the humanitarian *dispositif* (or network) is tempting. Based on her investigations into humanitarian intervention in Kosovo in the 1990s, Mariella Pandolfi (2000) conceptualized the “moving sovereignty” of humanitarianism and its colonizing power as a global power taking possession of local territories and their governance. But, of course, everything is always negotiated and even in refugee camps created and managed by perfectly global forces (UNHCR, INGO), the lives of people in these places are also determined by relations with local, regional and national networks and forces, as well as with those of the refugees’ places of origin, insofar as they are locally active. Similarly, in the case of the mega-projects analyzed by GLR, the mobility of foreign personnel intervening in another place or country at the company’s request is comparable, it seems to me, to the “banal cosmopolitanism” of precarious migrants (Agier 2016). But, of course, the analysis of social positions needs to be taken further. It would be interesting, for instance, to know more about the economic condition and differentiated social status, depending on their local or multilocal inscription, of *bichos de obra* and European expatriates. Conversely, we might ask how other-than-local forces structure and transform local social and political space. Or are they merely “elephants in the desert,” leaving a void once they have gone?

These are just some of the exciting questions raised by Gustavo Lins Ribeiro’s article and I would like to thank him for inviting me to comment on it.

Recebido em 19/07/2023.

Aceito para publicação em 20/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Michel Agier

References

- Agier, Michel. 2011. *Antropologia da cidade. Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Agier, Michel. 2016. *Borderlands. Toward an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Cambridge: Polity Press.
- Agier, Michel. 2017. “A Bridge over the Channel. Toward a Situational Anthropology”. *Cahiers d'études africaines*, no. 228: 921–3. https://www.cairn-int.info/article-E_CEA_228_0921--a-bridge-over-the-channel.htm
- Augé, Marc. 1999. *An Anthropology for Contemporaneous Worlds*. Stanford: Stanford University Press.
- Augé, Marc. 2017. *L'Avenir des terriens. Fin de la préhistoire de l'humanité comme société planétaire*. Paris: Albin Michel.
- Bazin, Jean. 1996. “Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique”. In *Une école pour les sciences sociales*, edited by Jacques Revel and Nathan Wachtel, 401–20. Paris: Cerf/EHESS.
- Beck, Ulrich. 2006. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?* Paris: Aubier.
- Bensa, Alban. 1996. “De la microhistoire vers une anthropologie critique”. In *Jeux d'échelles*, edited by J. Revel, 37–70. Paris: Seuil/Gallimard/EHESS.
- Bookchin, Murray. 2018. *Pour un municipalisme libertaire (1990)*. Lyon: Atelier de création libertaire.
- Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the city. Inquiries toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf. 1991. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Jacques, Revel, dir. 1996. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. Paris: Seuil/Gallimard/EHESS.
- Lévi-Strauss, Claude. 1950. “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”. In *Sociologie et anthropologie*, Marcel Mauss, IX-LII. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mauss, Marcel. 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pandolfi, Mariella. 2000. “Une souveraineté mouvante et supracoloniale”. *Multitudes*, n. 3. <https://www.multitudes.net/Une-souverainete-mouvante-et/>
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2014. *Outras Globalizações: Cosmopolíticas pós-imperialistas*. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Schumaker, Lyn. 2001. *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.

Social worlds writ small and large: Thinking through matters of scale

Mundos sociais em pequenos e grandes registros: Pensando em questões de escala

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11085>

Susann Baez Ullberg

Uppsala University – Sweden

ORCID: 0000-0003-0739-6098

susann.baez.ullberg@antro.uu.se

Susann Baez Ullberg, PhD Social Anthropology (Stockholm University 2014). Associate Professor in Cultural Anthropology at Uppsala University. Her research focuses on hydrosocial relations applying ethnographic methods to study how social memory and oblivion forge stratified flood risk; how timescaling sustains expectations of water megaprojects; and how people and organizations engage with aquifers.

Susann Baez Ullberg

Studying anthropology in Stockholm in the 1990s meant taking stock of the transnational turn within the discipline. I don't know whether this was ever coined as an actual turn in its own right or whether it became subsumed in the 'writing culture' debate, but, in any case, being a young student in an increasingly interconnected world, it seemed only obvious to look at social relations and the making of cultural meaning through the concepts of flux and flow, mobility and boundaries, complexity and hybridity. We read the works by our own teachers – of which Hannerz (1992, 1996) was probably the most prominent – and by other anthropologists around the world analysing the production and effects of global relations. Among these latter works was a book called *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina. The Yacyretá High Dam* by Gustavo Lins Ribeiro (1994), which I read with great interest as a student of Latin American worlds. This was the first time I got to know his work. Little did I know then that his research would come to play a central role in my own studies many years later.

In the years 2015-2018, I conducted postdoctoral research as part of the project *New Forms of Andean Water Cooperation: Negotiating Water Values and Water Rights in Peru's Highlands* led by Karsten Paerregaard at the University of Gothenburg. This project set out to understand the processes of social and political conflict and collaboration between different social actors in Peruvian water management in light of increasing water scarcity due to climate change. My study focused on an irrigation and hydroelectric project in the Arequipa region and how the experts involved design, plan and operate this water infrastructure. By way of ethnographic fieldwork in the public agency in 2016 and 2017, I studied how expert knowledge was produced and socialized within the organizational domain and across social sectors. Inspired by Gustavo's work on the Yacyretá High Dam, my analysis of the Majes Siguanas Special Project in Arequipa offers an anthropological understanding of the transnational social world of water experts and the role of water infrastructures in times of the Anthropocene (Ullberg 2019, Paerregaard *et al.* 2020). In 2019, together with my colleague Gabriella Körling at Stockholm University, we convened an international and interdisciplinary symposium *Ethnographies of Megaprojects: Social and Political Worlds of Large-Scale Infrastructures* to address the specificities of this particular form of infrastructural delivery. Having been a precursor in thinking about large-scale projects through his research on the Yacyretá and Brasília well before the so-called infrastructural turn in anthropology and adjacent disciplines,¹ we invited Gustavo as a keynote speaker at the symposium. He generously provided much food for thought with his long-term perspective. One of the insights from this meeting was the salience of scale when it comes to megaprojects. While this had gained some attention in the anthropology of infrastructure, we figured that, as a concept, scale had nevertheless remained under-theorized and called for further thinking (Ullberg *et al.* 2023). Gustavo's article 'Scales, Levels of Agency, and Condensation' is a timely invitation to continue this dialogue and debate around the notion and concept of scale.

I read his article as a programmatic approach to develop an anthropological scalar theory through the lens of megaprojects. He provides a meticulous over-

49

1 Anthropological research on infrastructure has been prolific in recent years. The following works, to mention just a few, provide useful overviews of this field: Harvey *et al.* 2017; Hetherington 2019; Larkin 2013; Venkatesan *et al.* 2018.

Susann Baez Ullberg

view of how scale has been conceptualized and thought in social theory from the fourteenth century onwards, which leads him to delve deep into anthropological and geographical debates about the concept throughout the twentieth century until the present. This is the kind of exhaustive outline that any scholar new to a subject will find extremely useful as a starting point.

When it comes to contemporary debates on scale, however, Gustavo takes a more critical stance, especially when engaging with the work of Anna Tsing. He questions her approach to the notion of scale, scalability and non-scalability, which, he argues, she uses as a substitute for power differences and subaltern agency, without acknowledging the legacy of critical theories in anthropology. I agree with Gustavo that Tsing's conceptual apparatus is sometimes unnecessarily vague (even if proposed jokingly, like the APHIDS acronym cited by Gustavo: see Tsing 2005, 76). But the way I read her work, the main thrust of her argument, and that which I find useful, is the focus on the cultural, ideological and political making of scale. While scale is, as Gustavo rightly points out, an 'empirical fact' that has 'major heuristic implications' for us as humans, it is not a given, but has to be devised and enacted (Callon, and Latour 1981). While, as he says, it may be a truism that scale is a social construct, I argue that paying attention to the ways in which different social actors – elites and subalterns alike – scale time, space and technologies in discourse and in practice should be analytically productive. Within the anthropology of infrastructure, Vonderau (2019) addresses scale in her research on the data centre industry in Northern Sweden. Studying the local infrastructure of the global cloud, she shows that this setup creates translocal geographies that 'are made real and relevant through diverse strategies of scaling' by involved stakeholders. Along similar lines, Cross and Street (2022) explore how humanitarian entrepreneurs strive to turn minimalist technologies, such as a portable diagnostic device and a solar-powered lantern, into universal devices in a global poverty alleviation infrastructure to 'maximise their effects at the level of the population and stimulate a market for more such goods' (p. 114). When these kinds of 'doing well by doing good' projects stall, it is not because of business management flaws, they argue, but because they fail to scale (up) to the humanitarian market. In my own research on the Majes Siguan Special Project in Peru (Ullberg 2023), I argue that the expectations generated by the prospect of this megaproject are upheld through practices of timescaling in its social, political and organizational dimensions by way of remembering the past, envisioning the future and projectifying the present in the long, medium and short terms. Conceptualizing scale as a verb rather than a noun may thus be one way forward. In this regard, Carr and Lempert's (2016) stance on the pragmatics of scale – that is, scaling – does not seem as far away from Tsing's approach as both they and Gustavo seem to claim.

After a critical discussion of the concept of scale, Gustavo nonetheless suggests replacing it with a notion that he designates 'levels of agency.' To do so, he draws on the concept of 'levels of integration' used in his analysis of the construction of the Yacyretá Dam (1994) to 'sort out the different powers of structuration

Susann Baez Ullberg

the diverse levels had in the making of a transnational identity' (p. 16) and 'transnational capitalism in general' (p. 17) involved in the megaproject. These levels refer to the imbricated socio-spatial relations in and between local, regional, national, international and transnational loci, a conception that he at the time illustrated through a concentric circle diagram. Today, in his current understanding of megaprojects and in the article at hand, he argues that the 'levels of agency' concept should replace that of 'levels of integration' to avoid the amalgamating connotations of the latter and to emphasize the agentic aspects of such cross-cutting structural relations. Theorizing the different levels of agency through the ethnographic lens of transnational megaprojects, he makes the case for investigating the social processes taking place on and between all these levels. Finally, he introduces the Freudian concept of 'condensation' as a heuristic to complement the analytical scrutiny of each level of agency by rendering 'all these (inter)connected parts a sensory unity' (p. 27) and returning to the concrete and holistic experience of social phenomena.

Gustavo's article is a rich intellectual journey, not only as a thoughtful revision of his own past theorizing, but also because he takes his cues from many different disciplines and perspectives, providing plenty of food for thought to enhance our understanding of scale (and megaprojects). Yet, I wonder if a neologism is the way forward at this point. Gustavo's reasons for proposing to replace the notion of scale with that of levels of agency is to do away with what he qualifies as a 'reifying tendency' among theories of scale. I agree that certain strands of anthropology and adjacent disciplines have taken scale as a given by focusing on the logics of capital that provide the structures under which megaprojects unfold. Others, by contrast, focus on how scales are made and change over time, including the aforementioned examples. However, I am not convinced that the proposed notion of levels of agency would avoid reification, if this is the main problem to be solved, especially when combined with the method of condensation, which, if I have understood the idea correctly, strives to encompass multiple different units within a concrete comprehensible whole.

Investigating megaprojects and other complex social phenomena, I find that the heuristic of scale remains useful, not least to think across disciplinary boundaries since it is so well-established. The notion of levels of agency is equally compelling.

Before throwing any of the babies out with the bathwater, what if, instead of replacing scale as a concept, we defined it precisely as 'levels of agency'? Such a definition would encompass the classic dichotomy of structure and agency, and gains could be made by allowing different theoretical strands to meet in conversation. If so, I believe Gustavo has a yet another book to write on the topic.

Recebido em 31/07/2023.

Aceito para publicação em 01/08/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Susann Baez Ullberg

References

- Callon, Michel, and Bruno Latour. 1981. "Unscrewing the Big Leviathan: How Actors Macro-structure Reality and How Sociologists Help Them to Do So". In *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* edited by Karen D. Knorr-Cetina, and Aron V. Cicourel. Boston, MA: Routledge and Kegan Paul.
- Carr, Summerson E., and Michael Lempert, eds. 2016. *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*. Berkeley: University of California Press.
- Cross, Jamie, and Alice Street. 2022. "To fail at Scale! Minimalism and Maximalism in Humanitarian Entrepreneurship". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 30, no. 2: 101–19.
- Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London: Routledge.
- Harvey, Penny, Casper B. Jensen, and Atsuro Morita, eds. 2017. *Infrastructures and social complexity: A companion*. London: Routledge.
- Hetherington, Kregg, ed. 2019. *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*. Durham & London: Duke University Press.
- Larkin, Brian. 2013. "The Politics and Poetics of Infrastructure". *Annual Review of Anthropology* 42, no. 1: 327–43.
- Paerregaard, Karsten, Malene Brandshaug, and Susann B. Ullberg. 2020. "Smooth Flows? Hydrosocial Communities, Water Governance and Infrastructural Discord in Peru's Southern Highlands". *Water International* 45, no. 3: 169–88.
- Ribeiro, Gustavo L. 1994. *The Yacyretá High Dam: Transnational Capitalism and Hydro-politics in Argentina*. Gainesville: University Press of Florida.
- Tsing, Anna L. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Ullberg, Susann B. 2019. "Making the megaproject: Water infrastructure and hydrocracy at the public-private interface in Peru". *Water Alternatives* 12, no. 2: 503–20.
- Ullberg, Susann B. 2023. "Water Works: Megaprojects and Timescaling in Peru". *Ethnos*. <https://doi.org/10.1080/00141844.2023.2240540>
- Ullberg, Susann B., Gabriella Körling, and Cristiana Strava. 2023. "Making Megaprojects: The Practices and Politics of Scale-Making". *Ethnos*. <https://doi.org/10.1080/00141844.2023.2241657>
- Venkatesan, Soumhya, Laura Bear, Penny Harvey, Sian Lazar, Laura Rival, and AbdouM-aliq Simone. 2018. "Attention to infrastructure offers a welcome reconfiguration of anthropological approaches to the political". *Critique of Anthropology* 38, no. 1: 3–52.
- Vonderau, Asta. 2019. "Scaling the Cloud: Making State and Infrastructure in Sweden". *Ethnos* 84, no. 4: 698–718.

Response to Agier, Bueno and Ullberg

Resposta a Agier, Bueno e Ullberg

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11088>

Gustavo Lins Ribeiro

Universidad Autónoma Metropolitana - México.

ORCID: 0000-0003-0753-960X

gustavo.lins.ribeiro@gmail.com

Universidad Autónoma Metropolitana (Lerma) - México. Professor Emeritus, Universidad de Brasília. National Researcher Emeritus of the CONAHCYT. His fields of research include topics such as development, international migration, internet, globalisation/transnationalism, world anthropologies. He has written/edited 28 books (including translations), more than 180 articles and chapters, in 10 countries and 8 languages. His last books are *Otras Globalizaciones*-2019, and the edited volume *Panoramas de las Antropologías Mundiales*- 2023. Founder of the WCAA, vice-president and Honorary Member of the IUAES. He received the 2021 Franz Boas Award for Exemplary Service to Anthropology of the AAA.

Gustavo Lins Ribeiro

It is truly a privilege to receive comments from Michel Agier, Carmen Bueno and Susann Ullberg, colleagues whom I admire and who have been interlocutors in my own trajectory in different ways. I thank *Anuário Antropológico* for this opportunity to engage with them. I have tried to respond to their sophisticated observations as far as I could, but I am unsure whether I have succeeded. In any event, I express my gratitude to my three colleagues for their readings and thought-provoking comments: *muito obrigado*.

Michel Agier starts by underscoring the relationship between my essay and ethnography, and, therefore, the long-standing anthropological practice of in-depth field research. He makes the interesting suggestion that one productive way of considering the diverse issues at stake is for us to focus on the relationships between situation and context. I entirely agree since I am an admirer of the endeavor of another French anthropologist/sociologist, George Balandier (1951), to bring together situations and larger contexts when he coined the notion of “situation colonial” more than seven decades ago. I am pleased that Agier emphasized the importance of “the political dimension of scales” and especially the current struggles over the meaning and relationships between the global and national levels of agencies. Whether verbalized by terms like globalist or nationalist, the debates over scales are thus part of today’s political dramas. Many answers to our conundrums are also impregnated with the idiom of scale, such as when communitarian life (meaning life at local and sometimes regional levels of agencies) is presented as a solution. I am also in agreement with what underlies his question about the political uses of the social sciences in public debates and, more, I am increasingly convinced that the social sciences, willingly or not, are widely involved in political debates, especially in what I call ideological and political struggles (Ribeiro 2023).

Agier rightly draws attention to the risks of reifying scale, turning it into a noun, a verb, a thing. However, while I share his preoccupation about the reification of concepts, it is quite different to admit that scale exists whether social scientists are interested in it or not, or when they use the word in metaphorical ways. Let me explain further. I will provide a quick illustration of my argument: it is one thing to talk about a single individual’s action, another entirely to talk about a crowd’s. Indeed, when it comes to social and political agency, whether we are considering one person or a collectivity is an issue that interested founders of the social sciences as distinct as Karl Marx and Émile Durkheim. Furthermore, what Agier calls situation, as he rightly affirmed in the opening paragraph of his comments, cannot be thought outside of its contexts, many of which will be unamenable to ethnographic research and are thus only imaginable. As for the issue of reification, one of my main goals in introducing the Freudian notion of condensation was precisely to avoid this problem. However, I wonder if it is possible to completely avoid at least some degree of reification in the construction of concepts that have hard empirical referents such as the local. Indeed, “things,” hard and solid ones such as the number, shapes and materials of houses in a small indigenous Amazonian village, do have a verifiable (in the positivist sense of the word) quality. Nothing of what I just said means that I am unaware of the problems

Gustavo Lins Ribeiro

of reification – one that I address in some passages of the texts. Perhaps they are an effect of the fact that everything human is embedded in language, in representation, if you will. Networks, too, can easily be reified and become a metaphor to consider scales, as indeed many theoreticians of scales have proposed. What I am saying is that every concept is potentially reifiable when one tries to relate it to ethnographic research. I may be wrong but one of the claims I make in this essay is that ethnography alone is not enough to deal with the complexities of contexts, something that most anthropologists working on contemporary problems know intuitively.

I am also glad that Agier touched on the issue of internet at the end of his comments. There are many ways of answering his stimulating question and remarks. I started to write and publish about the internet in the 1990s (Ribeiro 1998, 2003a, 2003b, 2018). It was clear to me that the internet – with its cyberspace condensing an indefinite multiplicity of loci and with its on-line temporality fusing all global time zones – made it possible to explore the virtual existence of the transnational level of agency. In fact, I saw it as the technological innovation that made virtuality – a mind/brain capacity embedded in our capacity to use language – capable of conscious manipulation by social agents. It is true that by creating the “virtual-public-space” (Ribeiro 2003b), the internet dissolves the physical scales of time and space as they are empirically experienced by us. It is also true that we can no longer live without it. However, unless we wish to reify the meaning of living, we do not really live within cyberspace (a term now fallen into disuse). Many major kinds of exchanges – chemical, biological, economic, cooperative and others – can only be made in what I have called “the real-public-space,” meaning that all our senses are directly involved in our experiences and interactions in concrete, empirical situations (ibid.). To conclude my response to Agier, it was the existence of the internet, with its condensing power, that allowed me not only to think about transnationalism but also to articulate the transnational anthropological politics that underlies the world anthropologies project and its resulting network, the World Council of Anthropological Associations. We can obviously do things within the virtual public space. In relation to virtual ethnography, an experiment that has been going on for more than a decade now, I still think that, as an experience, it is not as totalizing as the classic Malinowskian model. But this discussion would lead us to take up too much of the space I have been allocated.

Carmen Bueno aptly summarizes my theoretical enterprise when she says I discuss three axes related to how we can think about complex issues, scales, levels of agency and condensation without simplifying the scope of their differences, their diverse heuristic efficacies (if I can put it that way) and how they relate to each other. However, condensation is not part of any analytical repertoire or toolbox. This is what I find so attractive about it. This is a notion that refers to the complexity of the lived world. In the end, I am revisiting one of the main methodological and theoretical issues in the social sciences: how do we perceive the empirical world and translate it into a set of interpretive categories that make up a higher level of abstraction that, hopefully, goes beyond circumscribed scenar-

Gustavo Lins Ribeiro

ios and allows for a productive comparison capable of illuminating a diversity of concrete lived examples.

Bueno captures my aim here when she says: “It is precisely the recomposition of scalar space and the densification of all times that gives meaning to the pluriverse dynamizing megaprojects. Levels of agency are an analytical axis that complements the previous one because they explain the intervention or influence of diverse social agents at the scales in which they participate, which allows us to analyze the possibilities for maneuver in conflict resolution and the protection of interests at different scales.”

While I use megaprojects as a powerful scenario to contextualize and explore my interpretations, my text also contains a wider and more ambitious goal: to offer the tools needed to think about all scenarios in which local and supralocal dynamics are crucial for their structuring. Nowhere is there a stronger proposition in this direction than in my considerations on condensation. And this is where Bueno raises several questions. I will try to answer some of them. Condensation is a concept that Freud coined to interpret phenomena manifested in dreams and the unconscious. But he also resorts to “urban” and “historical” metaphors, as in *Civilization and its Discontents* (1930), to explain how the juxtaposition of buildings constructed in different moments (i.e. the accumulation of concrete past experiences) in the city of Rome would challenge any analyst’s capacity for interpretation. To read the structuration of an ancient city in a truly comprehensible way, the interpreter should be able to determine – like a sophisticated historian – when the buildings seen were built, which buildings existed on the same site previously, and what they meant both when they were built and in the present. I would add that this is also a call to avoid the pitfalls represented by empiricism, presentism and commodity fetishism. In this way, the interpreter is supposed to undertake a double movement: to see the complexity of the parts of a totality and, at the same time, to understand its combination and appearance as a totality. Condensation thus needs to be understood as a methodological awareness of the simultaneous unicity of the parts and the totality. It is the first and final moment of any interpretation of complex processes. First, because it is the departure point (the awareness that everything is structured by different historical processes originating in a myriad of time frames and places) from which the analysis will proceed by considering the dynamics of the different levels of agency and scales involved in what is being scrutinized. Condensation is also the final step because it is the arrival point of the hermeneutic process; that is, it implies the reconstruction of the totality that was temporarily dismantled. In this sense, Bueno is also right when she posits that my essay has epistemological intentions. Finally, I thank her for reminding me and the readers that cyberspace has meant, to some extent, the restructuring of the relationships between levels of agency. In fact, as I mentioned earlier in my reply to Agier’s comment, in 1998 I published an article on how cyberspace had introduced different dynamics that made possible the full emergence of the transnational level of agency with its imagined-virtual transnational communities (Ribeiro 1998, 2003a). I was inspired by Benedict Anderson’s (1991) well-known

Gustavo Lins Ribeiro

argument on “national imagined communities” and was interested in what I called the witnessing-at-a-distance and the political-activism-at-a-distance capacities of transnational agents implemented within this virtual-public-space.

Susann Ullberg and I share more interests than may be apparent at first sight. Argentina and megaprojects are clearly the two strongest. I am content that my doctoral research on Yacyretá proved helpful to her own work. This was an ethnographic study I made in the second half of the 1980s on the construction of a major hydroelectric dam on the Paraná River on the border of Argentina and Paraguay. At the same time, I may have given Ullberg the wrong impression that I deem all of Tsing’s work on scale to be problematic and I thank her for making me read again the relevant passages of Tsing’s well-known book *Friction*. I fully agree with Ullberg that Tsing’s concern with how elites use scales to exert power is an important issue. My point, though, is how we should go about exploring this topic. I think it is more productive to show who the people involved in these power-building efforts are, in what places they act, for what purposes and with what contradictions, and how all this is put together by different agents/agencies. In this regard, I am not really convinced that the kind of conceptual elaboration Tsing offers on scale is the best proposition. Substituting the real articulations made by diverse agents/agencies located in different loci with the idea of “scaling” may be an appropriate abstract shortcut, but only as a general conclusion after making a solid ethnographic account. In connection to this point, my attention is drawn to the fact that Tsing puts the scale metaphor aside in her book’s final chapter, “The Forest of Collaborations,” and prefers to talk about “alliances” instead. Although Ullberg considers the term “levels of agency” to be an unnecessary neologism, my elaboration of the notion is closely related to my methodological (and political) critique of Tsing’s discussion of scales. In fact, the notion of levels of agency is not meant to be a substitute for the entire scale debate but a complementary tool to make such debates more amenable to ethnographic research and to help clearly identify the agencies/agents directly involved in the definition of the directions taken by conflictive global processes.

Recebido em 24/09/2023.

Aceito para publicação em 05/10/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Gustavo Lins Ribeiro

REFERENCES

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Balandier, Georges. 1951. "La situation coloniale: Approche théorique". *Cahiers internationaux de sociologie* 11: 44–79.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 1998. "Cybercultural Politics. Political Activism in a Transnational World". In *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, edited by Sonia Alvarez, Evelina Dagnino and Arturo Escobar, 325–52. Boulder: Westview Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003a. "Internet y la comunidad transnacional imaginada-virtual". In *Postimperialismo. Cultura y Poder en el Mundo Contemporáneo*, 175–98. Barcelona; Buenos Aires: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2003b. "El Espacio-Público-Virtual". In *Postimperialismo. Cultura y Poder en el Mundo Contemporáneo*, 199–217. Barcelona; Buenos Aires: Gedisa.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2018. "El precio de la palabra. La hegemonía del capitalismo electrónico-informático y el googleísmo". *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* 56: 16–33.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2023. "From decolonizing knowledge to postimperialism. A Latin American perspective". *American Ethnologist* 50, no. 3: 375–86.



Dossiê

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2



E AS MARÉS

MUDARAM COMPLETAMENTE:

desafios da antropologia brasileira
em face dos negacionismos.

Apresentação do dossiê “E as marés mudaram completamente”: desafios da antropologia brasileira em face dos negacionismos

Presenting the Special Issue “The turning of the tides”: Challenges for Brazilian anthropology facing processes of denialism”

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11089>

Ana Gretel Echazú Böschemeier

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil

Ana Gretel Echazú Böschemeier é professora assistente, pesquisadora e tradutora. É membro do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Com pós-doutorado no campo de Saúde Coletiva, ela lidera o Grupo de Pesquisa em Boas Práticas do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

ORCID: 0000-0003-0792-1307

gretigre@gmail.com

Rafael Antunes Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Brasil

Rafael Antunes Almeida é Doutor em Antropologia pela UnB e professor adjunto na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. Integra o Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB e coordena o Núcleo de Antropologias Experimentais (UNILAB).

ORCID: 0000-0001-7497-1254

almeida.rafaelantunes@gmail.com

1 Democracia, antropologia e negacionismos

Depois de alguns meses macerando coletivamente reflexões acadêmicas e ativas sobre os negacionismos e o papel da antropologia brasileira frente a eles, oferecemos aqui as nossas reflexões organizadas na forma de um dossiê¹. Para abriremos a nossa discussão, gostaríamos de trazer um fato histórico acontecido recentemente no país.

A “Carta às brasileiras e aos brasileiros em defesa do Estado Democrático de Direito”², apresentada publicamente por professores/as e estudantes da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo em finais do mês de julho de 2022 causou um estrondoso impacto político e midiático em meio ao silêncio das instituições do governo bolsonarista. O documento, que foi assinado por mais de um milhão de pessoas³, consiste em uma defesa da legitimidade do processo eleitoral de 2022. Nele, é possível destacar uma série de traços que configuram alianças inesperadas, tais como o diálogo entre trabalho e capital e entre diversos setores da sociedade em defesa da democracia.

A carta pode ser compreendida como uma reação iniciada dentro do ambiente universitário contra grupos que propagam o questionamento derogatório das instituições políticas brasileiras, grupos estes que também desferem os seus ataques contra as instituições científicas e os meios de comunicação estabelecidos. As críticas se fazem em um cenário de “pós-verdade” no qual, segundo Letícia Cesarino,

essas atitudes epistemológicas emergentes buscam verificar a verdade não por meio dos controles e dos procedimentos fixados pelas estruturas ne-guentrópicas modernas (notadamente, a ciência, a imprensa profissional e as instituições do estado democrático de direito), mas da experiência pessoal e imediata, elos causais ocultos, e pertencimento identitário do tipo antagonístico (Cesarino 2021, 79).

A missiva serve-nos de ensejo para apresentar o contexto político e social mais amplo no qual se insere a produção acadêmica em antropologia no Brasil de 2022, assim como para familiarizar às/aos leitoras/es que tomarão contato com este dossiê no futuro com os desafios de se produzir ciência em nosso tempo presente, de brutal ameaça ao cerne plural da democracia.

O documento que ora mencionamos reafirma a autonomia e a independência dos três poderes do Estado – legislativo, executivo e judiciário –, a soberania popular e o permanente debate em torno dos temas e problemas que perpassam a sociedade, assim como o crescimento e amadurecimento da democracia, não sem lutas, tensionamentos, disputas e dissensos. Nesse sentido, no texto em tela a superação da ditadura militar apresenta-se como um enclave fundamental: tanto o Brasil, quanto o restante da América Latina, envereda-se no lema *nunca más* (Conadep 1984, Arns 1985). A narrativa da memória que aqui emerge interpreta o nosso presente como produto inexorável de nosso passado, enquanto as conquistas democráticas aparecem como fruto de sementes plantadas em um difícil caminho de formação de instituições e institucionalidades em territórios situados

1 Gostaríamos de agradecer as leituras críticas desta apresentação, realizadas por Peti Mama Gomes (UNILAB), Eugenia Flores e Daniel Yazzle (UNSA, Argentina), Lucrecia Greco (UFBA) e Monique Florencio de Aguiar (UFAL), que contribuíram para que o texto adquirisse a sua presente forma. Também apontamos que os comentários aqui realizados são da responsabilidade dos/as que assinam a autoria desta apresentação.

2 “Carta pela democracia”. Disponível em: <https://direito.usp.br/noticia/3f8d6ff58f38-carta-as-brasileiras-e-aos-brasileiros-em-defesa-do-estado-democratico-de-direito>. Acessado em 23 ago. 2022.

3 “Carta pela democracia atinge um milhão de assinaturas em dia de ato”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/08/carta-pela-democracia-atinge-1-milhao-de-assinaturas-em-dia-de-ato.shtml>. Acessado em 23 ago. 2022.

à margem necropolítica do mundo: o Sul Global (Mbembe 2013, Dados e Connell 2012).

O Brasil, assim como outros países do Cone Sul – como a Argentina, o Uruguai e o Chile –, trouxe uma reflexão imprescindível sobre usos da memória e situações-limite (Da Silva Catela 2001, Jelin 2002) vivenciadas pelos/as cidadãos/cidadãs nas diversas experiências traumáticas que tiveram lugar na ditadura cívico-militar. No ciclo da história recente no Brasil, um revisionismo silencioso volta sob a forma de uma reação que questiona novamente a veracidade dessas memórias, empapando todas as áreas de produção cultural e social. Contudo, a negação – o *Verneinung* freudiano – tem sido um fenômeno longamente estudado pela psicanálise: dentro desse marco interpretativo, a negação representa não um desaparecimento, mas uma tentativa de fuga de uma realidade dolorosa, um substituto da repressão que alimenta a continuidade do conflito neurótico (Freud 1977 [1925]). Em termos socioculturais, emergem desafios próprios a um novo nível de complexidade. Um silêncio como aquele que vivenciamos nos últimos anos no nosso cotidiano institucional (Aguiar 2022) não significa, necessariamente, um esquecimento nem mesmo uma indiferença: pode se configurar como a impossibilidade de dizer, frente a precárias condições de enunciabilidade colocadas no cenário em jogo (Pollak 1989).

Os espaços institucionais da democracia formal, configurados a partir da existência de profundas desigualdades sociais e pautadas na base do “racismo estrutural” (Almeida 2019), interseccionadas por desigualdades em termos étnicos, de gênero, sexualidades e deficiências, o direito à ciência configura-se direito de uma cidadania plural em construção. O “ápice da democracia”, da forma em que é citado na carta, apresenta-se como uma expressão de desejo: a direção na qual queremos caminhar. As políticas da memória (Camargo 2018) tornam-se marco fundamental para reconectar o fazer científico aos desafios da sociedade atual. O risco intrínseco ao “funcionamento normal das instituições” é colocado dentro da esfera da política formal, mas nós gostaríamos, aqui, de trasladar essa reflexão para o espaço da construção político-epistemológica da ciência, que se encontra, como sabemos, embrenhada de condicionantes de tipo sociocultural (Rose e Rose 1976) e institucionalidades, sejam elas democráticas, sejam elas autoritárias (Brown 2009).

Gostaríamos de destacar mais um dos aspectos desta carta que, segundo observamos, abre o espaço para o tema que propomos discutir neste dossiê: os negacionismos (no plural) frente à ciência no marco do Estado democrático e de direito. De acordo com a literatura contemporânea sobre o tema, a expressão negacionismo foi utilizada originalmente para descrever “grupos e indivíduos que negavam a existência das câmaras de gás e o extermínio em massa dos judeus [e outros coletivos] durante o regime nazista” (Valim, Avelar e Bervernage 2021, 14). Contudo, no momento contemporâneo, tal conceito é mobilizado para qualificar uma pletora de posicionamentos que se apresentam como contrapostos a pressupostos ou resultados estabelecidos pela comunidade científica e, de modo geral, às descrições científicas sobre o mundo (Costa 2021, Valim, Avelar e Bervernage

2021).

Deve-se notar, contudo, que se os negacionismos se notabilizam pela recusa, neles há também um movimento de criação. Isto é, o negacionismo não se define apenas por sua iconoclastia e rejeição de verdades consensuadas social e cientificamente. Ele cria, nos termos de Ignas Kalpokas (2019) uma “ficção escapista” (Kalpokas 2019, 13), capaz de fortalecer imaginários de pureza social, completude vital e redenção moral quase messiânicos. Ou, conforme Schindler, o “discurso da pós-verdade” [...] “não apenas relativiza a verdade, mas também naturaliza a crença em ‘fatos’ específicos” (Schindler 2019, 3). Nesse cenário, observamos que a antropologia é capaz de se colocar criticamente em face dos negacionismos em três níveis aqui descritos: a) *enquanto prática científica autônoma, com uma gravitação própria em torno de propostas teórico-metodológicas relativistas*⁴; b) *como produção discursiva crítica que se interessa por descrever os próprios negacionismos enquanto fenômenos sociais*; e c) *como prática do saber afetada institucionalmente pelos negacionismos*.

a) *Enquanto prática científica autônoma, com uma gravitação própria em torno de propostas teórico-metodológicas relativistas*. A antropologia enquanto forma de fazer ciência(s) com uma gravitação relativamente própria, procura legitimar a sua produção discursiva por meio de estratégias de busca, construção e análise de sentidos no campo social que historicamente vêm se contrapor aos processos de negação do outro/a. A problematização da alteridade como fio condutor da disciplina, o relativismo cultural como princípio orientador que permite a comparação com do que é próprio com o desconhecido/alheio/estranho, o “ser afetado/a” em campo (Favret-Saada 1990) à maneira de interceder, pela via da corporeidade, na experiência plural como formadora de conhecimentos para a ciência: essas são algumas das várias iniciativas que, segundo é possível documentar na teoria e história da disciplina antropológica, fazem parte de um esforço analítico intrínseco ao *ethos* da área. Tais propostas têm sido notoriamente enunciadas nas várias genealogias do pensamento e prática antropológicos, sobretudo a partir das propostas programáticas que tiveram lugar desde a institucionalização da antropologia moderna (Eriksen e Nielsen 2001). Com base nesses pontos de vista que identificamos como convergentes, a antropologia – desde a sua construção moderna até as propostas pós-estruturalistas, pós-coloniais e descolonizadoras – apresenta ferramentas críticas particularmente potentes para enfrentar os processos de rejeição de realidades diversas pela via da reflexão sistemática sobre a negação do/a outro/a.

b) *Como produção discursiva crítica que se interessa por descrever os próprios negacionismos enquanto fenômenos sociais*. Neste ponto, referimo-nos ao fato de que movimentos negacionistas e teorias conspiratórias podem ser e têm sido objeto de etnografias. Neste caso, ao trabalhar com fenômenos como os movimentos antivacina e grupos terraplanistas, que tiveram a sua visibilidade aumentada a partir de 2016, a disciplina pode se beneficiar de pesquisas que se aprofundaram sobre os universos conspiratórios no exterior (Marcus 1999, West e Sanders 2003, Battaglia 2005) e no Brasil (Neto 1984, Pícaro 2007, Almeida 2015) e que, adiantando-se por

4 Como é sabido, a própria noção de “relativismo” tem uma longa história na disciplina. Diferentes autoras/es estabeleceram comentários críticos sobre o conceito, como Eduardo Viveiros de Castro (1996), Rita Segato (2006) e Abdullahi An-Na’im (1991). Entre os problemas fundamentais com o termo estão: 1) a perspectiva relativista comportaria uma suposição ontológica fundamental: uma natureza estável e um mundo de variações “culturais” (Viveiros de Castro 2006); 2) a suposição das culturas como unidades que desconsideram, por uma parte, as “relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores” (Segato 2006, 217) e, pela outra, a própria necessidade, dentro da democracia, de um regime pluricultural de Direitos Humanos (An-Na’im, 1991). Via de regra, as críticas presentes em 2) voltam-se à representação das culturas como unidades desagregadas e impossíveis de serem submetidas ao escrutínio ético e moral.

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

outras vias a um debate maior, foram publicados anteriormente à disseminação da expressão “pós-verdade”. Observamos que os pontos abordados por tais etnografias, entre os quais a relação entre conspiracionistas e a ciência, os seus modos de produção de “verificação” e, acima de tudo, as suas formas de incorporação de novos membros, podem contribuir para a compreensão da situação contemporânea. Isto é, queremos dizer que há uma produção acumulada sobre pequenos grupos conspiracionistas que pode ter algum valor para discutir a pós-verdade [tal discussão será retomada no ponto 3 desta apresentação, “A apropriação da crítica pelos discursos negacionistas”].

c) *Como prática do saber afetada institucionalmente pelos negacionismos.* Nesse sentido, mesmo se dirigindo a outros temas que não o negacionismo, a antropologia é diretamente afetada pelos seus efeitos político-epistemológicos no campo da produção científica. Aqui nos referimos especialmente aos efeitos institucionais para a antropologia como ciência do ambiente negacionista. Tais consequências podem ser visualizadas, por exemplo, na redução de verbas para a realização de pesquisas científicas⁵ e no questionamento da legitimidade da área como lugar de produção de conhecimento sobre as realidades indígenas e quilombolas⁶. Pode-se ainda acrescentar que, como parte das ciências humanas, a área antropológica vê respingar sobre si o ataque contínuo às humanidades no ambiente negacionista.

Nas linhas acima, discorreremos sobre as relações entre a antropologia e os negacionismos de modo geral, mas consideramos que, a partir de agora, é preciso destacar as subáreas que enfrentam dilemas específicos envolvendo a questão. Conforme o diagnóstico de Latour (2004), a antropologia da ciência e da tecnologia, por exemplo, vê parte dos instrumentos empregados em suas análises serem literalmente “traficados” (Latour 2004) para o campo negacionista⁷ e usados, proposital e arbitrariamente fora dos seus contextos de enunciação, para questionar a ciência de uma forma fraudulenta e espetacularizada. Nesse cenário, a cidadania intervêm dentro de uma performance democrático-participativa, reagindo como um árbitro desinformado, sujeita à manipulação demagógica no marco do que Harambam (2021) descreve como “guerras da ciência generalizadas”:

As guerras da ciência, que assombraram a academia nos anos 90, agora foram democratizadas e são jogadas de forma generalizada com cidadãos comuns, teóricos da conspiração e atores políticos que empregam argumentos construtivistas em suas batalhas pela verdade, autoridade epistêmica e poder político (Harambam 2021, 116).

Desta maneira, carente de um sedimento de cidadania e acesso equitativo ao conhecimento científico, o espaço aberto para a convivência de ideias no marco da democracia transforma-se em uma praça emocional em ebulição onde quem grita mais alto – leia-se, quem impôs a sua própria opinião das coisas a partir do apoio de uma maquinaria de poder político-ideológica mais poderosa – é mais ouvido, mais lembrado e mais visceralmente apoiado.

5 A Sociedade Brasileira Para o Progresso da Ciência, por meio de carta pública, denunciou os cortes nas verbas destinadas à ciência brasileira no ano de 2022. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/noticias/carta-ao-brasil-contra-a-destruicao-de-nosso-futuro/>. Acessado em 19 set. 2022.

6 A 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, ocorrida entre outubro e novembro de 2020, contou com um Grupo de Trabalho especialmente dedicado ao tema dos desmontes das políticas públicas dedicadas aos povos indígenas e quilombolas. O GT levou o título de “Da desregulação ao desmonte: ataques às políticas ambiental, indigenista, quilombola e dos demais povos tradicionais” e foi coordenado por Stephen Grant Baines e Andréa Zhouri. Esta iniciativa demonstra uma entre as várias tentativas de antropólogas/os de fazerem frente aos efeitos do negacionismo – entendido aqui em sentido amplo – nas sociedades acima especificadas.

7 Para uma apreciação crítica da proposta de Latour, ver o trabalho de Sebastian Schindler. Para o autor, “[o] diagnóstico de Latour de 2004 é clarividente e perspicaz”. Contudo, ele aponta que a análise de Latour apresenta pontos questionáveis: “De acordo com Latour e vários outros analistas, a proliferação contemporânea da crítica relativizante é um fenômeno inteiramente novo [...] [contudo, a] relativização dos fatos por movimentos populistas e de extrema direita não é um fenômeno novo. O que tem sido discutido hoje sob o nome de “pós-verdade” foi descrito com grande precisão por analistas da ideologia no século XX” (Schindler 2019, 10). Schindler refere-se aos analistas dos totalitarismos.

2 Genealogias da crítica

Neste ponto, gostaríamos de enfatizar – sem pretensão alguma de exaustividade – algumas vertentes que caracterizam o investimento analítico sobre a ciência como produto histórico, político e cultural. Tais vertentes são colocadas aqui como “genealogias” (Foucault 2014) de saberes entretecidos às vezes disciplinarmente, às vezes indisciplinadamente. Elas são, também, produtos de heranças do saber coletivo cuja interpelação, hoje em dia, é particularmente significativa ao construirmos um posicionamento profissional frente aos negacionismos e outras expressões do retrocesso democrático.

No exercício da referida genealogia, o direcionamento de um olhar crítico às práticas científicas, em particular aos seus componentes racistas (Castro 2019) e sexistas (Fox Keller 2006 [2004]), tem conduzido ao desenvolvimento de movimentos intelectuais muito vigorosos. Assim, neste tópico, em primeiro lugar, identificamos as críticas afrodiáspóricas e descolonizadoras. Em segundo lugar, trazemos uma genealogia plural dos feminismos e, finalmente, apontamos elementos de diálogo entre essas genealogias periféricas e os apresentados pela antropologia da ciência e da tecnologia, abordados no início desta apresentação.

Para melhor compreendermos a proposta das “epistemologias afrodiáspóricas” (Pereira 2017), é importante ter em mente que elas não almejam que os conceitos, modos de pensamento e lógicas afrodescendentes sejam, por assim dizer, levados em conta, pois “levar em conta” é ainda manter intocados os regimes de produção de conhecimento que se radicaram na exclusão dos/as Outros/as. O pleito é pela própria centralidade destas lógicas, a partir das quais os cânones branco-ocidentais passam a ser lidos e, nesse exercício, têm os seus sistemáticos processos de exclusão do pensamento e das práticas negras revelados. Para resumir, conforme coloca Mutombo Nkulu-N’Sengha a propósito das epistemologias africanas, “a história africana de escravidão, colonialismo, neocolonialismo e racismo criou uma epistemologia africana com um foco específico na relação entre conhecimento e poder político e econômico” (Nkulu-N’Sengha 2005, 40). É a partir do reconhecimento do caráter intrínseco entre conhecimento e poder que as propostas mencionadas investem sua crítica à ciência hegemônica.

No campo das ciências sociais, as “epistemologias afrodiáspóricas” (Pereira 2017) agem no sentido de desestabilizar posições tradicionais de quem, na pesquisa, conta como aquele/a que “realiza a investigação” e quem é, por assim dizer, “o/a observado/a”. Este ponto vem sendo trazido por inúmeros/as autores/as, entre os quais Lourenço Cardoso (2014). Ele se pergunta pela possibilidade “[d]o deslocamento do branco acadêmico do lugar de pesquisador para o de ‘objeto’” (Cardoso 2014, 17).

Se focarmos no campo latino-americano, uma série de iniciativas que poderíamos englobar como descolonizadoras se propõem a desnudar a dependência da ciência dentro de um regime mais amplo de colonialidade do poder (Quijano 2005), campo que inclui questões de raça-gênero, etnicidade e construção dos estados-nação latino-americanos, dentro dos quais, apesar das suas particularidades, pode ser incluído o Brasil. A breve genealogia que aqui apontamos como

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

descolonizadora situa a sua produção em epistemologias como formas de produção de conhecimento muito anteriores à própria conquista e colonização das chamadas Américas. Reconhecendo essa ancestralidade nos conhecimentos produzidos, observamos que a principal tarefa das posturas descolonizadoras dentro da academia a partir de meados do século XX foi a de questionar essa negação (Bonfil Batalla 1987), iniciando o processo de visibilização das formas de produção destes conhecimento cruzados pela raça-etnicidade, gênero, territorialidades e religiosidades (Segato 2007).

Olhemos para esse ponto com mais vagar: é possível precisar que a incorporação destes saberes, tensionamentos e múltiplas traduções dentro dos territórios de conhecimento hegemônico/colonial já estava sendo produzida por intelectualidades femininas, indígenas e afro-diaspóricas como Waman Poma de Ayala (Quispe-Agnoli 2020; Echazú Böschemeier, Quispe-Agnoli e Greco 2021), La Malinche e Sórora Juana Inés de la Cruz (Gaspar de Alba 2014) – para citar só três dentre uma multiplicidade de contribuições – séculos antes da emergência do campo dos chamados “estudos decoloniais”.

Estes últimos, sem dúvida, trouxeram consigo questionamentos sistêmicos e sistemáticos das perspectivas eurocêntricas nas ciências latino-americanas (Lander 1993), abraçando os tensos diálogos interseccionais entre campos de produção hispanofalante e anglofalante. Tais estudos esforçaram-se por sublinhar a complexa dinâmica de jogos de poder, visibilidade, publicabilidade e busca de legitimidade por parte de intelectuais e cientistas afro-diaspóricos/as e latinos/as (Anzaldúa 1999, Mc Gee e Bentley 2017) dentro das instituições do Norte Global (Dados e Connell 2012), a partir de participações críticas e posicionadas nas instituições universitárias de metrópoles tais como Estados Unidos, Inglaterra e Espanha, assim como de intervenções nacionais e locais dentro dos seus próprios países de pertencimento, tais como México, Peru, Argentina, Uruguai, Bolívia e Venezuela, dentre outros.

Por sua vez, uma genealogia de olhares feministas e descolonizadores dentro da filosofia da ciência com foco na América Latina tem sido sistematizada por Mendoza e Harding (2021), demonstrando as formas em que os debates filosóficos influenciaram políticas públicas e os crivos pelos quais, considerando a ciência como um processo e produto social genderizado, racializado e enviesado também em termos de classe e nação, é necessário mantermos uma visão pluricêntrica, densa e não uniformizante a propósito do conhecimento. Outros pontos-chave desta rede de produções latino-americanas que abraça e afeta o Brasil são as discussões de intelectuais periféricos/as durante os anos 1960: a teoria da dependência, para a qual o subdesenvolvimento dos países latino-americanos não era um estado de sobrevivência do arcaico, mas a produção de uma pobreza garantida pelo seu posicionamento estrutural dentro do sistema capitalista global (Frank 1963); as propostas de pesquisa-ação participativa, que propõem uma revisão radical da dicotomia sujeito-objeto e um necessário envolvimento da ciência nas políticas públicas das democracias latino-americanas (Fals Borda 1979) e a educação popular (Freire 1991), que instaura uma visão pedagógica de todo o processo

de ensino a partir da compreensão de que aprender e educar são parte de um processo único no qual estão envolvidos todos os agentes da sociedade. Esses três movimentos, próprios de uma segunda pós-guerra onde o “Terceiro Mundo” cobrava um lugar específico na geopolítica global, marcaram a produção científica latino-americana de diversas formas.

No âmbito destas produções e sobretudo a partir das décadas de 1970 e 1980, o caráter social da ciência passou a ser compreendido como “um ponto de vista amplamente aceito, quase banal” (Vessuri 1983, 9), a partir de um posicionamento explícito e consciente de produção de uma ciência periférica. A necessidade de adequar os conceitos teóricos às dinâmicas sociotécnicas locais revelou, por sua vez, pertinentes questionamentos à ortodoxia teórica dos estudos clássicos da Ciência e Tecnologia (Thomas 2010). As implicações disto para os processos de fortalecimento das democracias na região têm sido explicitadas em contribuições posteriores (Vessuri 2007, Córdoba *et al.* 2021), nas quais é possível distinguir elementos conceituais que permeiam a discussão dos negacionismos dentro das chamadas “sociedades de conhecimento”, como produto histórico e geopolítico e dentro das quais se situam as produções tanto das ciências quanto dos negacionismos na contemporaneidade.

No Brasil de inícios do século XXI, as abordagens sobre movimentos sociais vinculados à promoção dos direitos humanos em perspectiva intercultural (An-Na'im, 1991) têm demonstrado como a população negra, indígena, as mulheres, os coletivos LGBTQIA+ e as pessoas com deficiência atuaram como forças “educadoras” (Gomes 2012) do Estado no campo das políticas públicas, permeando o regime democrático brasileiro com uma série de propostas diversas epistemologicamente (Carvalho 2018). Neste contexto, a defesa dos relativismos, as tentativas de contornar o etnocentrismo e a atenção à ciência como prática histórica situada dentro de regimes de saber-poder, permitiram que uma parte significativa de nossos/as pares passasse a apreciar o conhecimento produzido pelas ciências institucionalizadas no campo público sob um olhar profundamente crítico.

Tais apontamentos se concentram na indicação do baixo número de pesquisadoras/es negros e indígenas na maioria dos departamentos universitários no Brasil e no exterior (Carvalho 1991). Nesse sentido, podemos dizer que a exclusão sistemática faz parte de um processo muito maior de exclusão de negros e indígenas colocado em prática pelo racismo em todas as áreas da vida. A indicação do processo profundamente excludente que caracteriza o ingresso de cientistas na universidade soma-se às críticas muito contundentes encampadas por pesquisadoras negras às ementas e Programas de Disciplina que, ou bem contêm apenas indicações bibliográficas de autores brancos (Nascimento 2021) ou, em uma espécie de *tokenismo*, incluem apenas alguns autores negros e indígenas nos Programas, mas deixam intacta a sua estrutura eurocêntrica – relegando-os, em boa parte, a leituras complementares, não obrigatórias para a turma toda. Em termos de uma análise que privilegie a descrição dos elos entre a ciência, o mercado e o racismo, Rosana Castro (2019) revela como o campo da experimentação com medicamentos no Brasil se beneficia de “precariedades oportunas” (Castro

2019). Precariedades estas que resultam dos efeitos do racismo sobre a condição de saúde da população negra.

Todos esses elementos trazidos aqui consistem em apreciações críticas sobre a ciência. Alguns dos apontamentos se voltam à prática científica em si, outros atingem os processos coloniais e os seus efeitos sobre a produção de conhecimento. Apresentamos, pois, genealogias periféricas, para em seguida abraçar a emergência da “antropologia da ciência”⁸, que se desenvolve a partir de contextos de geolocalização central e hegemônica – sobretudo europeus e também norte-americanos –, e que depois passa a ser produzida no Brasil (Vargas 2006, Calheiros 2009, Sá 2013, Castro Carvalho 2015, Almeida 2015, Castro 2018, Gonçalves 2019, Rohden e Monteiro 2019), assim como no restante da América Latina (Vessuri 2007, Córdoba *et al.* 2021).

No exercício da produção destas genealogias críticas, temos nos valido do emprego da palavra “epistemologias”⁹, tal como vem sendo utilizada por diversas tradições de pensamento que apresentamos nas linhas anteriores. Entre as obras que se valem desta noção para qualificar um conjunto de formas de produção de conhecimento cuja pretensão é oferecer uma alternativa ao olhar eurocêntrico, destacamos a proposta de Patrícia Hill Collins intitulada “Epistemologia Negra Feminista” (2019). Nesse trabalho, Hill Collins demonstra o vínculo indissociável entre as formas de validação de conhecimento na academia americana e a branquitude: “Como os homens brancos de elite controlam as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, os temas, paradigmas e epistemologias da pesquisa acadêmica tradicional estão permeados por seus interesses” (Hill Collins 2019, 401). Mas o texto da socióloga vai além da constatação dos vínculos entre poder e conhecimento, pois Hill Collins pretende delinear aquilo que compreende como os fundamentos de uma epistemologia feminista negra, isto é, aquelas formas de construção e validação do conhecimento utilizadas por afro-americanas. Entre os fundamentos desta epistemologia estariam as “experiências vividas como critério de credibilidade” (Hill Collins 2019, 411), o “uso do diálogo na avaliação de reivindicações de conhecimento” (Ibidem, 416) e a ideia de que a “expressividade pessoal, as emoções e a empatia são centrais para o processo de validação do conhecimento” (Ibidem, 419).

Até aqui, temos traçado nossa proposta de genealogia da crítica à ciência nas ciências humanas a partir de algumas perspectivas feministas, negras e descolonizadoras. Passaremos agora à apresentação de uma brevíssima proposta genealógica de alguns dos aportes da antropologia da ciência.

Pelo menos desde o final da década de 1970, um subcampo da antropologia pretendeu tomar a *prática científica* como um objeto de reflexão privilegiada. Ainda que a exposição das relações entre o “pensamento científico” e o “pensamento mítico” sejam anteriores à década de 1970 e possam ser rastreadas, por exemplo, nas produções de Lévi-Strauss publicadas na década anterior (Lévi-Strauss 1990 [1962]), a proposta trazida pelas antropologia da ciência e da tecnologia de extração europeia e norte-americana na década de 1970 consistiu em tornar a ciência não só um objeto de pensamento da disciplina – já que isso remonta aos primór-

8 Ao longo do texto, referimo-nos à “antropologia da ciência” como um campo de pesquisas que teria, entre outras disciplinas, abordado a prática científica como prática social. Não se deve perder de vista as diferenças internas ao campo. Vale ainda lembrar que há antropólogas/os da ciência que trabalham a partir das autoras e autores que apresentamos como uma matriz de crítica periférica à ciência. Para uma boa revisão sobre a antropologia da ciência brasileira, ver Rhoden e Monteiro (2019).

9 A propósito do assunto, Donna Haraway chega a sugerir que, talvez, desde um ponto de vista feminista o próprio termo “epistemologia” não seja exatamente a melhor escolha: “Nas categorias filosóficas tradicionais, talvez a questão seja ética e política mais do que epistemológica” (Haraway 1995, 15).

dios da área – mas o objeto de trabalhos etnográficos profissionais.

No início, tais pesquisas se concentraram sobre laboratórios e tiveram como pioneiras o antropólogo francês Bruno Latour (1997 [1979]), a socióloga austríaca Karin Knorr-Cetina (1981), o sociólogo americano Michael Lynch (1985) e antropóloga americana Sharon Traweek (1988). Nos anos seguintes, antropólogas da ciência acompanharam cientistas em campo, descreveram controvérsias sociotécnicas e, por vezes, tomaram parte em debates públicos que envolviam a relação entre ciência e o bem comum, como aqueles em torno do aquecimento global e de outros eventos que caracterizam a emergência climática que marca o nosso tempo.

No contexto das chamadas “Guerras na Ciência” (*Science Wars*)¹⁰, algumas destas produções foram retratadas como ataques abertos à prática científica (Sokal, Bricmont 1998 [1997]). Mas, de fato, eram trabalhos que pretendiam “estudar a ciência à maneira de um projeto social como outro qualquer, nem mais descolado das preocupações do mundo, nem mais ou universal ou racional do que qualquer outro” (Stengers 2002 [1993], 11). É notório, contudo, que embora tais estudos não tenham a intenção de desmascarar o que quer que seja, a atenção aos determinantes sociopolíticos das práticas científicas ou à descrição das minúcias, dos pequenos atos e eventos internos ao laboratório, de algum modo revelam a ciência como uma prática muito menos “sagrada” do que teria sido colocada pelo próprio aparelho de poder científico para o público leigo, orientado a celebrar os avanços da Ciência (em referência àquela atividade social que se define a si própria com C maiúscula – uniforme, unívoca, autocentrada), com a confiança de quem acredita no progresso invariável da civilização.

Queremos dizer que a antropologia da ciência e o campo ao qual ela se filia, os Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia¹¹, embora promovessem uma *descrição crítica* das tecnociências, faziam-no desde a perspectiva da produção de uma necessária análise interna à prática social da ciência, sem com isso propor ou justificar quaisquer estratégias de negação, rejeição, ou mesmo abandono da atividade científica por meio da adesão a quaisquer tipos de anti-intelectualismo (Hofstadter 1963). Mas, como é evidente na escalada de discursos de pós-verdade observáveis na mídia, nas políticas públicas e até no próprio espaço de convívio universitário, uma apropriação descontextualizada destas críticas de fato tem acontecido de forma cada vez mais marcante nos últimos anos. Apontamentos a respeito das maneiras em que se deu esse processo em retrospectiva, da mesma forma em que o desenho de esboços prognósticos sobre qual é nosso lugar como antropólogas/os no cenário atual destas pugnas são dois temas centrais abordados, desde posicionamentos diversos, nesta proposta de dossiê.

3 A apropriação da crítica pelos discursos negacionistas

No tópico anterior, mapeamos muito brevemente dois focos de investimento analítico sobre a ciência como produto histórico, político e cultural, quais sejam: a) as críticas feministas, antirracistas e indígenas aos processos de exclusão e silenciamento epistêmicos presentes na academia, e b) o núcleo, mais compacto, de estudos, que se desenvolveram originalmente na Europa e nos Estados Unidos,

10 O termo “Guerras na ciência” descreve um cenário de debate entre cientistas sociais e cientistas sociais sobre a natureza da ciência. Philip Baringer, que introduz a coletânea “After Science Wars” (2001), organizada por ele e por Keith Ashman, observa que indivíduos pertencentes às duas comunidades de cientistas se opuseram nos anos 1990 fundamentalmente em relação à seguinte questão: “Um dos pontos fundamentais de disputa nas guerras na ciência é a noção de que as teorias científicas são puras construções sociais sem mais direito ao rótulo de “verdade” do que as outras ideais construídas socialmente. Para alguns, esta noção é um dado, um ponto de partida para investigações futuras. Para outros é profundamente sem sentido” (Baringer 2001, 8). Devemos notar que o trecho acima citado incorre em uma imprecisão, na medida em que muitos dos autores frequentemente acusados de relativistas epistêmicos ou pós-modernos durante a controvérsia não sustentaram efetivamente posições relativistas. Deve-se estar atento ao fato de que o reconhecimento da ciência como empreendimento social não significa a adoção do relativismo radical.

11 A expressão Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia caracteriza um campo interdisciplinar que abriga disciplinas tão diferentes como a antropologia, a história, a sociologia, a filosofia e a educação. Na literatura, há certa variação nos usos, entre os quais “Science Studies”, “Science and Technology Studies” e “Social Studies of Science and Technology”. Os Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia nasceram como um resultado da publicação da obra de Thomas Kuhn intitulada *A estrutura das revoluções científicas*, em 1969, mas o primeiro estudo antropológico da ciência data de 1979, ano de publicação do livro *A vida de laboratório*, por Bruno Latour e Steve Woolgar.

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

que têm se delimitado como pertencendo ao campo da “antropologia da ciência”. Desta forma, visualizamos que, por uma parte, a antropologia da ciência notabilizou-se por ter levado a etnografia para o laboratório e para os espaços de trabalho dos/as cientistas, debruçando-se sobre o caráter “artefactual” (Sá e Almeida 2020) da ciência, e ampliando seu olhar para o lugar dos agentes não humanos no interior de redes nas quais se faz a atividade científica.

Conforme aprendemos, um dos desdobramentos diretos das críticas provenientes das tradições descolonizadoras, afro-diaspóricas e de pensadoras feministas, indígenas, quilombolas e negras é não somente a apreciação de outras formas de produzir conhecimento que são de cunho ancestral, mas a exigência de uma transformação da ciência a partir de outras epistemes¹². Compreendemos desta forma que a antropologia da ciência e as tradições críticas acima referidas contribuem, portanto, para complexificar e ampliar não apenas a imagem que se tem das ciências, como a figuração que se deseja que as ciências tenham dentro dos marcos da atividade social e democrática. Entretanto, como bem mostrou Bruno Latour em um texto publicado em 2004, o contexto no qual tais análises e críticas vinham sendo desenvolvidas parece ter mudado de forma perceptível nos últimos anos:

Programas inteiros de Pós-Graduação ainda estão correndo para garantir que bons jovens americanos estejam aprendendo que os fatos são construídos, que não existe tal coisa como o acesso natural, não mediado e imparcial à verdade, que somos sempre prisioneiros da linguagem, que sempre falamos a partir de uma localização, e por aí vai, enquanto extremistas estão usando exatamente o mesmo argumento da construção social para destruir evidências duramente conquistadas que poderiam salvar as nossas vidas (Latour 2004, 227).

No início desta apresentação já antecipamos alguns elementos do contexto contemporâneo de dispersão do negacionismo. Como o artigo de Bruno Latour sinaliza, tal cenário se singulariza pela apropriação de argumentos antes colocados pelas antropologia e outras ciências humanas dentro do marco da crítica interna à ciência, como o apelo à experiência pessoal enquanto critério epistemológico (Marineli 2020, Cesarino 2021), para realizar movimentos de descontextualização, apropriação e banalização que acabam sustentando posições que negam a própria capacidade da ciência de produzir verdades e, no seu limite, consensos.

A propósito dos movimentos de apropriação dos discursos críticos pelo negacionismo, importa sinalizar que eles não aconteceram no vácuo. Descrever tal contexto nos conduziria necessariamente à vasta literatura que se volta a teorizar sobre as condições de emergência da pós-verdade e os seus nexos com outros processos sociais contemporâneos. Neste âmbito, temos desde a hipótese de Latour (2018) a propósito da “traição” das elites (Latour 2018, 20), até trabalhos que exploram as relações entre o neoliberalismo e a pós-verdade em contextos tanto do Norte quanto do Sul Global (Brown 2019, Cesarino 2021).

12 É necessário notar que, apesar de ambas as genealogias desenvolvidas aqui virem realizando críticas radicais à modernidade, elas apresentam diferenças importantes entre si. Contudo, por questões de foco, não iremos trabalhar nestes tensionamentos internos, que permitiriam notar inescapáveis cisões em termos de uma geopolítica na produção de conhecimento, deixando espaço para uma necessária “crítica da crítica” das produções eurocentradas (Thomas 2010) e do Norte Global (Connell e Dados 2013). Assim, nosso esforço nesta apresentação continua a ser a discussão dos movimentos de apropriação externa desta produção antropológica de uma reflexão sobre a(s) ciência(s) e a tecnologia.

Por ora, importa notar que a ascensão global da extrema direita e dos negacionismos em diferentes frentes têm obrigado a antropólogas e antropólogos a se reposicionarem no campo da produção acadêmica, científica e ativista. Foi assim que no país, a partir de 2016, as marés mudaram completamente. As antropólogas/os interessadas/os em pensar a tecnociência face aos problemas emergentes tiveram de se haver com uma multiplicação de “regimes de pós-verdade” (Harsin 2015), dentro dos quais fortaleceu-se a infodemia (OMS 2021), multiplicando-se as tendências reacionárias, os negacionismos e a alimentação de “controvérsias fake” (Rajão *et al.* 2022) assentadas sobre a falsa base da necessidade do Estado apoiar a “liberdade de expressão” a qualquer custo. Tais movimentos não apenas tomaram a cena pública com críticas aos subprodutos da prática científica, como capturaram aquele aparato crítico há muito tempo explorado pela antropologia e pelos Estudos Sociais da Ciência (Latour 2004) para propósitos muito distantes dos originais.

Curiosamente, a noção de “interesses”, um dispositivo central para uma parcela significativa dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia (Mattedi 2006), parece ser uma importante ferramenta articulada pelos discursos negacionistas. Por meio de discursos aparentemente descentralizados e pautados na acusação de interesses, os negacionistas alimentam as condições para um cenário de “vale-tudo”, que não somente tende a enfraquecer os já disputados consensos de verdade dentro do âmbito da ciência, mas que também acabam por corroer o pacto democrático. Exemplos concretos disso no contexto brasileiro são: 1) o questionamento sobre a qualidade das vacinas contra a Covid-19, sob o argumento de que os cientistas e empresas envolvidos em sua produção estariam respondendo a *interesses* mais econômicos do que voltados para a remediação da pandemia; 2) a desacreditação a respeito da veracidade dos instrumentos de avaliação científicos que indicam o avanço do desmatamento pelo Inpe (Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais), questionamento esse que resultou na demissão do seu diretor, Ricardo Galvão. Em matéria no site da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência registra-se que: “o presidente afirmou que os números eram mentirosos e insinuou que ‘Galvão estaria a serviço de alguma ONG’”¹³; e 3) a iniciativa do Censo do IBGE realizado em 2022 contou com todo tipo de ataques, desde acusações por parte da presidência e Ministério da Economia ao fato de serem “muitas perguntas” e conteúdos “não importantes”, até as múltiplas agressões aos agentes recenseadores, que, em muitos casos, sofreram maus-tratos verbais ou mesmo físicos vindos de pessoas que se identificam com a extrema direita bolsonarista. Isto gerou uma autodemissão massiva destes agentes¹⁴.

Diante desse contexto, a antropologia empenhada em pensar as particularidades dos regimes de produção de conhecimento vê-se, então, diante de um desafio inesperado: continuar a exercer uma análise crítica da ciência significa oferecer munição aos regimes negacionistas, capturados pelo neoconservadorismo e pela extrema direita. Mas por outra parte, interromper a análise crítica voltada para a ciência significa ignorar os elos que historicamente cientistas tiveram com forças imperiais, com diferentes formas de racismos, sexismos, capacitismos e episte-

13 Matéria do portal da SBPC intitulada “Exonerado por Bolsonaro, ex-diretor do Inpe é premiado por responsabilidade científica”. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/noticias/exonerado-por-bolsonaro-ex-diretor-do-inpe-e-premiado-por-responsabilidade-cientifica/>. Acessado em 19 set. 2022.

14 Matéria do Jornal Correio Braziliense intitulada “Mais de 6 mil recenseadores deixam IBGE em meio a relatos de hostilidade”. Em: <https://www.correiobraziliense.com.br/brasil/2022/08/5031056-mais-de-6-mil-recenseadores-deixam-ibge-em-meio-a-relatos-de-hostilidade.html>. Acessado em 24 set. 2022.

micídios que indicam a persistência de aparatos coloniais inseridos na dinâmica Sul/Norte global há séculos, aparatos estes potencializados pelo capitalismo da informação. No livro *The Undercommons*, Stefano Harney e Fred Moten perguntam-se sobre “qual é a capacidade social para reproduzir a universidade e produzir a fuga” (Harney e Moten 2013, 26). Gostaríamos de complementar a questão com um adendo: como continuar a alimentar a universidade como um espaço de acolhimento democrático de formas diversas de produção do saber/da ciência e produzir a fuga – isto é, como fazer uma análise crítica da universidade e da ciência que possa questionar se informando, no lugar de questionar negando?

Este movimento de agregação dinâmica entre uma crítica interna à própria ciência e, ao mesmo tempo, uma defesa de seu modo de existência – cujo caráter é sempre perfectível, instável e encontra-se em permanente disputa dentro de consensos parciais – parece-nos decididamente possível. Tal constatação nos leva a questionar se, de fato, a situação na qual se encontram a antropologia e outras ciências é um impasse/desafio ou um contexto novo, que pede outras estratégias.

4 Escolhendo nossas batalhas: a proposta deste dossiê

É pensando nessas estratégias para produzir antropologias em contextos negacionistas, ao mesmo tempo em que tomamos o próprio negacionismo como objeto de análise, que construímos este dossiê. Nos perguntamos: Quais são as implicações da produção da ciência (ou das ciências) em um regime democrático atravessado pela necropolítica (Mbembe 2016)? Como é que a colonialidade do saber-poder (Lugones 2008) define nossos regimes particulares e situados de produção de ciência e cidadania (Carvalho e Echazú Böschemeier 2021)? Nossa proposta aponta inicialmente para os paradoxos, pontos cegos, desafios, lições aprendidas e soluções provisórias no contexto que atravessamos: pretendemos pensar a posição da antropologia frente aos negacionismos, situando-nos em esferas de ação local abertas a um diálogo com a produção global de conhecimentos. Nossa iniciativa também adere à necessidade de fortalecermos um diálogo integrativo entre a ciência e a sociedade, “escolhendo as batalhas”, segundo expressão popular, que precisamos travar enquanto antropólogas/os produzindo ciência na contemporaneidade.

Desta forma foi que convergimos no seguinte arranjo de perguntas desconfortáveis (Fonseca 2010): nossa atitude antropológica de radical e persistente desconfiança epistêmica direcionada ao interior da ciência, pode ser integrada a uma atitude mais ampla, reflexiva, crítica e propositiva, que se disponha a fortalecer o espaço da produção científica como um bem público, assim como na promoção da(s) ciência(s) frente ao avanço dos totalitarismos e dos negacionismos? Nesse contexto, qual seria o lugar específico da antropologia? Podemos fortalecer mediações e transações não somente junto à cidadania, mas também junto a outros campos de saber? Como podemos “escolher nossas batalhas” sem debilitar o aparelho crítico no qual temos nos apoiado? Como podemos promover encontros interepistêmicos entre a ciência acadêmica e outras formas de saber pisando firme o chão da cidadania em tempos de negacionismo? Como a antropologia pode fortalecer

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

o seu papel na construção de uma ciência cidadã, plural e inclusiva, evitando a reificação do aparato tecno-capitalista e colonial de produção científica?

É assim que, nesta produção coletiva, perguntamo-nos quais são as possibilidades de ação de uma antropologia que é colocada como dimensão problemática da produção do social dentro de controvérsias manufaturadas da mesma forma em que são produzidas as *fake news*: bases falaciosas, propostas reacionárias e apelos à emocionalidade. A partir disso, propomos trabalhar exemplos concretos de encaminhamento da força crítica da antropologia no sentido do fortalecimento e (re)construção de uma cidadania plural e contemporânea, respeitosa das diversidades e questionadora das desigualdades.

*

Em “O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique”, Daniel Figueiredo propõe uma leitura do tema da pós-verdade a partir de sua etnografia em Nampula, Norte de Moçambique. Depois de identificar as dinâmicas do visível e o invisível e descrever a relação entre política e feitiçaria no país africano, o autor faz uma comparação entre a circulação dos boatos nos contextos estudados e a circulação de *fake news* no contexto da pós-verdade. Convida-nos, portanto, “a perceber a dinâmica da produção de incertezas na pós-verdade como uma discursividade feitiçeira” (Figueiredo 2023). Para Daniel Figueiredo, a última prescindiria da ideia de um fundo de verdade última contra o qual os boatos poderiam ser chegados. Logo “não há uma negação da verdade em si, mas uma negação dos meios pelos quais a modernidade efetua a verdade como valor transcendente e universal, através da presunção de racionalidade, contida em suas economias morais. Este critério fundamental de produção dos valores universais modernos é exatamente aquilo que é colocado em dúvida pelas metafísicas produtoras do oculto”. A virtude do trabalho está em sua capacidade de demonstrar o caráter moderno não só de nossas concepções de verdade, como os termos correlatos que pretendem descrever a crise geral do nosso tempo.

A contribuição “Eles nos dizem tudo o que estão fazendo”: ciência e conspiração nos discursos terraplanistas”, de um dos coorganizadores desta proposta de dossiê, Rafael Antunes Almeida, volta-se à produção de um debate metodológico sobre o estudo de coletivos conspiratórios, como é o caso do movimento terraplanista. Baseando-se na noção de “empatia hostil” (Bubandt 2009), neste ensaio o autor tenta apontar um caminho possível para construir etnografias entre grupos com perspectivas críticas em relação à ciência e à academia.

O texto “To put an end to this damned thing”: Rebutting denialism strategies performed by people in situation of homelessness during the COVID-19 pandemics (Brazil)”, redigido por Ana Gretel E.B., uma das coorganizadoras deste dossiê, Teresa Nobre, professora do Departamento de Psicologia da UFRN, e por Vanilson Torres Da Silva, liderança-pesquisadora do Movimento Nacional de Pessoas em Situação de Rua (MNPR), foi elaborado em português e traduzido pela primeira

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

autora do texto para a língua inglesa com a finalidade abrir o diálogo com outros potenciais espaços do Sul Global que estejam enfrentando os negacionismos, especialmente na área da saúde das populações vulnerabilizadas e frente a novas possíveis situações de enfrentamento pandêmico. A contribuição trabalha desde a perspectiva do fortalecimento da ação de lideranças enquanto agentes produtores de ciência e cultura, sujeitos-chave no fortalecimento democrático e significativo da produção científica.

5 Palavras finais: acenos ao diálogo

Ao finalizarmos a nossa revisão da literatura relativa ao tema dos negacionismos, nos deparamos com pesquisadoras/es de outras disciplinas engajadas/os na tentativa de desenhar o que seriam estratégias acadêmicas para se produzir ciência no contexto da pós-verdade. Este é o caso de Alyne Costa, filósofa com uma reconhecida trajetória no estudo do antropoceno e das catástrofes climáticas, quem nos propõe:

em vez de lamentar que as pessoas desconfiem dos fatos e acusá-las de obscurantistas, ignorantes ou ingênuas, talvez possamos acolher suas preocupações, seus anseios e suas dúvidas e pensar o fazer científico e político à luz dessas demandas. Se, como diz Latour, os fatos científicos não se sustentam sozinhos, a tarefa que se impõe para a ciência é a de aprender a cuidar de suas descobertas tão preciosas: entender que, mais que convencer, é preciso engajar as pessoas em torno dos fatos, mostrar que vale a pena confiar na ciência, se posicionar como aliada da sociedade no enfrentamento das ameaças presentes e futuras (Costa 2021, 325).

75

À luz dessa iniciativa, que acena para movimentos mais diplomáticos de abertura ao diálogo interciências e entre saberes, de uma forma mais ampla que inclui os saberes populares dentro destas trocas, compreendemos que a Antropologia poderia se inspirar em suas recomendações e se orientar na direção de uma ciência democrática que incorpore os elementos críticos e autorreflexivos pontuados nas genealogias que produzimos ao longo deste texto, ao mesmo tempo em que desarma os negacionismos por meio da execução de diversas estratégias práticas e propositivas, enraizadas em um fazer científico democrático e plural.

Em nossa perspectiva, assim como a dos/as autores/as que compõem o presente dossiê, a ciência e a democracia reforçam-se mutuamente (Brown 2009) a partir de processos de negociação permanente, em meio a arenas éticas nem sempre confortáveis e muito menos estáveis (Fonseca 2010). Contudo, os dois sistemas de saber-poder evidenciam uma potência particular em termos de retroalimentação: a democracia depende da ciência para facilitar a discussão sistemática e solução de problemas dos mais diversos, desde sociais e ambientais, passando por questões médicas e tecnológicas. A ciência, por sua vez, depende da democracia para atrelar seus mecanismos de produção de saberes a processos mais transparentes, participativos e horizontais (Merton 1968). A ideia de "deixar de lado as divergên-

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

cias em prol de algo muito maior”, trazida na Carta pela Democracia citada no início deste texto, pode ser um bom pontapé para nos reagruparmos em torno dos problemas que definem a antropologia brasileira atual.

É atribuída a Mark Twain a frase “a história pode não se repetir, mas ela rima”. Os negacionismos, desde a conquista das Américas até os tempos atuais, não são idênticos, mas ecoam uns com os outros, reproduzindo tendências aniquilatórias em novos contextos. É nesse sentido que, percebendo a diferença a respeito de, por um lado, um tempo recente, mais otimista, de franco desenvolvimento de perspectivas científicas, antropológicas e de produção de conhecimentos plurais no Brasil, e por outro lado o tempo presente, de ameaça substancial à democracia, à produção científica e à própria valorização da diversidade cultural no país, apontamos para o fato das marés terem mudado completamente no nosso campo de saber antropológico.

É nesse sentido que indicamos para a relevância de escolhermos nossas batalhas como coletivo, focando em processos de fortalecimento crítico do fazer científico. O esforço por estabelecer consensos estratégicos frente às ameaças reais de desagregação simbólica ou física, da mesma forma que de desmonte dos espaços formais onde se insere nossa prática profissional nos resultam assuntos dignos de serem trabalhados nas nossas agendas de pesquisa, participação e intervenção social. A vigilância contra as tentativas de ruptura da nossa comunidade científica pujante e plural deve ser complementada, pensamos aqui, com um esforço pelo diálogo entre diversos simultânea a uma defesa da integridade do nosso fazer profissional, reconhecendo nossas particularidades como disciplina e em permanente tensionamento e aproximação construtiva com as outras áreas do saber. Esperamos que, mergulhando na atual proposta, tenham uma boa experiência de leitura deste dossiê e que ele continue a fortalecer as necessárias discussões nestes temas.

Recebido em 13/07/2023.

Aprovado em 17/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Referências

- Aguiar, Monique Florencio de. 2022. *Estudo Introdutório e Plano de Organização do Livro. In Assédio Institucional no Brasil: Avanço do autoritarismo e desconstrução do Estado*, organizado por J. C. Cardoso Jr., F. A. B. Silva, M. F. de Aguiar, e T. L. Sandim, v. 1, 29–81. Brasília; Campina Grande: Afipea; Edupeb.
- Almeida, Rafael Antunes. 2015. “Objetos intangíveis: Ufologia, ciência e segredo”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.
- Almeida, Rafael Antunes. 2023. “Eles nos dizem tudo o que estão fazendo”: Ciência e conspiração nos discursos terraplanistas”. *Anuário Antropológico* 48, nº 2.
- Almeida, Silvio. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- An-Na'im, Abdullahi, ed. 1991. *Human Rights in Cross-Cultural Perspective: A quest for consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Anzaldúa, Gloria. 1999. *Borderlands. La frontera, 2ª ed. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arns, Paulo Evaristo. 1985. *Brasil: Nunca mais*. Projeto A. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo.
- Baringer, Philip S. 2001. “Introduction: The science wars”. In *After the Science Wars*, organizado por Keith M. Ashman, e Philip Baringer. Londres; Nova Iorque: Routledge.
- Battaglia, Debora. 2005. *E.T. Culture: Anthropology in outerspaces*. Durham: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1990 [1987]. *México Profundo, una civilización negada*. Ciudad de México: CIESAS.
- Brown, Mark B. 2009. *Science in Democracy: Expertise, Institutions, and Representation*. Cambridge: MIT Press.
- Brown, Wendy. 2019. *In the ruins of neoliberalism: The rise of antidemocratic politics in the west*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Böschemeier, Ana Gretel Echazú, Maria Teresa Nobre, e José Vanilson Torres da Silva. 2023. “To put an end to this damned thing”: Rebutting denialism strategies performed by people in situation of homelessness during the COVID-19 pandemics (Brazil)”. *Anuário Antropológico* 48, nº 2.
- Calheiros, Orlando. 2009. “As Transformações do leviatã: Praxiografia de um projeto de Cetologia”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Camargo, Alessandra. 2018. “Negacionismo e Políticas de Memória na Justiça de Transição Brasileira”. *Revista Perseu* 15, nº 12:55–85.
- Carvalho, José Jorge de. 2018. “Encontro de saberes: Por uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”. In *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, editado por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, e Ramón Grosfoguel, 79–106. Belo Horizonte: Autêntica.
- Castro, Rosana. 2018. “Precariedades oportunas, terapias insulares: Economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.
- Castro, Rosana. 2019. “Economias políticas da doença e da saúde: População, raça e le-

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

- talidade na experimentação farmacêutica”. *Ayé: Revista de Antropologia* 1, nº 1: 1–26.
- Cardoso, Lourenço. 2014. “O branco ante a rebeldia do desejo: Um estudo sobre a branquitude no Brasil”. Tese de doutorado. Universidade Estadual Paulista.
- Carvalho, Breno, Echazú Böschemeier, e Ana Gretel. 2021. “Comunicação popular, meio digital e pandemia: Experiência de uma pesquisa-intervenção”. In *Comunicação e Ciência na era covid-19*, editado por Elen Galdes et al. São Paulo: InterCom.
- Carvalho, Castro Marcos de. 2015. “Do ultrassom e seus corpos: Traduções e práticas de conhecimento de um laboratório universitário”. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Carta Pela Democracia. <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/07/28/carta-pela-democracia-atualizacao-assinaturas.htm?cmpid=copiaecola>
- Catela, Ludmila da Silva. 2001. *Situação-limite e memória: A reconstrução do mundo dos familiares de desaparecidos na Argentina*. São Paulo: Hucitec.
- Cesarino, Letícia. 2021. “Pós-verdade e a crise dos sistemas peritos: Uma explicação cibernética”. *Ilha: Revista de Antropologia* 3, nº 1: 73–96.
- Córdoba, Liliana et al. 2021. *Política, gestión y evaluación de la investigación y la vinculación en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Costa, Alyne. 2021. “Negacionistas são os outros? Verdade, engano e interesse na era da pós-verdade”. *Principia* 25, nº 2: 305–34.
- Dados, Nikki, e Raewyn Connell. 2012. “The Global South”. *Contexts* 11, nº 1: 12–3.
- Echazú Böschemeier, Ana Gretel, Rocío Quispe-Agnoli, e Lucrecia Greco. 2021. “Waman Poma de Ayala, um autor indígena do século XVII: Questionando antropocentrismos no colonialoceno”. *TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas* 24: 157–203.
- Eriksen, Thomas Hylland, e Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Fals Borda, Orlando. 1979. *Historia doble de la costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. “Être affecté”. *Gradhiva: Revue d’histoire et d’archives de l’anthropologie*, 8: 3–9. http://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1990_num_8_1_1340.
- Figueiredo, Daniel Alves de Jesus. 2023. “O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique”. *Anuário Antropológico* 48, nº 2.
- Fonseca, Claudia. 2010. “Que ética? Que ciência? Que sociedade?”. In *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*, organizado por Soraya Fleischer, e Patrice Schuch. Brasília: Letras Livres; Editora Universidade de Brasília.
- Foucault, Michel. 2012. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In *Microfísica do poder*, organizado por Roberto Machado. São Paulo: Graal.
- Freire, Paulo. 1996. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.
- Freud, Sigmund. 1977 [1925]. “Negation”. *The Pelican Freud Library* 11: 435–42. Harmondsworth: Penguin Books.
- Gomes, Nilma Lino. 2012. “Relações étnicorraciais, educação e descolonização dos currículos”. *Currículo sem Fronteiras* 12, nº 1: 98–109.
- Gaspar de Alba, Alicia. 2014. *[Un]Framing the “Bad Woman”: Sor Juana, Malinche, Coyolxauhqui, and Other Rebels with a Cause*. Austin: University of Texas Press.

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

- Gonçalves, Flora Rodrigues. 2019. “Autorias em contexto: Estudos antropológicos sobre criação e propriedade”. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Gunder-Frank, André. 1963. *América Latina: Subdesarrollo o Revolución*. México: Editorial ERA.
- Harambam, Jaron. 2021. “Against modernist illusions: Why we need more democratic and constructivist alternatives to debunking conspiracy theories”. *Journal of Cultural Research* 25, nº (1):104–22.
- Haraway, Donna. 1995. “Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu*, 5: 7–41.
- Harney, Stefano, e Fred Moten. 2013. *The undercommons: Fugitive planning & black study*. Wivenhoe; Nova Iorque; Port Watson: Minor Compositions.
- Harsin, Jayson. 2015. “Regimes of post-truth, Post politics and Attention Economies”. *Communication, Culture and Critique* 8, nº (2): 327–33.
- Hill Collins, Patricia. 2019. “Epistemologia Feminista negra”. In *Pensamento feminista negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- Hofstadter, Richard. *Anti-intellectualism in American Life*. New York: Vintage Books, 1963.
- Jelin, Elizabeth. 2002. “Los trabajos de la memoria”. *Colección Memorias de la Represión*, 1. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Kalpokas, Ignas. 2019. *A political theory of post-truth*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Keller, Evelyn Fox. 2006 [2004]. “Qual foi o impacto do feminismo na ciência?”. *Cadernos Pagu*, 27:13–34.
- Knorr-Cetina, Karen. 1981. *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*. Oxford: Pergamon Press.
- Lander, Edgardo. 1993. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lynch, Michael. 1985. *Art and artifact in laboratory science: A study of shop work and shop talk in a research laboratory*. Londres: Routledge; Kegan Paul.
- Latour, Bruno. 2004. “Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern”. *Critical Inquiry* 30, nº 2: 225–48.
- Latour, Bruno. 2018. *Down to earth: Politics in the new climate regime*. Cambridge: Polity Press.
- Latour, Bruno, e Steve Woolgar. 1997 [1979]. *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lévi-Strauss, Claude. 1990 [1962]. “A ciência do concreto”. In *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- Lombardo, Massimiliano. 2022. “Science diplomacy at work: UNESCO, Latin America, and the Caribbean”. In *Science diplomacy capacity development: Reflections on Diplo’s 2021 course and the road ahead*, organizado por Katharina Höne. Geneva: Diplofoundation.
- Lugones, Maria. 2008. “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*, Bogotá 9, nº 1: 73–101.
- Marcus, George. 1999. *Paranoia within reason: A casebook on conspiracy explanation*. Chicago: Chicago University Press.

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

- Marinelli, Fábio. 2020. “O terraplanismo e o apelo à experiência pessoal como critério epistemológico”. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, 37, nº (3): 1173–92.
- Mattedi, Marcos. 2006. *Sociologia e conhecimento*. Chapecó: Argos.
- Merton, Robert. 1968. “Science and democratic social structure”. In *Social theory and social structure*, 604–15. New York: The Free Press.
- Mbembe, Achille. 2016. “Necropolítica”. *Artes & Ensaios* 32: 123–51.
- McGee, Ebony, e Lydia Bentley. 2017. “The equity ethic: Black and Latinx college students reengineering their STEM careers toward justice”. *American Journal of Education* 124, nº 1: 1–36.
- Mendoza, Breny, e Sandra Harding. 2021. “Latin American Decolonial Feminist Philosophy of Knowledge Production”. In *The Routledge Handbook of Feminist Philosophy of Science*, 104–16. Nova Iorque: Routledge.
- Nascimento, Rosânia do. 2021. “Mulheres-calibãs: A propósito do pensamento transatlântico”. *Ayé: Revista de Antropologia* 3, nº (1): 40–61.
- Neto, José Fonseca Ferreira. 1984. “A ciência dos mitos e o mito da ciência”. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.
- Nkulu-N’Sengha, Mutombo. 2005. “African Epistemology”. In *Encyclopedia of Black Studies*, editado por Molefi Kete Asante, e Ama Mazama, 39–44. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Organização Mundial da Saúde – OMS/WHO. 2021. *Public health research agenda for managing infodemics*. Geneva: WHO. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240019508>
- Ortiz Ocaña, Alexander, e María Isabel Arias Lopez. 2019. “Hacer decolonial: Desobedecer a la metodología de investigación”. *Hallazgos*, 16, nº 31: 147–66.
- Pereira, Edimilson de Almeida. 2017. *Entre Orfe(x)u e Exunoveau: Análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Pícaro, Daniel. 2007. “Extraterrestres: Ciência e Pensamento Mítico no Mundo Moderno”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Carlos.
- Pollak, Michael. 1989. “Memória, esquecimento, silêncio”. *Revista Estudos Históricos* 2, nº 3: 3–15.
- Quijano, Aníbal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino*, 117–42. Buenos Aires: CLACSO.
- Quispe-Agnoli, Rocío. 2020. ““Escribirlo es nunca acabar”: Cuatrocientos cinco años de lecturas y silencios de una Opera Aperta colonial andina”. *Letras* 91, nº 133: 5–34.
- Rajão, Raoni et al. 2022. “The risk of fake controversies for Brazilian environmental policies”. *Biological Conservation*, 266: 1–11.
- Rohden, Fabiola, e Mako Monteiro. 2019. “Para além da ciência e do anthropos: Deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil”. *Bib: Revista Brasileira de informação bibliográfica em Ciências Sociais* 89: 1–33.
- Rose, Hilary. 1994. *Love, power and knowledge: Towards a feminist transformation of the sciences*. Cambridge: Polity Press.
- Rose, Hillary, e Steven Rose. 1976. *The radicalisation of Science*. Londres: MacMillan Press.
- Sá, Guilherme José da Silva e. 2013. *No mesmo galho: Antropologia de coletivos humanos e animais*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras.

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

- Sá, Guilherme José da Silva, e Rafael Antunes Almeida. 2020. “O que esperar da ciência enquanto esperamos o amanhã”. In *Cientistas sociais e o coronavírus*, organizado por Miriam Grossi, e Rodrigo Toniol, 379–82. Florianópolis: Editora Anpocs; Tribo da Ilha.
- Schindler, Sebastian. 2020. “The task of critique in times of post-truth politics”. *Review of International Studies* 46, nº 3: 376–94. <https://osf.io/5gxd2/download>.
- Segato, Rita Laura. 2006. “Antropologia e direitos humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais”. *Mana* 12, nº 1: 207–36.
- Sokal, Alan, e Jean Bricmont. 1998 [1997]. *Intellectual Impostures: Postmodern philosopher’s abuse of science*. Londres: Profile Books.
- Stengers, Isabelle. 2002 [1993]. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- Stengers, Isabelle. 2016. “Uma ciência triste é aquela em que não se dança”. Conversações com Isabelle Stengers. *Revista de Antropologia* 59, nº 2: 155–86. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/121937>
- Thomas, Hernán. 2010. “Los estudios sociales de la tecnología en América Latina”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 37, nº 5: 35–53.
- Traweek, Sharon. 1988. *Beamtimes and lifetimes: The world of high energy physicists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Valim, Patrícia, Alexandre Sá Avelar, Berber Bevernage. 2021. “Negacionismo: História, historiografia e perspectivas de pesquisa”. *Revista Brasileira de História* 41, nº 87: 13–36.
- Vargas, Eduardo Viana. 2006. “Uso de drogas: A alter-ação como evento”. *Revista de Antropologia (USP)* 49, nº 2: 581–623.
- Vessuri, Hebe. 1983. “Consideraciones acerca del estudio social de la ciencia”. In *La ciencia periférica, ciencia y sociedad en Venezuela*, organizado por Helena Diaz, Yolanda Texera, e Hebe Vessuri, 9–35. Caracas: Moisés Ávila Editores.
- Vessuri, Hebe. 2007. “The Hybridization of Knowledge: Science and Local Knowledge in Support of Sustainable Development”. In *Knowledge Society Vs. Knowledge Economy*, editado por Sörlin Sverker, e Hebe Vessuri, 157–74. Londres: Palgrave MacMillan.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2, nº 2: 115–44.
- West, Harry G, e Todd Sanders, orgs. 2003. *Transparency and Conspiracy*. Durham: Duke University Press.

O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique

What do negationisms negate? Management of the occult and production of truth from an ethnography of politics in Northern Mozambique

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11090>

Daniel de Jesus Figueiredo

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil

ORCID: 0000-0002-8484-3923

dejesusfigueiredo.daniel@gmail.com

Doutor em Antropologia pela UFMG. Pesquisador do Laboratório de Antropologia das Controvérsias Sociotécnicas (LACS), Departamento de Antropologia – UFMG e do Núcleo de Antropologia Visual (NAV), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) – UFMG. Atua no campo dos Estudos Africanos nas áreas de antropologia da política (relações de poder, conflito e corrupção); antropologia da moral; antropologia visual e das artes. Possui experiência em antropologia das ciências e das tecnologias.

Este artigo explora certas discursividades presentes na chamada era da pós-verdade, através de contextos epistêmicos divergentes, em que a produção de verdades, e a produção da verdade como valor na ciência e na política, entra em disputas por legitimidade e poder. Tais conflitos estão relacionados a metafísicas produtoras de discursos de visibilidade e de invisibilidade, que operam como meios de efetuação da verdade. A partir de uma investigação etnográfica feita no norte de Moçambique, onde o Estado convive de forma imanente com uma política do mundo invisível, por meio do discurso da feitiçaria, proponho estabelecer uma analogia entre dinâmicas diferentes de operação com o oculto, advindas tanto do discurso da feitiçaria como dos discursos negacionistas, presentes na política brasileira e no mundo, conforme tem sido demonstrado por estudos etnográficos e políticos atuais.

This article explores discursivities present in the so-called post-truth era. To do so, it examines divergent epistemic contexts of truth production, which also produce truth as a value for science and democracy. In these contexts of truth and value production there is a dispute for legitimacy and power that is related to metaphysics producing discourses of visibility and invisibility, which operate as means of effecting truth. Based on ethnographic research carried out in Northern Mozambique, it is observed that the State immanently coexists with the politics of the invisible world, through the discourse of sorcery. Thus, I propose to establish an analogy between different dynamics of operation with the occult coming from both the discourse of sorcery and the negationist and conspiratorial discourses, present in Brazilian politics and in the world, as have been demonstrated by current ethnographic and political studies.

Modos de verificação. Produção do oculto. Boatos (rumores). Feitiçaria e Política. Nampula – norte de Moçambique.

Regimes of veridiction. Production of the occult. Rumors. Sorcery and Politics. Nampula – Northern Mozambique.

Introdução

Durante o trabalho de campo em Nampula, no norte de Moçambique, pesquisei as relações de poder entre a elite política e econômica local. Neste ambiente, a política de Estado convive de forma imanente com uma política que se produz na relação entre o *reino visível* (nosso mundo cotidiano) e o *reino invisível* (mundo cabível aos espíritos, entidades e feiticeiros que podem acessá-lo) (Figueiredo 2020, West 2009). Dada esta composição, entre o Estado e a tradição, as relações de poder são mediadas tanto por práticas discursivas modernas (como a democracia) como por práticas discursivas tradicionais (como a feitiçaria).

A partir deste contexto etnográfico, proponho um experimento de pensamento ao estabelecer conexões parciais (Strathern, 2004) entre a discursividade da feitiçaria (segundo sua presença no norte de Moçambique) e discursividades negacionistas presentes no campo de incertezas da chamada era da pós-verdade, conforme tal ambiente tem sido pesquisado etnograficamente no Brasil e no exterior nos últimos anos (Almeida 2018, Brown 2021, Cesarino 2020, 2021a, 2021b). Proponho uma leitura das discursividades negacionistas considerando suas bases epistêmicas não modernas. Assim, apresenta-se uma perspectiva não orientada, de antemão, por um viés moral modernista de purificação (Latour 2000, 2019a), o que nos desviaria da possibilidade de conceber um ponto de vista diferente acerca do lugar central que a verdade ocupa como valor moral para o Ocidente, mediante o atual ambiente de incertezas presente em um cenário de instabilidades epistêmicas, gerado pela negação da eficácia dos saberes científicos (Cesarino 2021a) e pela negação da eficácia institucional da democracia (Brown 2021, Mouffe 2015).

O cerne deste artigo é dar início à construção de uma conexão epistêmica entre discursos não modernos oriundos de diferentes contextos ontológicos. Desta maneira, o objetivo pretendido é alcançar uma “boa medida” analítica acerca das características epistêmicas presentes nas discursividades negacionistas contemporâneas, por meio de uma comparação possível entre feitiçaria, boatos e *fake news*. De outra forma, objetiva-se também uma abordagem acerca dos diferentes modos de instauração de discursos de verdade, que se encontram em disputa por legitimidade no atual cenário político da chamada era da pós-verdade.

A política entre o visível e o invisível: a gestão do oculto no norte de Moçambique

A feitiçaria é parte da vida social moçambicana. E a política não é imune a esta condição. Não importa por meio de quais narrativas os agentes políticos escolham demonstrar suas ações. Todos têm que lidar, de algum modo, com as formas tradicionais de agir que dizem respeito ao mundo visível, mas em sua relação com o mundo invisível. E não se trata de uma questão de “crer”, ou não, na feitiçaria. Trata-se de saber lidar com os efeitos práticos e com a eficácia da sua discursividade. Pois, a feitiçaria, sob seus aspectos palpáveis, também é um conjunto de práticas

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

e técnicas acerca do oculto. Algo que, neste sentido, pode ser aprimorado como qualquer outra técnica (Figueiredo 2020, 183-210). Em Nampula, todas as pessoas, sejam “pessoas comuns” ou pessoas na posse de determinado poder, necessitam confrontar, ou ter diplomacia, com o mundo invisível. E todos devem atentar para se protegerem das investidas noturnas (Trentini 2016).

Ao enfatizar a noção de *composição da política* (Figueiredo 2020, 67), na qual o substrato existencial da política está agregado e não deve ser separado das práticas cotidianas, não se pode, segundo a tradição em Moçambique, entender e agir sobre o *mundo visível* sem buscar o entendimento e a ação no *mundo invisível*. A compreensão das práticas de poder está subordinada à compreensão dessa dinâmica, pois o *poder* está dado pelas condições e capacidades de acesso ao oculto. Isso ocorre, mesmo que alguns políticos possam, no exercício de seu mandato, negar a intromissão da tradição nos assuntos de governo. De forma independente dos seus desígnios, existe uma reprodução da política a partir das tentativas de intervir em um mundo de incertezas e de conflitos e nas sobreposições existenciais entre o mundo visível e o mundo invisível.

A associação entre feitiçaria e política, assim como a cosmologia do invisível, não é exclusividade de Moçambique, sendo um tema que permeia a vida social africana, conforme vários estudos apresentam (Ashforth 2005, Blanes 2017, Comaroff e Comaroff 1999, Englund 1996, Geschiere 1995, 2013, Marshall 2009, Moore e Sanders 2001, West 2009). Esta distinção entre o *reino visível* e o *reino invisível*, produz uma política que é interpretada e traduzida por meio da mobilização de dois discursos: o *discurso da visibilidade* e o *discurso do oculto*. O que pertence propriamente ao mundo visível, se dá como visível. O que pertence propriamente ao mundo invisível, se dá como oculto, mas produz, também, “visibilidade”. Segundo a linguagem da feitiçaria, o poder se dá ao acessar o mundo invisível. Pois é do mundo invisível que se pode ter “visibilidade”, uma visão transcendente das coisas, do mundo ordinário, enfim, do mundo visível. Aqueles que dizem “ver tudo”, que propagam a visibilidade e demonstram simultaneamente a capacidade de mudarem o mundo visível através de grandes feitos são justamente aqueles que têm acesso ao que está oculto para a maioria das pessoas.

Diante deste contexto de pluralidade ontológica da política, existe uma questão importante acerca do gerenciamento do poder, pois o poder está na capacidade especial em acessar o mundo invisível, acessar o que está oculto. A própria definição do que seja a feitiçaria é indissociável de uma definição do que seja o poder. Segundo Harry West constatou em Mueda (localidade no extremo norte de Moçambique, na província de Cabo Delgado), a *uwavi* (que é o termo xi-maconde para o que se chama, em português, de feitiçaria) permite a criação de um discurso por meio do qual a realidade do mundo é composta e sustentada por relações de poder, em uma luta constante entre a manutenção da possibilidade de um equilíbrio entre o *mundo invisível* e o *mundo visível*, e a busca de formas de romper com esse suposto equilíbrio para a obtenção de capacidades de transformar o mundo cotidiano, em acordo com interesses específicos. A feitiçaria é por excelência uma linguagem de poder (Figueiredo 2020, 170-81). É a forma mais direta e perigosa de

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

investir sobre forças estranhas para transcender o mundo comum que a maioria das pessoas conhece, para obter influência e capacidade de fazer coisas extraordinárias (West 2009, 38-45). Segundo o esquema relacional concebido a partir da *uwavi*, “(...) o poder é, por definição, a capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele *para fins extraordinários*” (West 2009, 44). Dentro da lógica relacional da feitiçaria, segundo os macondes, mas para a maioria das pessoas do norte de Moçambique:

(...) os feiticeiros movem-se num reino para além do visível. Deste ponto de observação privilegiado, visionam o mundo diferentemente das pessoas normais e tornam as suas visões realidade, geralmente ao serviço de seus próprios interesses egoístas e em detrimento de vizinhos e parentes. Embora o poder produza, de fato, disparidades visíveis em termos de riqueza e de bem-estar, segundo este esquema, os mecanismos e a dinâmica explícitos do poder permanecem ocultos das pessoas comuns que são, por definição, relativamente destituídas de poder (Ibid., 44-45).

Apesar desta definição caracterizar o poder como “destrutivo”, do ponto de vista prático das ações de um feiticeiro, segundo West, o esquema cultural da feitiçaria não postula que o poder é em si destrutivo (Ibid., 45).

Na verdade, ele é essencial para a produção e a manutenção do bem-estar social. O poder manifesta-se de forma benéfica nos atos de figuras de autoridade responsáveis que – tal como os feiticeiros malévolos – possuem a capacidade de entrar no reino invisível para formular e realizar visões transformadoras do mundo. O exercício benéfico do poder implica, de fato, que se transcenda o mundo produzido pelos feiticeiros maléficos e que se desfaçam os seus atos de poder destrutivos. O poder é, assim, uma série infundável de manobras transcendentais e transformadoras, cada uma das quais ultrapassa, contraria, inverte, derruba e/ou reverte a precedente. Na verdade, é sinônimo de tais manobras: o desfazer e refazer decisivos (ainda que temporariamente) do exercício do poder de outrem, aquilo que no discurso da *uwavi* se denomina *kupilikula* (West 2009, 45).

Assim, o gerenciamento do poder, tanto no Estado como na gestão do oculto, é fundamental, de um ponto de vista ético, para o exercício de uma “boa governança”. Não apenas os feiticeiros malévolos têm acesso ao oculto, mas também aqueles líderes poderosos imbuídos na busca do bem-estar coletivo. Durante o trabalho de campo, tive importantes políticos locais como interlocutores centrais. Cada um deles, ao seu modo, estava consciente do lugar da tradição como forma legítima de interpretar as relações de poder. E cada um tinha uma maneira particular de relacionar-se com a tradição e, a partir disso, estabelecer suas condutas para a gestão da política.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

Mahamudo Amurane era o presidente¹ de Nampula à época da pesquisa. Ele foi também o meu anfitrião e permitiu a minha estadia no Palácio Municipal, moradia oficial do governo local, durante o período de campo. Amurane sempre deixou clara a sua posição a respeito da feitiçaria. Era algo que não admitia pessoalmente e ao qual não queria ver o seu nome relacionado. A discursividade modernista que Amurane dava visibilidade, como narrativa política, não permitia que ele, pessoalmente, pudesse se ver envolvido nestes assuntos. Porém, como político local, Amurane já havia comentado sobre os riscos dos boatos. Ele sabia muito bem que poderia ser traduzido nos termos da feitiçaria. Não era o caso em que ele, como presidente municipal, se declarasse publicamente contra a feitiçaria. Todavia, ele sabia que o mundo à sua volta era constantemente interpretado por meio da feitiçaria. Contudo, ao mesmo tempo em que sua posição era pessoal, as implicações políticas advindas de tal escolha, qual seja, apartar-se dos assuntos do mundo invisível afastando-os de sua agenda de ação, eram de primeira ordem. Deste modo, a recusa pessoal de Amurane em envolver-se nos assuntos sobre feitiçaria diz respeito ao seu posicionamento político, cuja centralidade se assentava na manutenção de valores democráticos e liberais, enfim, modernistas.

Era justamente por isso que Amurane não admitia interferência de pessoas que buscavam trazer práticas e discursos tradicionais para dentro do seu governo. Ao querer agir segundo os preceitos e valores da democracia, a ideia de que poderiam existir “coisas ocultas” dentro da política era vista como inadmissível. Por isso, fazer alianças com autoridades tradicionais, trazer “pessoas para perto”, ou ouvir conselhos de “anciãos”, seria também, na percepção de Amurane, permitir a intromissão de visões divergentes da visibilidade nas ações, que a democracia prega e exige como preceito ético e racional, na forma da discursividade da *transparência política*. Contudo, por mais que seu posicionamento pessoal fosse esse, Amurane não tinha controle sobre o modo como a população, e mesmo como seus aliados políticos, pensavam o mundo e a política. Como lembra West (2009), a feitiçaria, e os modos próprios de existir do norte de Moçambique forneciam a linguagem comum através da qual o mundo era interpretado e ganhava seus sentidos.

Segundo a maioria das pessoas de Nampula, sem a feitiçaria não se agrega poder e prestígio. O próprio fato de se ter êxito entre os demais acarreta boatos sobre “os meios” como tais sucessos foram alcançados. Entretanto, negar a feitiçaria como linguagem, como meio de interpretar, traduzir e explicar, seria como apartar-se não apenas de se comunicar com o mundo invisível, mas também de deixar de reconhecê-lo e de não compartilhar com as pessoas que vivem por esta linguagem, necessária para atuar em seu mundo. Essa “negação” é, de certo modo, inviável para qualquer um que esteja a lidar com o poder, no norte de Moçambique.

A impossibilidade de negar a feitiçaria como linguagem está dada na própria definição do poder que, em uma perspectiva doméstica, ocorre nos termos da linguagem da feitiçaria: justamente naquela “(...) capacidade excepcional de transcender o mundo que a maioria das pessoas conhece, com o objetivo de obter influência sobre ele para fins extraordinários” (West 2009, 44). Como em quase

1 Não existe em Moçambique a designação de *prefeito*. O seu equivalente formal é o *presidente* de município, ou *presidente municipal*. Utiliza-se também o termo *edil*. De onde se diz *edilidade* como equivalente à municipalidade.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

todas as definições de poder, esta é amorfa o suficiente para abarcar a maioria dos êxitos pessoais, profissionais e familiares. Ainda mais quando se trata de um lugar onde, infelizmente, o desemprego e a desigualdade tornam ainda mais delimitável quaisquer desempenhos ou aquisições, seja de bens ou de prestígio, mediante os demais semelhantes. Este “destaque dos êxitos” torna-se monumental, perante a população, quando se trata de grandes feitos e prestígio acumulado realizados por autoridades políticas. Este era o caso da gestão municipal exercida por Amurane. Ele gozava de popularidade justamente pela *visibilidade* dos seus feitos políticos, pois tinha *capturado* recursos importantes. Como ele conseguia fazer aquilo? Ainda mais quando a ausência dos repasses de verbas públicas e os rombos nos cofres públicos eram notícias correntes?² Muitos indagavam: de onde vinham os “feitos extraordinários” alcançados por Amurane?

Era início da noite e conversávamos antes do jantar. Lembro-me de Amurane contar um caso que lhe havia ocorrido naquele dia. Após um dos seus compromissos públicos, um senhor se aproximou e lhe perguntou, em tom informal, quem era o seu curandeiro. Ou se ele tinha vários. Porque, se fosse apenas um, devia ser um curandeiro poderoso. Amurane ria diante destes casos. Com alguma frequência, pessoas de autoridade lhe perguntavam, “informalmente”, quem eram seus curandeiros. Amurane parecia sempre levar isso em tom de brincadeira. Mas, no dia em questão, perguntei o que ele havia respondido ao homem. Amurane disse que não negou e nem afirmou. Apenas sorriu e deixou que ficasse a pensar. Amurane podia não levar a sério a linguagem da feitiçaria. Mas sabia que as pessoas de Nampula, em geral, levam a feitiçaria a sério. O êxito, principalmente quando parecia chegar repentinamente, era entendido como um sinal de que havia uma “razão oculta”, um índice de feitiçaria³.

Lembro-me de outra vez que conversei com Amurane sobre esse assunto e ele falou sobre seus êxitos na gestão do município: “aquilo que as pessoas pensavam ser feitiçaria, nada mais era do que competência técnica”. As pessoas, em geral, não sabiam que ele era formado em administração e em gestão financeira. O que fazia não era “mágica”, e sim, boa gestão: auditoria financeira, prestação de contas do município, parcerias público-privado, dentre outras “ações técnicas” em gestão⁴. Essa linguagem técnica que Amurane aplicava era propriamente a linguagem da governança pública. Uma “língua” que ele aprendeu muito bem aqui no Brasil, em Minas Gerais, onde estudou e trabalhou como funcionário público no governo do estado, justamente, a gerenciar finanças⁵. Essa linguagem da gestão pública era uma “língua oculta” para boa parte das pessoas de Nampula e mesmo para muitos funcionários municipais. E era a linguagem de poder que Amurane privilegiou e extraiu seu sucesso e prestígio. Para as pessoas de Nampula, assim como para a maioria das pessoas do norte de Moçambique, a expressão de linguagens de poder não familiares é, *per si*, um sinal de feitiçaria. Deste modo, por que tal interpretação não recairia sobre Amurane? O fato de ele se apartar de certos aspectos da tradição não era impeditivo para que o efeito da feitiçaria, como lógica explicativa do poder, continuasse a operar à sua revelia.

2 Os políticos de oposição ao governo nacional queixam-se de que costumeiramente não há o repasse do *Fundo de Investimento de Iniciativas Autárquicas* apenas para autarquias não pertencentes ao partido no poder. Este fundo é vital para a manutenção de infraestruturas básicas dos municípios.

3 Existe uma distinção local entre “feitiçaria de construção” e “feitiçaria de ruína” (de “destruição”). Contudo, como West adverte, é preciso ter cuidado para não empobrecer nossa compreensão da feitiçaria como limitada a uma lógica binária entre “feitiço para o bem” e “feitiço para o mal”. A ambivalência sobre a feitiçaria é mais complexa do que essa simples dicotomia, pois, “atos construtivos” podem ser “destrutivos” sob outras perspectivas. Não existe, de fato, “feiticeiro mal” e “feiticeiro bom”. São os modos de agir, juntamente com os seus efeitos, que determinam. Existem atos que podem ser bons, sob determinada perspectiva. Porém, esses mesmos atos, sob outra perspectiva, podem ser ruins. O jogo com a feitiçaria é relacional, principalmente quando está envolvida na política profissional (West 2009, 135-6).

4 A eficácia das técnicas de governo aplicadas por Amurane não exclui a possibilidade delas serem traduzidas como eficácia da aplicação de técnicas outras. Se os meios são ocultos para quem os perscruta, não importa, a princípio, quais sejam estes meios. O seu efeito, sim, será avaliado segundo uma lógica da feitiçaria, pois a feitiçaria é, também, sob certas premissas nativas, uma lógica sobre o oculto.

5 Além de estudar administração na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Amurane trabalhou no IPSEMG (Instituto de Previdência dos Servidores do Estado de Minas Gerais) com gestão de finanças.

*

Chale Ossufo (2020), um importante político local, foi outro interlocutor na pesquisa. Graduado em ciências sociais e sociólogo de formação, começou sua carreira como professor. Desde então, compõe os quadros da Frelimo⁶. Quando estive com Ossufo (2016 e 2017), ele era secretário da Frelimo em Nampula. Mas ele foi também o presidente de Nacala-Porto (2009-2013), segunda cidade mais importante da província de Nampula, durante o período em que se deu o maior impulso desenvolvimentista na Região Norte, desde o fim do colonialismo (1975). Os efeitos trazidos pelo “desenvolvimento”, em Nacala, eram drásticos demais para não serem notados. Os problemas pareciam ter a mesma magnitude das obras e dos projetos executados. Todavia, o discurso da feitiçaria apresentava-se na mesma efervescência das mudanças e dos problemas instalados com a chegada do grande capital estrangeiro.

– “Muitas pessoas falam (em Nampula e em Nacala) que, com o crescimento da cidade, houve um aumento da feitiçaria. (...) As pessoas não conhecem mais os vizinhos, etc. Como você, como autoridade, lida com essa questão? Porque é também um tipo de conflito (...)”.

– “É o pior de todos os conflitos. E é difícil combater esse conflito. Porque são preconceitos nossos”. Disse Ossufo, logo em seguida. E continuou:

– “Antes morria pouca gente. Mas aumentou a insalubridade, aumentou doenças, aumentou mortes (...) isso aumenta os boatos sobre feitiçaria. Mas não quer dizer que isso seja por feitiçaria. É por morte natural”.

– “As pessoas daqui são assim: morre minha família, eu acuso você! Acuso quem me apontou o dedo... fez ‘cut-cut’⁷ para mim (...)”.

Ossufo, como um líder político, não podia aceitar boatos, apenas. Não bastava dizer que há feitiçaria. É preciso verificar se existe outra explicação plausível. Ele colocou-se, então, a narrar algumas situações em que houve acusação de feitiçaria. Porém, no lugar disso, comprovou-se outras causas para os infortúnios e as mortes.

Em um dos casos, em que várias pessoas passaram mal e algumas morreram, Ossufo falou que houve o uso de alimentos com validade vencida. Assim, a causa dos malefícios foi intoxicação alimentar e botulismo.

Uma outra situação, um tanto peculiar, foi um esquema de burla (corrupção) envolvendo os cemitérios. Ossufo disse que havia cerca de 115 campas (sepulturas) no cemitério da cidade. Por cada campa, o município pagava uma indenização de auxílio. Ao retornar de uma viagem de trabalho, encontraram quatrocentas campas no cemitério. Pediu-se que se fizesse uma exumação daquelas campas, e os túmulos estavam vazios, em sua maioria.

6 Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo). Movimento de libertação anticolonial que, após a independência, tornou-se o principal partido político do país. A Frelimo está no poder nacional desde 1975 até os dias atuais.

7 Chale Ossufo usou essa onomatopeia para referir-se ao ato de fazer feitiço. Ele esfregava as pontas dos dedos indicadores uma na outra enquanto dizia “cut-cut”. Me fez lembrar de nossa expressão brasileira, “mexer os pauzinhos”, de uma forma bem literal.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

– “Da noite para o dia apareceu centenas de campas! Teve um senhor que ‘matou a família inteira’, pois tinha dez campas de uma só vez”, disse Ossufo aos risos.

– “Esta situação dos cemitérios é mais séria, porque tem as cerimônias que se faz em negociação com os espíritos”. Como ele disse: “lidamos com o desenvolvimento, mas, ao mesmo tempo, temos essa questão. Fizemos a exumação e provamos a burla. Não era feitiçaria”.

Esta circunstância, do modo como Ossufo a expressou, é comum no norte do país. Lembra uma conjunção clássica, para a literatura antropológica, se pensarmos, por exemplo, na obra de Evans-Pritchard (2005 [1976]), sobre a bruxaria entre os azandes: a explicação dos infortúnios, a partir da lógica da bruxaria. É comum, em Moçambique, vermos matérias em jornais impressos e na televisão sobre perseguições e linchamentos devido a acusações de feitiçaria (West 2008). Uma estiagem de chuva prolongada pode gerar acusações de causas feitiçarias, havendo perseguição de pessoas: comerciantes, vizinhos, administradores públicos etc. Segundo Ossufo, quando a população age assim é preciso estabelecer critérios para “julgar os fatos”. Porém, o que está em jogo não é a exclusão da feitiçaria como categoria válida de entendimento. Mas, o estabelecimento de critérios para julgar quando a lógica da feitiçaria deve ser acionada. A feitiçaria está presente no cotidiano. Todavia, nem tudo poderia ser causado por ela, pois existem também os fatos do mundo visível.

Contudo, no momento em que são invocadas as primeiras teorias explicativas, do ponto de vista das explicações plausíveis no mundo visível, e tais teorias falham, as ideias do oculto fazem equivaler-se a “teorias secundárias” (Horton 1993; West 2009, 89). O que Ossufo apresentou foram os seus “testes de validação” para as primeiras teorias explicativas. E estas, diante dos testes feitos pelo administrador público, não falharam. A feitiçaria operaria como uma teoria secundária, no mundo visível, porque o seu lugar próprio é o invisível. Mas o oculto também está presente no mundo visível. O mundo invisível é tão real como o visível. Quanto a isto, Ossufo não recua e não nega. Ele, assim como a maioria das atuais autoridades, deve se proteger das investidas do oculto, como os chefes antepassados faziam de outras formas não tão distantes no tempo.

– “Vou ser honesto com vocês. Eu também tenho lá minhas raízes na tradição. Sigo minhas ‘leis tradicionais’. Eu também uso espiritismo e outras coisas. Eu não posso ser uma ilha, um único. Há coisas que eu não posso fazer no cemitério, por exemplo. Há maldições que podem cair sobre mim”.

Chale Ossufo disse isso imediatamente depois de apresentar sua explicação sobre “as causas reais” dos infortúnios ocorridos em Nacala. Ele pareceu-me demonstrar que vivia sob o regime de dois mundos distintos e mutuamente presentes. Isto porque, como pode parecer no caso anterior, não se tratava, ali, de relegar a linguagem da feitiçaria a uma “lógica de segunda mão”. Ou de negar a validade

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

da feitiçaria como forma de se compreender o mundo. Entretanto, tratava-se de “colocar as coisas em seus devidos lugares”. Como disse Harry West (2009, 89), em relação ao modo como as pessoas do norte de Moçambique compreendiam o *mundo invisível*: “o reino invisível (...) reflete e nega, simultaneamente, o visível. Existe como um reino à parte – imitando, contradizendo e opondo-se ao visível –, mas também existe dentro do visível, para além de o subsumir em seu seio”. A relação entre o mundo visível e o mundo invisível é ambígua. Como Ossufo disse: “há confrontos espirituais, que acontecem por outros meios”. Para um político, proteger-se das investidas do mundo invisível é mais complexo do que se proteger das ameaças do nosso mundo.

– “Não se agrada a todos quando se é político. E aí? Como se faz? Como se proteger disso? Não tem segurança armado que te proteja disso”. (...)

– “Precisa-se de *preparação*. Todo chefe precisa de ancião para fazer rezas, para combater o ‘cut-cut’”, disse Ossufo.

Essa situação é generalizada no norte de Moçambique. A procura de métodos para se proteger das investidas do mundo invisível. Dentre esses métodos, o mais utilizado é o das *vacinas*. As *vacinas* são uma proteção mágica feita por manipulação de lâminas e cortes no corpo, executada por curandeiros para se proteger da feitiçaria de outrem. Chale Ossufo disse que todo mundo em Moçambique, que se subordina à tradição, toma as *vacinas*. Mas um político precisa de algo mais. Porque ele lida com muitas pessoas, tem inimigos (mesmo que não saiba). Existem pessoas que, do ponto de vista do poder no mundo invisível, são perigosas demais. “Há pessoas que, se você apontar o dedo, o dedo vira. Todo político, grande ou pequeno, tem seu curandeiro. E deve fazer alianças para se proteger do mundo invisível e prosperar”, disse Chale Ossufo.

– “Todo político deve ter anciãos para pedir conselhos sobre quem é bom, ou não. Quem deve estar do meu lado, etc. Isso é inevitável. Ao menos em Moçambique é inevitável”.

– “Guebuza, quando era presidente, trouxe um curandeiro ao Norte. Veio ajoelhar em uma árvore aqui”⁸.

– “Eu não! Ninguém evita. Se evita, estais a ver”, disse Chale Ossufo a admoestar.

8 Armando Guebuza foi presidente de Moçambique de 2005 a 2015.

Produção de verdades e produção da verdade como valor

Foucault deu ao termo *veridicção* um sentido para a designação dos modos como a verdade é produzida, ou dos modos como ela se manifesta, em função das possibilidades de constituição de um *discurso verdadeiro* (Foucault 2018). Esta

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

noção de veridicação está contida, também, no entendimento da noção de *modos de existência* (Latour 2019a, 155-6). Isto sucede na medida em que o conceito de modos de existência está comprometido com a produção de valores e, assim, com a produção da verdade como valor moral para os modernos (Daston 2017, 37-67; Latour 2019b, 143-65). Contudo, existe uma diferença fundamental entre Foucault e Latour sobre os modos de veridicação. Para Foucault, a *aleurgia* (manifestação da verdade), os *atos de verdade* e os *regimes de verdade* estão comprometidos com uma agência humana prefigurada no papel do sujeito, na conformação entre manifestação da verdade e manifestação do poder para a “nossa sociedade” (Foucault 2018, 67-99). Todavia, entendo que, para Latour, a manifestação da verdade, a partir de seus atos de verdade, estaria comprometida também com uma agência não humana presente nos diferentes coletivos que se formam a partir de ontologias variáveis prefigurando a ação, tanto de humanos, como de não humanos, incluindo uma gama de *seres invisíveis* que são negados discursivamente pelos modernos, mas que se fazem presentes em profusão entre os modos de existência modernos e não modernos (Latour 2019a, 155-74).

Na composição da política em Nampula, ênfase que existe a presença de diferentes, e divergentes, metafísicas advindas do Estado e da tradição. E ambas performam como diferentes modos de existência (Figueiredo 2020), cada uma delas com os seus devidos *cadernos de encargos* (Latour 2019a, 156). Assim, ao levarmos em consideração uma noção extensiva de modos de veridicação (Foucault 2018, Latour 2019a), é importante frisar que a produção da verdade como um valor, especificamente para os modernos, está diretamente ligada às formas distintas de produção de “discursos de visibilidade”, como a discursividade da objetividade dos fatos científicos e como o discurso da transparência política, presente na discursividade da democracia. A importância deste vínculo analítico fica explícita ao correlacionar as formas de produção de visibilidade e de invisibilidade, tanto para o discurso da feitiçaria como para o discurso da ciência e da democracia. Para fins analíticos farei a seguir uma digressão esquemática da produção da verdade por meio dos discursos de visibilidade, tanto na produção dos fatos científicos, como na produção da transparência política. Contudo, guardemos em mente que se trata de uma abstração que tem sua correspondência nas práticas científicas e nas práticas de regulação e implementação de políticas públicas em regimes democráticos.

Na discursividade da objetividade da ciência, os fatos científicos produzem certeza desde que estejam estabilizados pelos parâmetros de uma *economia moral da ciência* (Daston 2017, 37-67): pelos critérios de quantificação (cujo valor principal a ser perseguido é o da precisão); do empirismo (cujo valor principal a ser perseguido é a confiança na reprodutibilidade dos fenômenos e a confiança metódica na eficácia dos peritos); e, por fim, pelos critérios da objetividade (que é um valor em si a ser perseguido), cuja verdade transparece na medida em que se exerce uma *epistemologia da autenticidade* (Daston 2017, 60), na qual se almeja o dado (*data*) (“aquilo que foi oferecido”, seja pela natureza, seja pelo engenho científico) e que deve ser purificado da intervenção humana no ato da observa-

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

ção científica, para que a objetividade seja manifesta como verdade externa e transcendente. A produção dos fatos científicos, por meio do aparato metódico e técnico da ciência, se dá como *atos de verdade* (Foucault 2018, 75) produzidos, tanto pelos cientistas em seus laboratórios, mas também pelos seus inúmeros coletivos de não humanos (Latour, 2019b, 143-87), que, apesar de negados discursivamente, são atores, testemunhas e objetos da manifestação da verdade dos fatos científicos (Foucault 2018, 75-6).

Na discursividade da transparência política, uma condição fundante para a narrativa da modernização reflexiva do Estado liberal (Mouffe 2015, 63) e uma das prerrogativas dos princípios clássicos de boa governança (TCU 2014, 32; 2021, 16), a “transparência” se manifesta como verdade por meio de um conjunto de ações “purificadoras” que se sustentam nos critérios de governança e de governabilidade. Por sua vez, a governança pública se refere aos “arranjos institucionais que condicionam a forma como as políticas são elaboradas, implementadas e avaliadas em benefício da sociedade” (TCU, 2014). Já a governabilidade se refere à existência de condições políticas que sustentem as políticas públicas em ambiente democrático (Santos 1997, TCU 2014). Na prática, estes conceitos são indistinguíveis. Segundo Araújo (2002), “as variáveis de governabilidade e de governança mantêm entre si uma relação muito forte, sendo complementares e o seu vínculo instável, dinâmico e indissolúvel, cabendo a separação apenas para fins didáticos analíticos”.

Para os fins que nos interessam, tomo a noção de *boa governança* como uma economia moral das ciências de gestão do Estado havendo um paralelo com a economia moral da ciência. A *boa governança* é um dos pilares ideais da administração pública contemporânea e base ideológica da implementação de políticas públicas e dos valores da administração pública dos governos democráticos. Para este artigo, entendo a boa governança também como valor moral, que expressa um conjunto normativo de condutas técnicas para o seu alcance. Além disso, dou ênfase a apenas um dos seus princípios básicos, o da *transparência*. Neste caso, existe uma agenda de práticas de governança consideradas racionais e necessárias para o bom ordenamento de políticas públicas. Segundo o Tribunal de Contas da União (TCU 2014, 32-3; 2021, 16-7), “(...) uma das referências usualmente utilizadas, especialmente no contexto do processo decisório, é rol de oito princípios (ou características) de boa governança preconizado pela Unescap⁹, assim constituído: participação, orientação a consensos, accountability, transparência, responsividade, eficiência e efetividade, estado de direito, equidade e inclusão” (UNESCAP, 2009). Assim, a boa governança opera como atuação da verdade como valor e princípio no campo político, opondo-se à corrupção, que pode ser entendida como uma forma de produção do oculto na política, por oposição à transparência (Figueiredo 2020, 213-4).

Uma vez que temos em mente as formas discursivas pelas quais determinados modos de existência modernos produzem a verdade como valor, a partir de discursos de visibilidade, podemos seguir na compreensão de que existem metafísicas do oculto, mas também, metafísicas do visível. No discurso da feitiçaria, no

9 United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific (UNESCAP).

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

norte de Moçambique, o invisível está presente no mundo visível, a partir de uma metafísica produtora do oculto. Sendo assim, existem técnicas e encargos para atender uma demanda de gestão do oculto (Blanes 2017, Comaroff e Comaroff, 1999, Figueiredo 2020, 183-210, West 2009).

Por sua parte, na democracia liberal e na ciência moderna, o oculto tende a ser banido dos seus respectivos campos de ação discursiva. Isso não quer dizer que não haja uma produção do oculto, exatamente porque ele é negado constantemente, para que a verdade do visível possa se manifestar de forma estabilizada. Portanto, não haveria uma gestão do oculto no caderno de encargos das metafísicas da visibilidade. No lugar disso, existe uma “gestão da transparência”, daquilo que se manifesta constantemente como claro, compreensível a “todos” e, portanto, daquilo que é verdadeiro. Esta gestão da transparência, em contraste com a gestão do oculto, está, de muitas maneiras, vinculada às práticas de purificação dos modernos, que Latour apresenta em seus estudos (Latour 2000). Isso porque, é na transparência (dos fatos científicos, da democracia, da boa governança) que se manifesta a verdade como sendo racional e justa, algo a ser almejado e perseguido por todos, impondo um princípio de universalidade. Nisto se manifesta o seu valor moral, porque torna tudo o mais visível, equânime e bom. A verdade se dá, assim, purificada e transcendente, externa ao plano da vivência ordinária e turva do “senso comum”.

Desta maneira, percebemos uma diferença fundamental entre as discursividades modernas da democracia e da ciência e a discursividade tradicional da feitiçaria através de suas distintas metafísicas. Para fins didáticos, inferimos metafísicas do visível: “e conhecereis a verdade”. A verdade está na transparência do visível, na política, nos fatos científicos, na externalidade e isonomia do poder. Entretanto, nas metafísicas do oculto, a verdade não se dá transcendente e não deve ser acessível a todos, pois o poder está no oculto. Logo, a verdade também está oculta e apenas pessoas especiais, que possuem capacidades especiais, têm acesso ao oculto e ao poder de ter uma visibilidade transcendente sobre o mundo visível e o mundo invisível. Desta forma, na metafísica do oculto produzida no norte de Moçambique, a verdade se dá como manifesta pelos atos de verdade que se atualizam através de líderes responsáveis, que acessam o oculto para combater os atos invisíveis de feiticeiros maléficos (Figueiredo 2020, West 2009). No caso das metafísicas do visível, a verdade se dá como manifesta nas ações discursivas de transparência, dispensando-se discursivamente a existência das suas ações sobre o oculto.

No entanto, uma vez que não há uma gestão do oculto por meio das discursividades do visível, existe uma “forma outra” de manutenção da invisibilidade¹⁰. No caso da política em Nampula, como observamos acima, o fato de Amurane dispensar a feitiçaria e agir exclusivamente como perito em gestão pública, aplicando as técnicas de gerenciamento de finanças e da boa governança (diga-se, uma linguagem oculta para a maioria das pessoas comuns), não impede que os seus atos modernos sejam interpretados através da feitiçaria, dando sentido, assim, às suas ações técnicas de governança entendendo-as como ações outras, meios ocultos

10 No caso da ciência moderna, essa “forma outra” de produção de invisibilidades está ligada também ao que Latour denomina como “produção de híbridos” (Latour 2000).

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

de efetivação dos seus êxitos políticos. No contexto que trataremos a seguir existe uma produção do oculto por meio de discursividades negacionistas, que atuam por meio de “narrativas feiticeiras”, como boatos e *fake news*. Essas discursividades atuam também como uma epistemologia complementar ao visível, produzindo horizontes de sentidos para gerenciar as práticas ocultas presentes no ambiente de incertezas da pós-verdade.

Conexões parciais: a pós-verdade como discursividade feiticeira

Nos exemplos etnográficos de gestão do poder em Nampula, referidos acima, temos duas posturas praticamente opostas. De um lado, Chale Ossufo escolheu praticar uma “política de mediação” entre o visível e o invisível, em que os boatos¹¹ sobre feitiçaria são submetidos a uma verificação de ordem empírica, como testes de validação do conhecimento entre uma metafísica do visível e uma metafísica do invisível. Por outro lado, Mahamudo Amurane escolheu uma saída modernista, ao optar por gerenciar o poder por meio da transparência, conforme o reconhecimento dos riscos de boatos e a presença da discursividade da feitiçaria no campo político, preferindo se afastar do comprometimento com uma agenda de encargos da gestão do oculto. No entanto, em ambos os casos, existe um receio acerca dos “riscos dos boatos”. Esses riscos incidem sobre a capacidade que os boatos têm de produzir e transportar incertezas, o que vem a ser uma forma de produção do oculto.

Enquanto forma narrativa, os boatos têm o poder de gerar incertezas. Isto estaria em conformidade com a definição de pós-verdade oferecida por Letícia Cesarino (2021a), a saber, uma “crise de confiança”, de base comunicacional e epistêmica, que tende a se generalizar ao colocar as certezas institucionais da modernidade em desorganização. Assim, a pós-verdade, aliada a uma episteme neoliberal por meio das mídias digitais, gera um ambiente de crise permanente (Cesarino 2020, 2021a, 83, 2021b, Chun 2016, Faltay 2020). Esta situação tem alimentado um sentimento geral de incertezas políticas e epistêmicas que se tornou característico da ascensão de movimentos negacionistas e do soerguimento de líderes populistas antidemocráticos (Brown 2021, Empoli 2019, Szwako e Ratton 2022).

Esta confluência entre neoliberalismo, democracia, discursividade científica, capitalismo, mídias digitais e pós-verdade tem gerado contextos de conflitos e de incertezas em escala internacional. Em África existe ainda o fenômeno do aumento das práticas de feitiçaria, no momento em que a democracia e o neoliberalismo chegam ao continente. Este evento é identificado por alguns antropólogos desde os anos noventa do século XX (Geschiere 1997, 2006, 2013, West 2008, 2009), na contramão do que muitos teóricos do neoliberalismo (Lourenço 2009, Orre 2009, West 2009, 314) esperavam acontecer com a intensificação das discursividades modernistas. No entanto, ao contrário do que autores, como Geschiere, elaboraram, ao imputar à feitiçaria uma dinâmica discursiva de modernidade africana, em que se fala em “feitiçaria moderna”, sigo em outra direção. Acompanhando a

11 Refiro-me aos *boatos* como sinônimo de *rumores*. No norte de Moçambique, as pessoas utilizam o termo *boato* para designar o que tratamos na antropologia como *rumores*. Portanto, entendo *boatos* também como uma categoria “nativa”.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

“dramatização” feita por Stengers e Pignarre (2005), ao levar a sério as lógicas presentes na discursividade da feitiçaria, proponho tentarmos perceber a dinâmica da produção de incertezas na pós-verdade como uma discursividade feitiçeira.

No norte de Moçambique costuma-se ouvir que a feitiçaria se espalha através dos boatos (Figueiredo 2020, 183-210). Os boatos transportam a dúvida em sua narrativa, a indiscernibilidade entre verdade e mentira, fato e feito, visível e invisível (Menezes 2020, 22). Portanto, como a feitiçaria opera também sendo uma linguagem de conflito e de desigualdades (Feliciano 1998, West 2009), ao atuar como uma episteme própria ao oculto, os boatos também espalham a feitiçaria no seio da comunidade. Assim, a partir de um “princípio de incerteza”, podemos estabelecer uma conexão parcial (Strathern 2004) entre a feitiçaria e a pós-verdade. Se, a partir do norte de Moçambique, diz-se que a feitiçaria se espalha por meio dos boatos, podemos também dizer que as discursividades da pós-verdade se espalham por meio das chamadas *fake news*.

A correlação entre boatos e *fake news*, que proponho, deve ser entendida a partir da consideração de suas características epistêmicas. Limitando-nos ao Brasil, existem muitas formas distinguíveis de *fake news*, com exemplos práticos encontrados em proliferação pela internet. Tais exemplos vão desde casos semelhantes aos boatos de acusação por feitiçaria, comuns em Moçambique (West 2008) e em outros países africanos (Blanes 2017) – como foi o caso do linchamento de Fabiane Maria de Jesus, no ano de 2014, no Guarujá, litoral paulista, motivado por um boato nas redes sociais a respeito de uma mulher que sequestrava crianças para práticas de magia negra (Rossi 2014) – até os casos de associações complexas em que *fake news* são geradas em profusão por redes profissionais de desinformação, como o grupo antivacina *Médicos pela Vida* (MPV), uma organização com milhares de seguidores na internet e ramificações de influência política no governo Bolsonaro, elos políticos internacionais com movimentos *antivaxxers* e movimentos de extrema direita, incluindo nazistas (Ciência Suja, 2023). Desta maneira, guardadas as devidas diferenças no que diz respeito ao alcance e aos meios de transmissão entre os boatos e as chamadas *fake news*, que são reconhecidas enquanto tal pela forma de disseminação nos meios digitais, ambas as narrativas compartilham de uma mesma operacionalidade epistêmica (Empoli 2019, Menezes 2020, Sampaio 2022).

A primeira característica compartilhada é de que ambas as formas de comunicação transportam informações não verificadas (Empoli 2019, Menezes 2020). A segunda característica é que as duas formas narrativas têm um caráter de crítica, imbuído pela impossibilidade de identificação e, portanto, de comprometimento de responsabilidade individual pela informação. Entretanto, a não verificação presente nas respectivas formas narrativas tende a ser compensada por uma “confiança de família”, embasada na proximidade e na possível idoneidade do(s) relator(es), em substituição à confiança depositada nos peritos e nas instituições modernas (Cesarino 2021a). O conjunto dessas características dão aos boatos e às *fake news* um modo de operação epistêmica baseado em um princípio de incerteza, que pode se aliar ainda ao “princípio do vazamento”, característico das

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

epistemes conspiratórias, em que “verdades parciais [são] vazadas para contar mentiras deliberadas, e mentiras deliberadas [são] contadas para vazarem verdades parciais” (Almeida 2018, 6; Wagner 2000, 362). Portanto, os boatos, assim como as *fake news*, alimentam também um discurso conspiracionista como “hábitos de pensamento” que se direcionam para a interpretação da realidade mediante contextos de conflitos e de incertezas (Almeida 2018, 7). As teorias da conspiração são discursividades também presentes nos contextos da feitiçaria, assim como nas discursividades negacionistas da pós-verdade¹².

Tendo em vista que a dúvida, entendida como princípio de incerteza, de indiscernibilidade entre verdade e mentira, é a principal característica tanto dos boatos, como das chamadas *fake news*, podemos dizer que tem ocorrido um equívoco de ordem moral e epistêmica ao denominar os fenômenos identificados na pós-verdade como “*fake news*” (“notícias falsas”) (Sampaio 2022). Uma vez que este termo tenha sido cunhado por jornalistas, e ao observarmos que um dos princípios éticos e morais que caracterizam o jornalismo enquanto uma instituição moderna é o seu papel de “purificação”, ou seja, de verificação das informações, discernindo-as entre informações verdadeiras e confiáveis e informações falsas, existe a falsa pressuposição de que há previamente (como dada) uma comunicação “limpa”, “correta” e “normal”, portanto, mais exata. Tal consideração implica na presunção de que existe uma “objetividade prévia”, *a priori*, contida nos enunciados, que permite discerni-los, de antemão, entre verdadeiros e falsos. Neste sentido, a alcunha de “*fake news*” é utilizada recorrentemente pela mídia antes mesmo que tenha havido uma submissão caso a caso aos critérios e técnicas de checagem das informações¹³. Contudo, essa purificação, que pressupõe uma racionalidade prévia e dada nos enunciados, é justamente aquilo que um boato (entendido como *fake news*) nega na sua eficácia comprometida com o princípio de incerteza. Portanto, “*fake news*” não me parece ser um bom termo para nomear exatamente aquilo que se apresenta como um boato, mas que se espalha não apenas pelo boca a boca (Menezes, Guterres *et al.* 2020), mas também pela interação humano-máquina (Cesarino 2021b) e pela interação entre humano, informação não verificada e objetos técnicos (computadores, mídias digitais, smartphones, etc.) (Sampaio 2022).

Por fim, outra característica compartilhada entre discursividades conspiratórias, “*fake news*” e discursividade da feitiçaria é o seu “caráter de absorção”, de captura, de elementos discursivos externos, apropriando-se deles como se fizessem parte de uma dimensão do oculto, portanto, sendo do domínio próprio dessas discursividades. No caso dos discursos negacionistas, das gramáticas conspiratórias e das pseudociências emergentes (Almeida 2018, Cesarino 2021a, 2021c, Ciência Suja 2023), há uma constante captura dos discursos científicos deslocando as suas atribuições e elos causais ao plano da incerteza e do oculto. Por parte das chamadas “*fake news*”, ocorre uma captura, tanto de discursividades científicas e institucionais, como de artefatos factuais encontrados na forma de elementos audiovisuais usados para aumentar o princípio de incerteza entre fato e feito. No caso da feitiçaria no norte de Moçambique, o exemplo mais direto de captura es-

12 Neste artigo desejo apenas chamar a atenção para a correlação epistêmica entre boatos e *fake news*, mediante diferentes regimes de verdade em operação. Porém, dada a longa tradição teórica de estudos transdisciplinares sobre o tema dos rumores, pretendo desenvolver uma análise posterior sobre as *fake news*, inserindo este tema em um diálogo com a teoria dos rumores (Menezes, Guterres *et al.* 2020).

13 De alguma forma, podemos dizer que existe uma predisposição em assumirmos o risco de agir com base em informações não verificadas (Menezes 2020, 28-34), apenas baseados em uma “confiança de família” nos relatores ou na forma do relato em si, como acontece com frequência no caso das chamadas *fake news*, em que a manipulação e a apropriação de artefatos audiovisuais aumentam o grau de imprecisão entre verdade e mentira na mesma medida em que performam um efeito de veracidade.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

trangeira de uma discursividade é o uso da linguagem técnica da guerra nos assuntos de feitiçaria. O uso de termos referentes aos objetos técnicos da guerra, como “helicópteros” e “aviões” invisíveis, espaços “minados” como estratégia de defesa mágica, ou ainda, combates feitiçeiros feitos sob a forma de “artilharia antiaérea”, “mísseis”, etc. (Figueiredo 2020, 204 [nota 134], West 2009). Esta capacidade de captura discursiva compõe o caráter da agência inerente às discursividades que operam por meio de metafísicas produtoras do oculto.

Considerações conclusivas: o que os negacionismos negam?

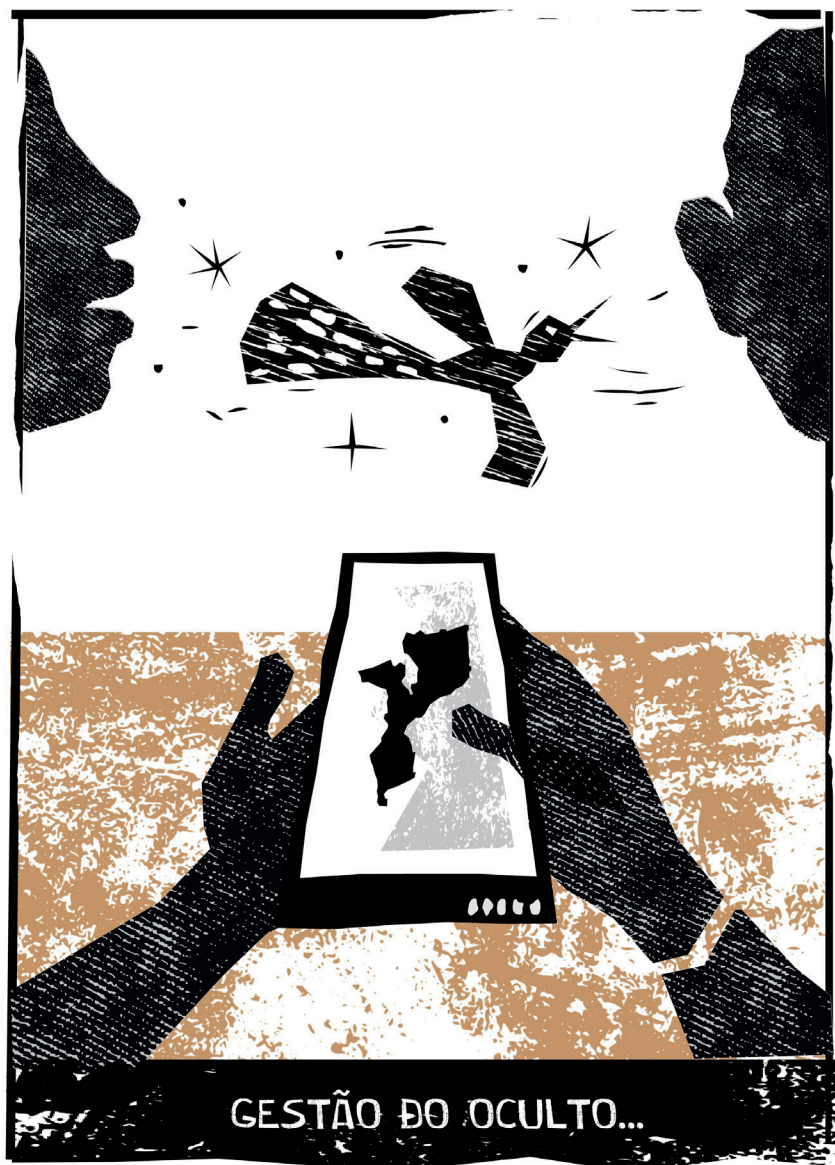
A partir do campo político de Nampula, Moçambique, onde existe a presença de metafísicas divergentes, podemos observar com maior clareza a dissonância entre os valores produzidos a partir dos discursos de visibilidade, característicos dos modos de existência modernos, em contraponto às discursividades que produzem o oculto, seja pela feitiçaria, seja pela pós-verdade.

Vimos também que os discursos de visibilidade se dão como manifestações da verdade, a partir de atos e condutas que funcionam como meios de purificar, externalizar e transcender a verdade em relação ao “senso comum”. Assim, estabelecem o fundamento da verdade como valor universal, dando às instituições modernas (como a ciência e a democracia) a grande meta-função de produzir ordem e confiança em oposição a um mundo de incertezas.

No entanto, mediante a existência de ontologias variáveis, em que a moral é contextual (Read 2018), podemos concluir que uma resposta mais satisfatória à pergunta sobre o que exatamente os negacionismos negam, seria dizer que não há uma negação da verdade em si, mas uma negação dos meios pelos quais a modernidade efetua a verdade como valor transcendente e universal, através da presunção de racionalidade contida em suas economias morais. Este critério fundamental de produção dos valores universais modernos é exatamente aquilo que é colocado em dúvida pelas metafísicas produtoras do oculto. Portanto, destaco a importância em perceber as conexões entre diferentes discursividades que se levantam em oposição aos modos de verificação dos modernos, seja pela feitiçaria, presente em diversos contextos mundo afora, seja pela presença dos negacionismos, das discursividades conspiratórias, das epistemes neoliberais e da pós-verdade.

97

Daniel Alves de Jesus Figueiredo



Web Art “Negacionismos na estética do Cordel” elaborado especialmente para o presente dossiê. Vinicius Chaves, Iniv, 2022.

Recebido em 07/11/2022.

Aprovado em 19/06/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

Referências

- Almeida, Rafael. 2018. “Notas para uma reflexão sobre as ‘teorias da conspiração’”. *Ponto Urbe*, nº 23. <https://journals.openedition.org/pontourbe/5615>
- Araújo, Vinícius de Carvalho. 2002. *A conceituação de governabilidade e governança: Da sua relação entre si e com o conjunto da reforma do Estado e do seu aparelho*. Brasília: ENAP.
- Ashforth, Adam. 2005. *Witchcraft, violence and democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blanes, Ruy. 2017. “The ndoki index: Sorcery, economy, and invisible operations in the Angolan urban sphere”. In *Pentecostalism and witchcraft: Spiritual warfare in Africa and Melanesia*, edited by Knut Rio, Ruy Blanes and Michelle MacCarthy, 93–114. Londres: Palgrave Macmillan.
- Brown, Wendy. 2021. *Nas ruínas do neoliberalismo. A ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia.
- Cesarino, Letícia. 2020. “What the Brazilian 2018 elections tell us about post-truth in the neoliberal-digital era”. *Cultural Anthropology, Hot Spots*. <https://culanth.org/fieldsights/what-the-brazilian-2018-elections-tell-us-about-post-truth-in-the-neoliberal-digital-era>
- Cesarino, Letícia. 2021a. Pós-verdade e a crise do sistema de peritos: Uma explicação cibernética. *Ilha – Revista de Antropologia* 23, nº 1: 73–93.
- Cesarino, Letícia. 2021b. “As ideias voltaram ao lugar? Temporalidades não lineares no neoliberalismo autoritário brasileiro e sua infraestrutura digital”. *Caderno CRH*, nº 34: 1–18.
- Cesarino, Letícia. 2021c. “Tratamento precoce: Negacionismo ou alt-science?” Blog Labemus. <https://blogdolabemus.com/?s=Let%C3%ADcia+Cesarino>
- Chun, Wendy. 2016. *Updating to remain the same: Habitual new media*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ciência Suja. 2023. “A rede antivacina”. Apresentadores: Theo Ruprecht, Thaís Manarini e Chloé Pinheiro. *Ciência Suja*, 27 de abril. Podcast. <https://open.spotify.com/episode/1kpQZC3DGluUmqlilZe89y?si=84a420e745364a91&nd=1>
- Comaroff, Jean, e John Comaroff. 1999. “Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony”. *American Ethnologist* 26, nº 2: 279–303.
- Daston, Lorraine. 2017. “A economia moral da ciência”. In *Historicidade e objetividade*, 37–67. São Paulo: LiberArs.
- Empoli, Giuliano Da. 2019. *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.
- Englund, Harri. 1996. “Witchcraft, modernity and the person: The morality accumulation in Central Malawi”. *Critique of Anthropology* 16, nº 3: 257–79.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. 2005 [1976]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Faltay, Paulo. 2020. “Máquinas paranoides e sujeitos influenciáveis: Conspiração, conhecimento e subjetividade em redes algorítmicas”. Tese de Doutorado. Universi-

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

dade Federal do Rio de Janeiro.

- Feliciano, José Fialho. 1998. "Comércio e acumulação nas sociedades moçambicanas". In *Actas do seminário – Moçambique: Navegações, comércio e técnicas*, 351–61. Maputo: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Figueiredo, Daniel A. de Jesus. 2020. "Entre o visível e o invisível: Linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique". Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.
- Foucault, Michel. 2018. *Do governo dos vivos*. São Paulo: WMF – Martins Fontes.
- Geschiere, Peter. 2013. *Política de la pertenencia: Brujería, autoctonía e intimidad*. México (D. F.): Fondo de Cultura Económica.
- Geschiere, Peter. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Paris: Kartala.
- Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of witchcraft: Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Geschiere, Peter. 2006. "Feitiçaria e modernidade nos Camarões: Alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade". *Revista Afro-Ásia*, Universidade Federal da Bahia, nº 34: 9–38.
- Horton, Robin. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno. 2019a. *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes.
- Latour, Bruno. 2000. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Latour, Bruno. 2019b. *Políticas da natureza: Como associar as ciências à democracia*. São Paulo: UNESP.
- Lourenço, Vitor Alexandre. 2009. "Estado, autoridades tradicionais e transição democrática em Moçambique: Questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégias políticas". *Cadernos de Estudos Africanos*. Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, nº 16/17: 115–38.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political Spiritualities. The pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- Menezes, Palloma. 2020. "Teorias dos rumores: Comparações entre definições e perspectivas". Dossiê "Sociologia e antropologia dos rumores". *Sociabilidades Humanas – Revista de Antropologia e Sociologia* 4, nº 12: 21–42.
- Menezes, Palloma, Anelise Guterres, et al. 2020. "Apresentação". Dossiê "Sociologia e antropologia dos rumores". *Sociabilidades Humanas – Revista de Antropologia e Sociologia* 4, nº 12: 15–20.
- Moore, Henrietta, e Todd Sanders, eds. 2001. *Magical interpretations, material realities. Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. Londres; Nova Iorque: Routledge.
- Mouffe, Chantal. 2015. *Sobre o político*. São Paulo: WMF – Martins Fontes.
- Orre, Aslak. 2009. "Fantoches e cavalos de Tróia? Instrumentalização das autoridades tradicionais em Angola e Moçambique". *Cadernos de Estudos Africanos*, Autoridades tradicionais em África: um universo em mudança, nº 16/17: 139–78.
- Ossufo, Chale. 2020. "48 - A Conversar com Chale Ossufo (Corredor de Nacala)" [dez. 2016]. Entrevistadores: Daniel A. de Jesus Figueiredo e Patrick Arley de Resende.

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

LACS/UFMG e Muitsx Outrxs*. Youtube, Canal Corredor de Nacala, (01:59:54 h). <https://youtu.be/hvCkupgw3JU>

Read, Kenneth. 2018 [1955]. "A pessoa moral em seu contexto". In *A questão moral: Uma antologia crítica*, organizado por Didier Fassin e Samuel Lézy, 236–48. Campinas: Unicamp.

Rossi, Mariane. 2014. "Mulher espancada após boatos em rede social morre em Guarujá, SP. Ela foi agredida após ser acusada de praticar magia negra com crianças. Moradores registraram vídeos mostrando a agressão e postaram na web". G1, Santos e Região, 05/05/2014. <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-espancada-apos-boatos-em-rede-social-morre-em-guaruja-sp.html>

Sampaio, Rafael Cardoso. 2022. "Fake news". In *Dicionário dos negacionismos no Brasil*, organizado por José Szwako, e José Luiz Ratton, 133–6. Recife: Cepe.

Santos, Maria Helena de Castro. 1997. "Governabilidade, governança e democracia: Criação de capacidade governativa e relações executivo-legislativo no Brasil pós-Constituinte". *Dados* 40, nº 3: 335–76.

Stengers, Isabelle, Philippe Pignarre. 2005. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.

Strathern, Marilyn. 2004. *Partial connections*. New York; Oxford: Altamira Press.

Szwako, José, e José Luiz Ratton. 2022. *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: Cepe.

TCU – Tribunal de Contas da União. 2014. *Referencial para avaliação de governança em políticas públicas*. Brasília: Tribunal de Contas da União.

TCU – Tribunal de Contas da União. 2021. *Dez passos para a boa governança*, 2ª ed. Brasília: Tribunal de Contas da União.

Trentini, Daria. 2016. "'The night war of Nampula': Vulnerable children, social change and spiritual insecurity in northern Mozambique". *Africa: Journal of the International African Institute* (IAI) 86, nº 3: 528–51. <https://www.africabib.org/rec.php?RID=407464336>

UNESCAP – United Nations Economic and Social Commission for Asian and the Pacific. 2009. *What is good governance?* Thailand: Unescap.

Wagner, Roy. 2000. "Our very own cargo cult". *Oceania*, nº 70: 362–72.

West, Harry G. 2008. "'Governem-se vocês mesmos!'. Democracia e carnificina no norte de Moçambique". *Análise Social* XLIII, nº 2: 347–68.

West, Harry G. 2009. *Kupilikula: O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (ICS).

“Eles nos dizem tudo o que estão fazendo”: “empatia hostil”, ciência e conspiração nos discursos terraplanistas

“They tell us everything they are doing”: science and conspiracy in Flat Earth discourses

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11095>

Rafael Antunes Almeida

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Brasil

Doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB) e Professor Adjunto na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Integra o Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB e coordena o Núcleo de Antropologias Experimentais (UNILAB).

ORCID: 0000-0001-7497-1254

almeida.rafaelantunes@gmail.com

A partir da análise dos discursos terraplanistas, este ensaio apresenta os pilares argumentativos do movimento e discute os problemas metodológicos associados ao estudo de coletivos críticos aos cientistas. No exercício da descrição, trabalha-se com a noção de “empatia hostil” (Bubandt 2009) de dois modos: como o principal processo por meio do qual os terraplanistas se constroem e como uma possível estratégia metodológica adotada para estudá-los.

By analyzing the discourses of flat-earthers, this paper presents the main claims of the movement and discusses the methodological challenges associated to the study of groups which are critical to scientists. Along the description, the paper works with the notion of “hostile empathy” (Bubandt 2009) in two different ways: as the main process through which the flat-earthers create themselves; as a possible methodological strategy to study them.

Terraplanistas, Pós-Verdade, Teorias da Conspiração, Anticiência, Antropologia da Ciência.

Flat-earthers, Post-truth, Conspiracy theories, Antiscience, Anthropology of Science.

Rafael Antunes Almeida

Introdução

O historiador da ciência Thomas Kuhn dedica um trecho de seu primeiro livro, *A Revolução Copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental* (1957), às teses de pensadores como Lactâncio e Cosmas, que sustentavam – respectivamente nos séculos IV e VI – que o formato da Terra, diferentemente do que afirmavam o filósofo Aristóteles e o matemático Erastótenes, é plano. Uma consulta breve à obra de Lactâncio, que, segundo Kuhn, foi “tutor do filho do imperador Constantino” (Kuhn 1957, 108), revela o pensador cristão dialogando com o tema de um modo muito particular. No capítulo 24 do livro *Instituições Divinas*, após refutar a possibilidade dos “antípodas” – humanos que viveriam, por assim dizer, do outro lado da superfície da Terra –, Lactâncio censura fortemente aqueles que aderem ao modelo cosmológico aristotélico por não serem capazes de explicar como, no modelo esférico, “todas coisas não caem naquela parte inferior do céu” (Lactâncio 1964, 229). O autor prossegue sugerindo que a defesa de uma tese por ele considerada absurda, como a da Terra esférica, parecia ser defendida puramente pelo prazer da troça: “Às vezes eu penso que eles filosofam por brincadeira, ou que inteligente e conscientemente, passam a defender mentiras, para que eles possam, por assim dizer, exercitar ou demonstrar as suas habilidades nas coisas más” (Lactâncio 1964, 230)

Segundo Kuhn, embora a defesa de que a Terra é plana possa ser encontrada em diferentes fontes da antiguidade, “as cosmologias de homens como Lactâncio e Cosmas nunca se tornaram uma doutrina oficial da igreja” (Kuhn 1957, 108). Se não se tornaram oficiais, essas ideias aparentemente circularam bastante, a ponto de serem recuperadas no século XV. É o que testemunha o artigo de James Allegro (2017), cujo foco é demonstrar que, no final do século XV, a concepção de que a Terra é esférica não estava completamente estabilizada na Europa Ocidental. Isto é, de acordo com o autor, “os europeus não estavam sempre unidos nas suas crenças sobre a Terra esférica e que ocasionalmente eles aderiam a relatos variáveis e sobrepostos sobre o universo físico” (Allegro 2017, 62).

O exemplo escolhido pelo historiador é o livro de Zaccaria Lilio, que assina a obra *Contra Antípodas*. Segundo Allegro, *Contra Antípodas* estabelece um diálogo com outros críticos ao tema dos “antípodas”, como é o caso de Agostinho de Hipona e Lactâncio. Desses autores, Lilio teria recuperado a ideia de que o formato da Terra só poderia ser acessado a partir dos sentidos. O “formato esférico era apenas uma opinião educada, ‘baseada apenas no raciocínio’, e não no testemunho verificável, como é a circunavegação” (Lactâncio 1964, 68). Ainda segundo James Allegro, o tom adotado para se referir àqueles que sustentavam o modelo da Terra esférica era parecido com o escolhido por Lactâncio na passagem citada acima: “como um bizarro e atrasado desvio da normal intelectual” (Lactâncio 1964, 74).

A revolução copernicana não significou o desaparecimento definitivo das ideias relativas à Terra Plana. É o que testemunha o trabalho de Alex York (2017), em sua reconstrução do ressurgimento das teorias críticas ao modelo esférico. Conforme observa o autor, no século XIX assistiríamos ao renascimento de ideias

Rafael Antunes Almeida

similares às pensadores como Lactâncio e Cosmas, especialmente na figura do inglês Samuel Birley Rowbotham, autor de *Zetetic Astronomy: Earth not a Globe! An experimental inquiry into the true figure of the Earth* (1865). De acordo com York, “mantendo que o caráter inacessível e complexo da ciência moderna era errôneo, Rowbotham apresentou a sua evidência e conclusões como parte de senso comum que não requeria equipamentos ou expertises especiais” (York 2017, 5). Segundo comenta o pesquisador, Rowbotham – que escrevia sobre o pseudônimo de Parallax – parece ter sido a figura que inaugurou os “experimentos” dedicados a verificar o formato da Terra. Também de acordo com York, as ideias do autor inglês espalharam-se pelos Estados Unidos ainda no século XIX, onde não perderam a associação original a uma leitura fundamentalista da Bíblia (York 2017). Entre autores de livros com a pretensão de provar que a Terra é plana, como William Carpenter, comunidades que recusavam que a Terra é um globo – como a cidade de Zion, no estado de Illinois – e a *International Flat Earth Society*, Alex York descreve como indivíduos ou grupos associados a essa ideia perduraram ao longo de todo o século XX nos Estados Unidos e na Inglaterra. Digno de nota é o comentário de York a propósito da manutenção de suas teses mesmo após as viagens espaciais, o que motivou a Charles Johnson, presidente da *International Flat Earth Society*, a levantar hipóteses sobre uma montagem do pouso na Lua envolvendo a União Soviética (Lactâncio 1964, 15).

Segundo as informações do seu próprio site, a *International Flat Earth Society*, criada pelo inglês Samuel Shenton em 1956 e continuada nos EUA por Charles Johnson até 2001, ano de sua morte, sobrevive até os dias de hoje. No domínio da internet no qual estão instalados, estão reunidos documentos históricos sobre o grupo, um fórum online, além de uma série de obras e boletins digitalizados sobre o assunto.

Como se nota por essa breve introdução ao tema, as ideias terraplanistas têm origem na antiguidade e, de formas muito diversas, perduraram ao longo dos séculos. Contudo, foi nos últimos oito anos que tais teses parecem ter ganhado maior popularidade, capilarizando-se em grupos em redes sociais, *podcasts*, vídeos nas plataformas digitais e em canais dedicados em aplicativos de trocas de mensagens para discutir o assunto. Conforme o mais conhecido representante contemporâneo dessas ideias observou em um documentário recente – cujo título, não por acaso, é *Behind the curve* –, o seu primeiro vídeo sistematizando o tema data de 2015. Desde então, o terraplanista Mark Sargent ficou popular pela sua série intitulada *Flat Earth Clues (Pistas da Terra Plana)* e é figura presente em eventos e em shows televisivos. Vale ressaltar que, ainda que de renascimento recente, o assim chamado “movimento terraplanista” cresceu rápido, chegando inclusive a ser um tópico considerado em uma manifestação pública de um guru intelectual do governo brasileiro no ano de 2019¹.

De uma curiosa e excêntrica “teoria da conspiração”², a popularidade do terraplanismo fez do movimento a expressão máxima do que diferentes autores vêm tratando sob a alcunha de um termo que ganhou disseminação pública em 2016 e que está sendo incorporado ao idioma analítico das ciências sociais: a noção de

1 Disponível em: <https://gauhazh.clicrbs.com.br/politica/noticia/2019/05/olavo-de-carvalho-diz-que-nao-encontrou-nada-que-refute-que-a-terra-e-plana-cjwamgibz015a01oih1pjybsy.html>. Acesso em: 21 out. 2022.

2 Conforme comento em Almeida (2018) e conforme se pode supor, a noção de “teoria da conspiração” é um termo derogatório para os referidos grupos.

Rafael Antunes Almeida

“pós-verdade” (Almeida 2019, Cesarino 2019, Kalpokas 2019).

Em uma comunicação³ no ano de 2019 (Almeida 2019), dediquei-me apresentar o movimento terraplanista tendo como pano de fundo o debate no campo dos Estudos Sociais da Ciência e da Tecnologia sobre a pós-verdade. Naquela ocasião, tomei como solo etnográfico entrevistas e registros do aparecimento de ideias sobre a Terra plana em um grupo que já tinha sido objeto de minha descrição etnográfica no passado (Almeida 2015).

Já a proposta do presente ensaio é delinear os principais dispositivos de argumentação terraplanistas, quais sejam: a) a defesa de que se tem conhecimento de que a Terra é plana há muitos anos e que isso se dá a ver nos sistemas mitológicos de muitas sociedades b) a acusação de farsa por parte da National Security Agency, a NASA c) a crítica aos cientistas d) a incorporação de dispositivos críticos dos Estudos de Ciência e) o recurso ao indiciário (Ginzburg 1991) na construção de suas teses. Pretendo conectar esses dispositivos de argumentação com uma discussão metodológica sobre os desafios da pesquisa entre coletivos críticos aos pressupostos do nosso próprio trabalho científico.

Este texto desenvolve o seu objetivo em quatro movimentos. Na primeira seção, apresento os dispositivos de argumentação dos terraplanistas. Na segunda, avalio em que medida a ideia de “levar a sério o discurso de nossos interlocutores” pode ser atualizada para o referido coletivo. Na terceira, discuto sobre os desafios etnográficos ou riscos no processo de descrevê-lo. Na quarta, estudo a aplicabilidade da noção de “empatia hostil” (Bubandt 2009) para os terraplanistas e relaciono a etnografia realizada entre eles com outros trabalhos que versaram sobre o tema da pós-verdade. Por fim, na última seção, defendo a transformação da noção de “empatia hostil”, cunhada por Bubandt, em método de trabalho.

Os materiais que embasam as reflexões a seguir são entrevistas com terraplanistas, além do acompanhamento das postagens em grupos sobre o tema da Terra Plana em um aplicativo de trocas de mensagens nos anos de 2019 e 2020. Entrevisei Mark Sargent, David Weiss e Roger no segundo semestre de 2019. Na ocasião, o documentário *Behind the curve*, que tem Mark como figura central, havia sido recém-lançado no Brasil. A entrevista com David Weiss ocorreu por indicação de Mark Sargent, que na ocasião me recomendou que eu falasse com o apresentador do *Flat Earth Podcast*.

Vale dizer que alguns dos comentários tecidos por David Weiss durante a entrevista antagonizavam diretamente com os cientistas estabelecidos e, sendo eu mesmo um cientista, sentia, como era de se esperar, pessoalmente afetado por suas teses. Ademais, durante o trabalho, eu me perguntei se, uma vez que sou um acadêmico, seria também objeto das acusações de fazer parte de um grupo que contribuiria para esconder o formato real da Terra. Como era de se esperar, contrariamente à imagem recorrente no movimento terraplanista sobre os cientistas, não me vejo como um reproduzidor pouco crítico de saberes enganosos e tampouco como um membro ativo da farsa planejada que os terraplanistas desejam desvelar.

O contato com Roger deu-se a partir da lista de e-mails da Revista UFO, local onde eu havia realizado parte do meu trabalho de campo entre 2011 e 2015. No

3 Entre la conspiración, la sospecha y el absurdo: contribuciones para una interpretación del terraplanismo. Revista Colombiana de Antropología. No prelo.

Rafael Antunes Almeida

ano de 2019, o tema do terraplanismo apareceu e Roger foi um dos indivíduos a comentar o assunto. Isso ensejou o contato. Após a realização das três entrevistas, notei nelas a presença da continuidade dos mesmos argumentos e da repetição da mecânica da explicação adotada. Resolvi, então, consultar grupos no aplicativo *Telegram* que funcionavam como listas de transmissão de mensagens em busca de material alternativo. Eram grupos públicos, portanto, abertos a qualquer um que quisesse acessá-los, nos quais administradores postavam *links* para vídeos, memes e imagens. Notei que, nesses grupos, as teses que circulavam eram muito similares ao que eu já ouvira nas três entrevistas. O apanhado deste material permitiu-me esboçar os “dispositivos de argumentação” dos terraplanistas e, em seguida, lê-los à luz da noção de “empatia hostil” (Bubandt 2009, 566), um conceito que, conforme detalharei mais à frente, captura bem o jogo entre imitação e antagonismo que terraplanistas alimentam em relação aos cientistas.

Os dispositivos de argumentação do movimento terraplanista

Os defensores contemporâneos da teoria da Terra Plana apresentam os seus argumentos apelando constantemente à crítica aos modelos científicos que descrevem o formato da Terra. Ao questionarem o modelo do geoide, que é tratado jocosamente nos grupos de mensagens instantâneas como “modelo da bola molhada giratória”, é muito comum o recurso ao exemplo de sistemas mitológicos de outras sociedades. Pretendem com isso sustentar que os humanos têm o conhecimento de que a Terra é plana há muito tempo e de que o modelo científico não só é recente, como parece ter sido intencionalmente inculcado nas pessoas. Isto é, o fato de que a Terra seria plana não se daria a ver apenas nos “experimentos” que os terraplanistas realizam, mas estaria inscrito em um sem número de fontes conhecidas.

Um exemplo deste ponto pode ser visualizado em uma imagem publicada em um grupo de troca de mensagens de terraplanistas. No cabeçalho da figura, lê-se: “Civilizações antigas não eram manipuladas”. Abaixo do título são dispostas imagens que representariam o que seriam os modelos cosmológicos de Egípcios, Hindus, Maias, Incas, Navajo, Hebreus e Celtas. A imagem leva a crer que todos esses povos supunham que a Terra é plana, por oposição à figura colocada logo abaixo, que representa a “Versão atual da Nasa”.

Para os terraplanistas, portanto, o modelo do geoide é uma *construção intencional* que contraria os saberes da maioria dos “povos antigos”. Construção intencional ou farsa planejada que, nos termos desses indivíduos, começou lentamente a ruir à medida em que pessoas dispersas pelo globo começaram a fazer observações independentes que contrariam o formato da Terra tal como é descrito pelos cientistas. Diferentemente dos pesquisadores, os terraplanistas aproximam-se da descrição que Susan Harding e Kathleen Stewart fazem de certos idiomas conspiratórios, que “[s]onham com caminhos excêntricos de retorno a um passado primitivo” (Harding e Stewart 2003, 260).

As teses dos terraplanistas, portanto, pretendem pôr à prova as informações

Rafael Antunes Almeida

fornecidas por este outro (Hess 1993) privilegiado do grupo: a Nasa e os seus cientistas. Neste ponto, merece ser anotado que associação entre a agência espacial americana e as narrativas de suspeita já foi vastamente discutida anteriormente. Em um artigo dos anos 2000 voltado à discussão sobre internet e conspiração, a cientista política Jodi Dean encontra no filme *Capricorn One* (1978) e o seu questionamento sobre a aterrissagem de uma nave em Marte, o nexos entre os discursos que associam a NASA à conspiração. Tal como aparece expresso em seu comentário: “Se ele [Neil Amstrong] foi o primeiro homem na Lua, quem estava operando a câmera?” (Dean 2000, 61).

Para exemplificar o papel da Nasa enquanto um tipo de agente de uma rede orquestrada de mentiras, muitos elementos são utilizados nas redes daqueles que defendem que a Terra é plana. Entre eles, a acusação de que a palavra Nasa em hebraico significaria “enganação”, as observações de que a agência espacial edita as imagens do espaço, de que teria sido fundada por nazistas, de que coordenaria uma espécie de estúdio no qual faria os vídeos no espaço e, finalmente, o comentário de que não trabalharia sozinha, mas em cooperação com membros ocultos de uma “elite mundial”.

Sobre essa questão, um apresentador de um *podcast* terraplanista, chegou a sugerir que nas transmissões de lançamentos ou em vídeos da agência espacial nos quais são possíveis comentários de pessoas que visualizam os eventos ao vivo, a NASA empregaria robôs que fariam as vezes de usuários. Segundo o apresentador, bastaria tentar conversar com eles para se certificar de que são máquinas.

Mais uma vez, eles afirmariam, os indícios estão aí. Só é preciso recolhê-los em uma narrativa coerente, trabalho que Mark Sargent, o protagonista do documentário *Behind the curve*, persegue de maneira obstinada. A recolha dos indícios – ou pistas, como ele mesmo prefere –, lentamente levará o interessado a perceber que o “modelo da Terra Globo” foi inculcado artificialmente. Estas falas estão em conformidade com o que Susan Harding e Kathleen Stewart indicaram como aquilo que é próprio das chamadas conspirações: a ideia de que “grandes organizações, burocracias, instituições sociais, redes de informação, ideologias e discursos moldam indivíduos, e que nós, portanto, não somos indivíduos inteiramente livres, autônomos e autocontrolados” (Harding e Stewart 2003, 262).

Até aqui, assistimos ao recurso às escrituras antigas e à acusação de farsa por parte da NASA. Chegamos ao terceiro dispositivo argumentativo utilizado pelos terraplanistas, qual seja: a crítica aos cientistas, uma espécie de contínuo nas narrativas que esses grupos constroem para si desde a década de 1980. É frequente, nos discursos públicos dos que defendem que a Terra é Plana, a observação de que os cientistas seriam dogmáticos e que afastariam teses sem apresentar provas substantivas contra elas.

É também muito comum a referência “aos verdadeiros cientistas”, por oposição a cientistas considerados manipulados e ligados a interesses escusos. O que é digno de nota é que as críticas aos cientistas frequentemente são feitas apelando a frases de impacto, ou a imagens que pretendem ser engraçadas. Este é o caso, por exemplo, de um meme que circulou muito nas redes dos terraplanistas e que

Rafael Antunes Almeida

sugere a impossibilidade de a Terra girar a uma velocidade de 1675 km/h e, assim mesmo, ser possível sentar-se em uma mesa e comer as nossas refeições sem que elas voem.



Figura 1: Imagem publicada em um grupo terraplanista em um aplicativo de mensagens instantâneas.

Outra forma de crítica aos cientistas é a revisão de conceitos desenvolvidos por nomes de incontestável importância histórica, como é o caso do questionamento das teses de Isaac Newton sobre a gravidade. Deve-se ter em mente, contudo, que nem todos os cientistas são alvos de ataques. Há nomes que parecem ter a simpatia de alguns terraplanistas, por supostamente terem feito previsões que estão em consonância com o seu modelo. Nesse último caso, a figura frequentemente citada é a de Nikola Tesla, um cientista cuja imagem é absorvida por vários outros grupos que se constroem por meio de processos conspiracionistas.

Apesar de tudo isso, o que é característico das posições dos terraplanistas é a sua recusa em qualificar o seu discurso como anticência. Se lhes perguntam se seria possível enquadrar as suas falas em um conjunto de proposições anticientíficas, é comum a referência aos experimentos por eles realizados. Esta recusa em aceitar uma identidade anticientífica é coerente com o que aponta o estudo dos pesquisadores Carmelo Polino e Yuriy Castelfranchi (2019) em artigo recente.

Mesmo entre aqueles que sustentam posições opostas à da ciência oficial, é comum a afirmação de que não pretendem negar a ciência. Em verdade, em termos dos processos de autopercepção, o que se identifica é que terraplanistas partilham alguns elementos com os movimentos *New Age* estudados por David Hess:

as pessoas que mantêm crenças paranormais, como indivíduos associados à Nova Era, veem a si mesmas como céticas por direito próprio. Elas são céticas não apenas quanto às demandas da fé religiosa, mas também quanto

Rafael Antunes Almeida

às promessas feitas a elas pelo mundo corporativo, pela ciência oficial e pelo *establishment* médico (Hess 1993, 14).

Essa espécie de ceticismo vem acompanhada de um movimento de incorporação dos arsenais críticos dos *Estudos de Ciência* (área conhecida como *Science, Technology and Society*) e das Ciências Sociais em geral. A mobilização da crítica, por vezes, é explícita e passa pelo reconhecimento não só dos determinantes sócio-políticos da produção científica, como pelo apontamento de que os modelos científicos, muitas vezes, são resultados de “convenções” sem qualquer base real. Também é comum o apontamento de que os próprios cientistas contemporâneos, em razão de terem sido expostos ao formato do globo desde que eram crianças, não o questionam e o tomam como um dado.

Coincidentemente, Anne Cross, em seu trabalho sobre os ufólogos americanos, faz uma observação que revela alguma semelhança a propósito da percepção da ciência presente na ufologia, com aquela que ocorre entre os terraplanistas que descrevo neste texto: “instituições e as pessoas ligadas à *mainstream Science* são frequentemente descritas como fornecedoras – limitadas por vieses – de sistemas de crenças ultrapassados, que são descritos com mais certeza do que se pode garantir” (Cross 2000, 48).

Digno de nota é que pelo menos uma voz nas ciências sociais apontou para as homologias entre os discursos críticos contidos nas assim chamadas “teorias da conspiração” e nas nossas disciplinas. Em relação ao problema da incorporação do arsenal crítico das ciências sociais por outros grupos, Latour (2004) ensina-nos que, depois que a articulação dos discursos críticos foi contrabandeada, somos nós, os cientistas sociais e, obviamente, os cientistas, quem aparecemos aos olhos de terraplanistas, negacionistas climáticos e coletivos antivacina como crentes ingênuos.

De fato, o terraplanista David Weiss, depois de me pedir que explicasse por que eu “acreditava que a Terra é globo”, disse-me que os professores são os mais difíceis de serem despertados (a linguagem é exatamente essa, e ele utilizou a palavra *awakening* mais de uma vez). Isso se deve ao fato de, segundo ele, terem sido eles premiados na escola por sua capacidade mnemônica e pela consequente internalização mais forte do que ele vê como as mentiras que a NASA nos conta.

Latour é certo em seus comentários sobre esta apropriação da crítica, ao pontuar que “nós temos reclamado tanto das massas ingênuas, que engolem fatos naturalizados. Seria realmente injusto agora desacreditar as mesmas massas por aquilo que poderíamos chamar de crítica ingênua?” (Latour 2004, 230). Nas visões terraplanistas, são agora os cientistas representados como os crédulos ingênuos, os facilmente enganados, os que não nutrem suficientemente a crítica e o ceticismo.

A proposta de Latour, segundo os seus próprios termos, passa por “revisar” a estratégia (Latour 2004, 231) de sua antropologia da ciência de tal modo a adotar o que ele chama de um “realismo que lida com o que chamo de *matters of concern*, e não *matters of fact*” (Latour 2004, 231). A meu ver, trata-se de mais uma exposição

Rafael Antunes Almeida

de sua a-sociologia ou sociologia das associações (Latour 2005), e a crítica da crítica feita neste artigo não parece se ocupar dos “estilos paranoicos” (Hofstadter 1952) a não ser para fazer deles um caso para propalar o seu modelo teórico.

O que importa aqui é apontar que os terraplanistas parecem proceder em termos de método tais como os revisionistas do Holocausto, sobre os quais Michael-Rolph Trouillot comenta que “afirmam não existir evidência irrefutável que sustente qualquer desses “fatos” centrais para a narrativa dominante do holocausto, que serve apenas para perpetuar diversas políticas de estado nos Estados Unidos, na Europa e em Israel” (Trouillot 2016, 35). Isto é, tal como os revisionistas, que procuram encontrar intenções ocultas nos “fatos”, os terraplanistas parecem operar de modo similar.

Em termos do seu método de “trabalho”, encontramos nos terraplanistas elementos do “paradigma indiciário” (Ginzburg 1991), embora os resultados sejam obviamente uma corruptela do potencial contido nesse procedimento. Em Ginzburg, o paradigma indiciário é retrçado à habilidade antiga dos primeiros caçadores. Seus traços, modalidade de saber popular, podem ser encontrados tanto na medicina quanto nas tentativas de discernir obras de arte falsas de verdadeiras. Também sugere o autor que a própria psicanálise fez dele o seu método, na medida em que nela, o inconsciente só é acessível por meio de pistas ou detalhes que o paciente deixa ver em sua fala (Ginzburg chega a demonstrar a relação direta entre Freud e o médico Morelli, famoso pela escrita de um tratado sobre falsificações artísticas). Em suma, o que define o paradigma indiciário é certa oposição às formas naturalistas de conhecimento, que, segundo Ginzburg, teriam Galileu como o seu principal representante. O indiciário é, em Ginzburg, a um só tempo um método e a matriz de onde nascem as medicinas, certos ramos das ciências naturais e as certas ciências humanas. Eis alguns dos seus traços principais.

Quando as causas não são reproduzíveis, só resta inferi-las a partir dos efeitos. (Ginzburg 1991, 169).

Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la. Essa ideia, que constitui o ponto essencial do paradigma indiciário ou semiótico, penetrou nos mais variados âmbitos cognoscitivos, modelando profundamente as ciências humanas (Ginzburg 1991, 177).

A atenção aos indícios e a busca de rastros é aquilo que define os procedimentos dos terraplanistas nas construções de sua argumentação. Indícios que supostamente apontariam para a artificialidade da ciência e para seu caráter mais do que construído: conforme as suas leituras, a Ciência não apenas não representaria a realidade do formato da Terra, como contribuiria para o engano. Isso nos conduz à discussão metodológica que pretendo fazer neste texto: Como levá-los a sério, se eles se obstinam em atualizar, a todo momento, o adágio do ufólogo J. Hynek citado por Cross (2000), segundo quem “Science is not always what scientists do?” (“A ciência nem sempre é aquilo que os cientistas fazem – Hynek *apud* Cross, 2000). Ao que acrescentaríamos: é possível levá-los a sério – no sentido de exercitar uma

Rafael Antunes Almeida

ação do outro sobre si – sem colocar em risco a nossa própria atividade?

Levar a sério?

Como vimos, as críticas frequentemente mobilizadas por terraplanistas estão radicadas na suposição de que a Ciência, em uma de suas principais assunções, qual seja, a de que a Terra é um geoide, está errada. Como notamos, para sustentar esse argumento os terraplanistas apontam que um observador que recorra aos seus próprios sentidos perceberá um conjunto de pistas que sinalizam para o engodo.

Como mostrei, o que chamam de “pistas” é um eufemismo para uma série de elementos que esses indivíduos percebem como indícios prontos para serem compilados por um observador atento. Conforme me explicou um terraplanista conhecido, “eles nos dizem tudo o que estão fazendo”. O “eles” aqui diz respeito a um conjunto de atores ocultos responsáveis pelo que os terraplanistas percebem como o maior de todos os engodos.

Diante dos enunciados terraplanistas apresentados acima, podem emergir para nós, antropólogos, problemas relativos à descrição. Em outros contextos etnográficos, diante de afirmações incomensuráveis com as suposições de mundo do analista, o antropólogo pode tentar conferir razoabilidade às falas dos seus interlocutores associando-as aos contextos nas quais emergiram, comparando-as ao discurso do próprio pesquisador e, por fim, apresentando a sua coerência em face do sistema. Nessa primeira forma, é frequente que se utilize o dispositivo das “verdades relativas” e, via de regra, o tema da realidade dos enunciados, da sua correspondência, é contornado.

Não se pode ignorar, contudo, que há versões mais elaboradas sobre o tema de “se levar a sério” os enunciados dos interlocutores do que a imagem ora apresentada. É o que atestam os trabalhos de Viveiros de Castro (2002) e de Astuti (2017). Observemos a solução da última autora em sua etnografia produzida entre os *Vezo*, de Madagascar. Antes de abordá-la, faço uma ponderação: estou ciente de que a afirmação “a Terra é plana” nas sociedades urbanas industriais tem um estatuto diferente da afirmação “os antepassados ‘usam os sonhos para se comunicar com os vivos’” (Astuti 2017, 109) entre os *Vezo*.

Rita Astuti entende a ideia de levar a sério os enunciados dos seus interlocutores como a atividade de “prestar atenção resoluta à multiplicidade de maneiras segundo as quais as pessoas criam e empregam o seu conhecimento em diferentes contextos, em diferentes idades, estimuladas por diferentes tipos de experiência” (Astuti 2017, 106). Interessa a Astuti seguir os diferentes modos e contextos nos quais os *Vezo* falam dos seus antepassados sem acionar proposições generalizantes, que sinalizariam para determinadas concepções amplas sobre a morte, estranhas à multiplicidade possível de falas sobre os mortos e aos múltiplos tipos de encontros possíveis com eles.

Embora o procedimento de Astuti seja perfeitamente legítimo e correto com os “Outros” mais usuais da antropologia, tenho me perguntado pelos efeitos po-

Rafael Antunes Almeida

líticos da descrição de terraplanistas, assim como de outros “estilos paranoicos” (Hofstadter 1952) que se constroem como coletivos por meio do questionamento do trabalho dos cientistas. Isto é, tenho me perguntado de que forma a questão antropológica de se “levar a sério” pode ser atualizada para o nosso caso.

A pergunta justifica-se porque estamos tratando de grupos que partilham, por exemplo, da posição de David Weiss, para quem “a ciência é, de fato, *cientismo*”. Segundo ele, os terraplanistas acreditariam no método científico, mas não nesta ciência, qualificada por ele como um tipo de “religião cega”. Enunciados como esse parecem representar desafios enormes para a descrição, pois colocam de saída o investigador e a sua disciplina sob suspeita.

Diante desse contexto, se desejamos prosseguir com a pesquisa, podemos sim operar com as recomendações de Astuti e evitar generalizações que retratem esses coletivos como contínuos homogêneos. Faríamos algo parecido com o que Lila Abu-Lughod (2018) nomeia de “etnografias do particular”, isto é, histórias altamente situadas dos indivíduos que integram “movimento terraplanista”.

Neste âmbito, talvez parte do que se poderia chamar de “levar a sério” consista em pesar os enunciados terraplanistas sem descontextualizá-los do ambiente das “plataformas” (Srnicek 2017) digitais, sem perder a atenção a uma etnografia dos sistemas digitais atenta a como “o modelo de negócios das empresas de tecnologia influencia na disseminação destes conteúdo” (Faltay 2019, s.p.).

Ainda abordando o tema de se “levar a sério”, parece-nos que uma conduta profissional não significa que se vá abrir mão do *humor*. Evidentemente, o humor aqui não diz respeito a uma atualização do estilo jocoso com o qual os detratores dos terraplanistas lhes descrevem (embora não se possa negar que os últimos não lhe forneçam material para tanto). Refiro-me aqui ao *conceito* de “humor” por oposição à noção de “ironia”, tal como trabalhado por Isabelle Stengers. De acordo com a autora, a ideia de ironia compreende um “não se deixa[r] enganar” (Stengers 2002, 84) e “exige do autor uma referência (estável ou dinâmica) a uma transcendência” (*Ibid.*, 85), ao passo que o humor:

[é] uma arte da imanência. Nós não podemos avaliar a diferença entre ciência e não ciência em nome de uma transcendência que nos definiríamos a nós mesmos como livres em relação a ela, só são livres aqueles que permanecem livres em relação a ela (*Ibid.*, 85).

Este habitar a instância do humor, tal como definido pela filósofa, nos leva a compreender que ocupar o lugar daquele que reduz os argumentos dos terraplanistas ao absurdo – no curso da pesquisa ou no momento em que se escreve – talvez não conduza o processo da pesquisa muito longe.

Não só porque ao fazê-lo se instancia o par terraplanista/cético (ver, a esse respeito – Almeida 2015), como pelo fato de, ao reconhecerem tal configuração, suspeito que os terraplanistas se lançarão em uma cruzada proselitista e, a partir de então, o pesquisador se converterá em objeto de conversão dos seus interlocutores.

Rafael Antunes Almeida

Armados com indícios e detalhes, colocar-se-ão a fiar uma teia infinita de histórias que, para manter o movimento terraplanista vivo, parece não poder ser completada. Assim como aponteí a propósito dos ufólogos, o terraplanismo parece se construir por meio de uma cadeia de revelações formuladas na linguagem do experimento e da prova, que permitem ao movimento continuar. Trabalhando em outro solo etnográfico, chamei de “secreção de segredos” (Almeida 2015) os processos por meio dos quais os coletivos de ufólogos se construía. Naquele contexto, cada nova revelação parecia ter o efeito de potencializar a cadeia de suspeitas e alimentava as suas “linhas de propagação” (Almeida 2015, Almeida 2020).

Tateando os riscos

Nesta passagem do artigo “Da existência dos Bruxos (ou como funciona a antropologia)”, Márcio Goldman nos fornece uma perspectiva sobre o tema de se “levar a sério” os enunciados de nossos interlocutores distinta da solução de Astuti. Diz o autor:

Em suma, não se trata nem de criticar a palavra nativa – desvelando o que haveria por trás dela, o que realmente se quer dizer e, no limite, instruindo o próprio nativo – nem de nela acreditar ou simplesmente repeti-la ou glósá-la. Trata-se de sua aceitação, no sentido de que é preciso dela se aproximar ao máximo e com o maior respeito possível, a fim de explorar **os efeitos que produz em nosso pensamento e em nós mesmos em geral**⁴ (Goldman 2014, 16).

Esse trecho inscreve-se muito claramente na proposta da virada ontológica, já presente em Viveiros de Castros (2002). Não tenho dúvidas de que esta concepção de “levar a sério” é interessante, mas aparentemente ela apresenta limites metodológicos quando transposta para a descrição de coletivos conspiratórios. A questão que se coloca consiste em saber de que maneira, parafraseando o trecho citado acima, “exploraríamos os efeitos que o terraplanismo produz em nosso pensamento”, se essas formas de existência implicam na negação das condições de possibilidade de nossa própria disciplina.

E aqui não falo apenas de uma crítica difusa ao modo segundo o qual os cientistas trabalham vocalizada pelos terraplanistas mas, sobretudo, das associações do último movimento com setores politicamente conservadores da extrema direita, que têm trabalhado para extinguir as possibilidades materiais e institucionais de se continuar a fazer ciência. Falo, obviamente, de autoridades do Estado que, no contexto brasileiro, recentemente flertaram com posições terraplanistas⁵ e chamo atenção para o que Pelkmans e Machod (2011) nomeiam de “trajetórias ou rotas sociopolíticas” (2011, 68) das teorias da conspiração.

O desafio que os terraplanistas representam é compartilhado com o que enfrentamos ao estudar outros coletivos, tais quais os grupos de extrema direita ou os membros de grupos defensores do *apartheid*, como aqueles descritos por Vincent

4 Grifos nossos.

5 Ver <https://tab.uol.com.br/colunas/matheus-pichonelli/2022/06/16/misterio-em-ratanaba-existe-vida-inteligente-no-planeta-de-mario-frias.htm>. Acesso em: 14 set. 2022.

Rafael Antunes Almeida

Crapanzano em *Waiting: the whites of South Africa* (1985). Em seu comentário sobre o último livro, Mariza Peirano captura bem os problemas, por exemplo, de uma etnografia entre racistas sul africanos:

empregando as mesmas categorias sociais que o branco sul-africano, o observador facilmente escorrega na autodescrição dos seus informantes. Assim, diz Crapanzano, “cada vez que eu uso um dos termos racistas – “branco”, “de cor”, “asiático”, “negro”, ou me refiro aos “afrikaners” ou aos “ingleses”, eu participo de determinada constituição da realidade social que acredito ser moralmente repreensível e que, de qualquer forma, não faz justiça à realidade humana que ela se propõe representar” (28). A linguagem deixa assim de ser uma questão, para ser um problema (Peirano 1987, 251).

Afora este problema descrito por Peirano, há outro desafio no caso dos coletivos conspiratórios que já mencionei. Assim que adentramos no universo tertraplanista, percebemos que temos de lidar com um contexto de desconfiança extrema. Para descrever como este processo se atualiza no caso em tela, tomarei emprestada a noção de “hiperhermenêutica”, utilizada por Bubandt (2009, 558), mas desenvolvida por Patrícia Spyer.

Ao descrever o conflito entre segmentos das populações muçumanas e católicas na ilha de Ambon, na Indonésia, Spyer utiliza a expressão para qualificar a geração de um ambiente de antecipação de novos episódios de violência a partir de indícios. A hiperhermenêutica “pode ser definida como uma necessidade compulsiva de interpretar e minerar tudo em busca de um significado oculto. De ver qualquer ocorrência trivial como um sinal ou presságio do que pode vir” (Spyer 2002, 35). Diante de uma forma de ação como esta, o próprio exercício da pesquisa pode ficar inviabilizado, pois as artes da suspeita podem ser dirigidas ao próprio pesquisador. Afinal de contas, indivíduos ligados a coletivos críticos aos cientistas podem se perguntar: “Qual é o seu real interesse conosco”?

114

A noção de empatia hostil e o seu valor heurístico para pensar coletivos críticos aos cientistas

Devo ao antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot o conhecimento da obra do historiador Pierre Vidal-Naquet. No livro *Assassinos da memória: Um eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*, Naquet estabelece uma espécie de regra pessoal para lidar com aqueles pesquisadores que desejam questionar a história do holocausto. Segundo o historiador,

podemos e devemos discutir sobre os “revisionistas”; podemos analisar seus textos como fazemos a anatomia de uma mentira: podemos e devemos analisar o seu lugar específico da configuração das ideologias, questionarmos sobre o porquê e como apareceram, **mas não discutir com os revisionistas** (Naquet 1988, 11).

Rafael Antunes Almeida

A fala de Naquet inscreve-se no conhecido *Affair Faurisson*, controvérsia a respeito das declarações de Robert Faurisson, que buscavam contrariar a existência e a utilização de câmaras de gás pelos nazistas durante a Segunda Guerra. Naquet prossegue na passagem citada afirmando que “é preciso compreender o *como* da mentira, mas também o *porquê*” (Naquet 1988, 11).

Neste ponto, estimo que tenha condições de apresentar apenas algumas hipóteses ou aproximações ancoradas na literatura relacionadas ao que Naquet chama de “o *como* da mentira” (*Ibid.*). Sobre o “*porquê*”, há pesquisadores dedicados a estudar de forma muito séria em que tipo de configuração societal (Kalpokas 2019) e que tipo de condições favorecem a emergência dos terraplanistas e de outros grupos que se produzem a partir de narrativas de suspeita em relação à ciência.

Este é o caso, por exemplo, de Letícia Cesarino (2019b). Cesarino alia em sua análise a antropologia da ciência, a revisitação de textos clássicos sobre o tema do populismo e a discussão sobre o neoliberalismo para encontrar homologias entre as novas formas de produção de verdade e os regimes contemporâneos. O seu principal argumento consiste no apontamento de que aquilo que se chama de pós-verdade integra algo maior: “a chamada pós-verdade, que, como venho argumentando (Cesarino 2019c), demonstra convergências estruturais importantes não apenas com os populismos contemporâneos mas com o ‘neoliberalismo realmente existente’” (Cesarino 2019b, s.p.).

Voltarei à obra da autora mais tarde. Por ora, compete dizer que a resposta sobre o “*como*” certamente passa por uma descrição minuciosa dos processos de produção de argumentos dos terraplanistas. Tratar-se-ia, portanto, de um tipo de “Etnografia das farsas” (Bubandt, 2009), que poderia se inspirar nos apontamentos feitos por Nils Bubandt no texto *From the enemy point of view: Violence, Empathy and the ethnography of fakes* (Bubandt 2009).

O artigo trata da circulação de uma carta intitulada “*Bloody Sosol*” na Indonésia no ano de 1999. Segundo Bubandt, em um contexto de conflito entre mulçumanos e católicos, a carta consistia em um tipo de montagem que indicava que ela era um “trecho de um comunicado interno vazado de dentro da igreja cristã regional” (Bubandt 2009, 554). O texto continha instruções para o extermínio de um grupo de mulçumanos e circulou pela cidade de Suharto, provocando uma onda de terror e conflito.

Ao interpretar a carta e os processos os quais ela dispara, o autor introduz a noção de *empatia*, uma ideia fundamental para o argumento do texto. O termo depois é qualificado como “Empatia hostil” e tem que ver com uma espécie de projeção imitativa do outro:

A carta é um exercício imaginativo e emocional de tomada de papéis e perspectivas baseada, de fato, em uma longa história de engajamento com o Outro cristão. Isso faz dela uma forma de empatia. O objetivo desse tipo de “empatia hostil” não é o entendimento, nem o conhecimento compassivo da mente do outro. A contrário, tem como objetivo desnudar por escrito as intenções hostis imaginadas de um outro em um mundo político no qual a mente do outro não está aberta ao escrutínio (Bubandt 2009, 566 – grifos nossos).

Rafael Antunes Almeida

Ora, se de acordo com Bubandt a produção da carta falsa passa por um “exercício imaginativo e emocional” (*Ibid.*, 566) de escrever como o outro que se quer derrotar, meu ponto é que na produção narrativa dos terraplanistas também opera uma modalidade de “empatia hostil” (Bubandt 2009, 566). Uma modalidade de similitude ou de imitação que se dá a ver no recurso à crítica apontada por Latour.

É claro que, como alerta Bubandt, em artigo assinado com Rane Willerslev, para que o conceito de empatia funcione neste contexto, “a faculdade empática é usada para propósitos enganosos e, em última instância, violentos” (Bubandt e Willerslev 2014, 6). Tem, portanto, um caráter eminentemente intencional – assim como a carta *Bloody Sospel*, produzida para primeiro justificar e depois instaurar a violência.

Para resumir o ponto, diríamos que se os terraplanistas e outras formas de construção de grupo conspiracionistas se valem de uma *mecânica crítica* semelhante àquela vigente em certos ramos das ciências – empatia/imitação –, só o fazem para lançar-se em guerra contra postulados caros aos cientistas. E por que não dizer que se trata de uma guerra contra as próprias condições nas quais a ciência floresce melhor (Merton 1968), na medida em que tais procedimentos críticos são capturados ou estão associados às “conspirações reais” (Pelkmans e Machod 2011, 67)?

Permitam-me complementar a apresentação feita até aqui com brevíssimas observações sobre as imagens produzidas em suas redes digitais, assim como as reações difusas nas redes de seus críticos. Ora, tanto de um lado como do outro, conforme já apontou Cesarino (2019) a propósito das dinâmicas de disseminação de pós-verdade nas redes digitais da extrema direita, o que se notabiliza “é a sua operação no plano incorporado dos afetos, e não da racionalidade abstrata” (Cesarino 2019, s.p.). Ou como colocou Kalpolkas:

[d]e modo geral, é muito mais eficiente em termos de tempo se basear em atalhos, como um clique emocional com uma estória ou um pedaço de informação. Esse, novamente, não é um ambiente que pode ser utilizado para considerações cuidadosas sobre a veracidade ou falsidade das afirmações. Ao contrário, aquilo que “clica” é o que se torna aceito (Kalpolkas 2019, 36).

A relação com os *debunkers* – os detratadores dos terraplanistas –, portanto, como já mostrou Cesarino a propósito de outro grupo, se vale de elementos emocionais. Os *debunkers*, por seu turno, também se utilizam de meios muito semelhantes para atacar os terraplanistas. É claro que estes comentários valem para a produção de imagens de humor que circulam na internet, pois nos vídeos que recusam que a Terra tenha o formato de um geoide, impera o tom analítico. O esforço mimético, no último caso, ganha outra dimensão, ainda que, conforme já notei (Almeida 2019), haja algo de totalmente prosaico nos desenhos experimentais dos terraplanistas: quando não são experimentos de pensamento, lançam mão recursos domésticos por vezes desastrosos, como o foi o caso do americano Mike Hughes, que morreu tentando manejar um foguete que o levaria a uma altura suficiente para provar que a Terra é plana.

O argumento mais importante utilizado por esses indivíduos pode ser suma-

Rafael Antunes Almeida

rizado da seguinte forma: *os cientistas ou bem foram enganados ou conscientemente nos enganam. De que valem então os seus métodos?* É esse tipo de argumento que justifica, por exemplo, que um dos canais dos terraplanistas em uma plataforma de vídeos receba o nome de “Inteligência natural” e que tivesse, em 2019, como descrição o seguinte texto: “Este canal é destinado a incentivar o pensamento natural com total liberdade aos órgãos dos sentidos, sem manipulações ou mentiras”.

Isso os conduz a um certo apelo “à experiência imediata” (Cesarino, 2019b) do investigador, elemento que é um contínuo a organizar os modos de construção das socialidades terraplanistas, mas que, obviamente, não é exclusivo desses grupos. Cross (2002) e Almeida (2013, 2015), em seus trabalhos sobre a ufologia, sugeriram que o testemunho de “contactados” ou de pesquisadores ufológicos é uma espécie de contínuo nos modos de comunicação nesse campo. Frases como “O que Einstein não viu, uma ordenança da PM semianalfabeto de Minas Gerais viu” (*Ibid.* 2015, 193), enunciada pelo ufólogo Alberto Francisco do Carmo, parecem apontar para o valor de um contato em primeira mão daqueles que conseguem manter os sentidos “abertos”. Ignas Kalpokas a esse respeito observa que estaríamos passando à “era da experiência” (Kalpokas 2019, 10).

No caso das redes de extrema direita estudadas por Letícia Cesarino, constata-se o mesmo, o que nos conduz ao problema de saber se as “epistemologias populares emergentes” (Cesarino 2019, s.p.) não encontram nessas formas de constituição de grupo acima descritas o seu modelo original: “Outra reverberação das epistemologias populares emergentes diz respeito ao ocaso do método científico e da estatística, e sua substituição pela legitimidade epistemológica da experiência imediata e pessoal, dos sentidos, afetos e intuições” (*Ibid.*, s.p.).

Note-se, como exemplo do que a autora comenta na passagem acima, esta imagem (Figura 2) postada em um dos grupos dedicados à discussão sobre o assunto em uma troca de mensagens instantâneas. Nela, o cientista austríaco Nikola Tesla, em um passagem atribuída a ele, aparece como um crítico dos cientistas tradicionais.

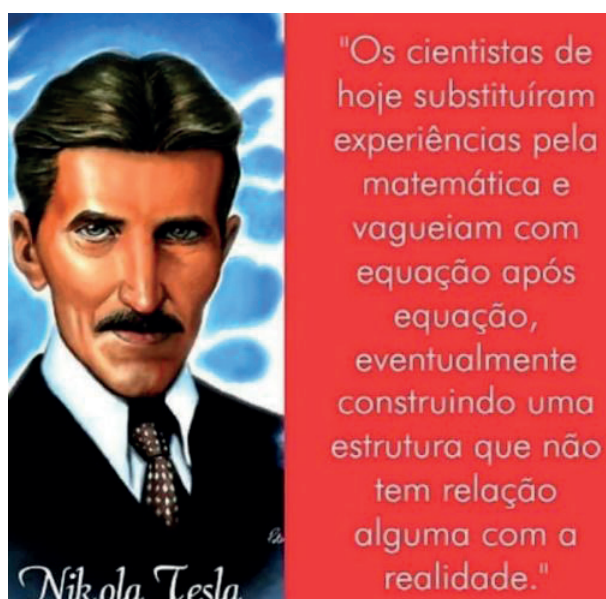


Figura 2: Imagem publicada em um grupo terraplanista em um aplicativo de mensagens instantâneas.

Rafael Antunes Almeida

Entre terraplanistas também vigoram algumas práticas de imitação, que mimetizam as críticas que lhes fazem, devolvendo-as em tom irônico. O processo coincide com aquilo que Cesarino (2019b) descreveu sob a alcunha de “antagonismo amigo-inimigo” (*Ibid.*, s.p.). Este é o caso, por exemplo, de um dos podcasts terraplanistas que leva o título de *The Globe Earth Movement is Dead* (*O movimento da Terra Globo está morto*), o que constitui uma resposta às tentativas de fazer do grupo antagonista um “movimento”.

Ora, tanto no procedimento de produção de suas teorias quanto no processo de comunicação e, acima de tudo, no recurso ao arsenal crítico, parece vigorar o apelo à “empatia hostil” como modo de constituição destes coletivos. Se os terraplanistas são dissidentes – e este é o ponto nodal de seus processos de autopercepção –, eles só podem sê-lo em relação a um Outro avistado de longe, imaginado, alterado. Foi David Hess (1993) quem, pela primeira vez, colocou a questão nesses termos quando se voltou para os coletivos *em relação com a ciência*. Foi ele quem, apoiando-se na obra do sociólogo da ciência Thomas Gieryn, nos instruiu sobre a impossibilidade de estudar estes coletivos sem pensá-los em termos de disposições de relações nas quais figuravam também os cientistas, os quais, obviamente, também mobilizam os seus processos de outramento.

Considerações finais

O melhor tratamento que conheço para o já muito visitado problema de “levar a sério os nativos” pode ser encontrado em um dos textos fundamentais do que se chamou de *virada ontológica* na antropologia. Nessa seara, o artigo “O nativo relativo” (Viveiros de Castro 2002) recusa o lugar comum que discuti no início deste texto. Levar a sério, conforme aprendemos com Eduardo Viveiros de Castro, não significaria nem “relacionar-se a ele sob o modo da crença” (Viveiros de Castro 2002, 130) e tampouco esforçar-se, naquele exercício relativista menos crítico, em tentar dar razoabilidade aos seus pontos de vista:

Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (Viveiros de Castro 2002, 132).

Sem qualquer sombra de dúvida, a tarefa de levar a sério, enunciada nesses termos, funciona muito bem com coletivos com os quais a antropologia quer coabitar este mundo. Mas como já indicaram Battaglia e Almeida (2014), cabe se perguntar se estaríamos dispostos a povoar o nosso mundo com os enunciados como os dos terraplanistas.

O que estou defendendo é que, em relação ao último grupo, e apenas em casos similares, procederíamos então com o recurso à “empatia hostil” (Bubandt 2009) como método. Mas aqui, nestas considerações de ordem metodológica, a “empatia

Rafael Antunes Almeida

hostil” deixa de ser um conceito que descreve o procedimento de forjar teses terraplanistas (uma descrição de sua mecânica interna em relação à Ciência) e passa a figurar como o caminho para que possamos construir as nossas teses sobre eles sem abrir mão da uma intenção de “desmobilizá-los”.

Explico-me. A antropologia certamente não pretende emular nem os modos de argumentação nem os conteúdos das teses terraplanistas – embora tenhamos mostrado o contrabando dos procedimentos argumentativos das ciências sociais para esse campo. O que estou propondo é que a “empatia hostil”, agora convertida em uma espécie de orientação metodológica, seja uma técnica de descrição capaz de acompanhar os processos de constituição desses grupos, mas que também acene para modos de escrita que contribuíssem para a sua desmobilização. Escrita contra o “nativo”? Não.

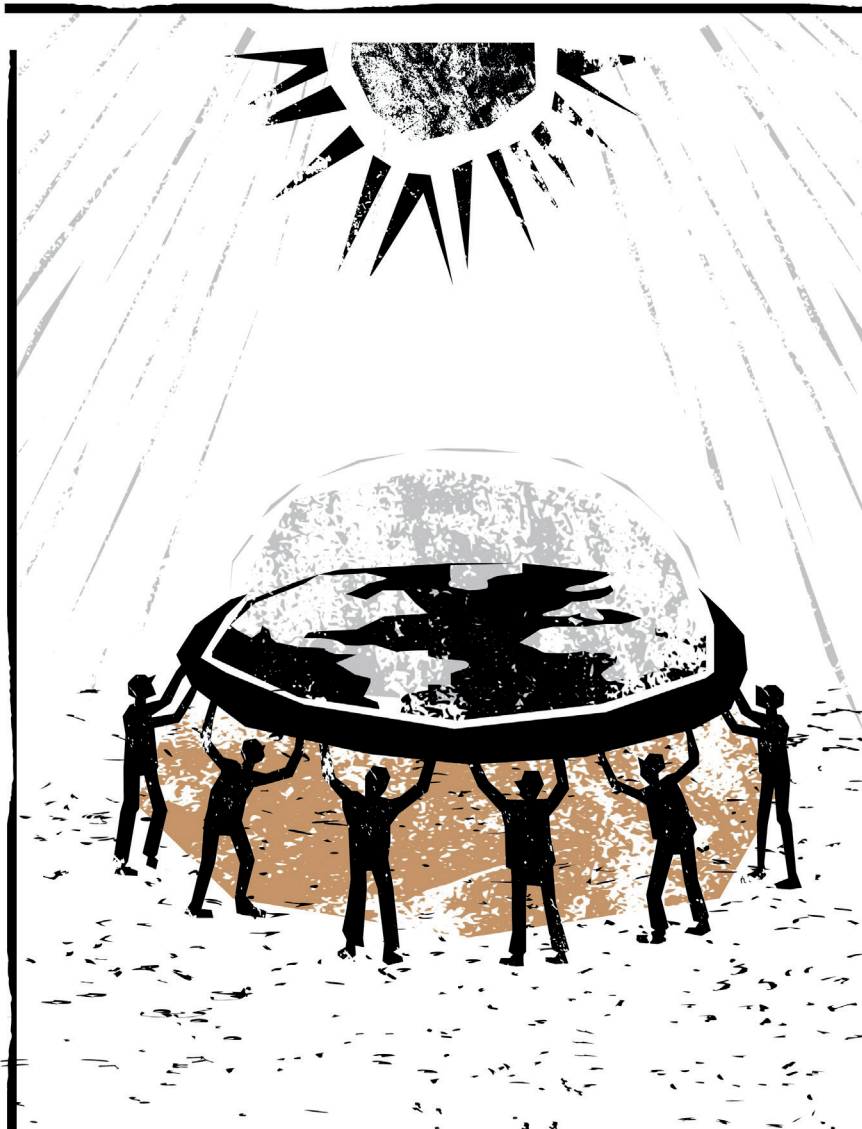
Imagino um exercício muito próximo da escrita literária que se volta à construção de personagens cuja estrutura de ação no romance e tipo psicológico aproximam-se do repugnante. A escritora terá de descrevê-lo com maestria, mas não se furtará a explorar as suas ambiguidades, as suas contradições e por que não, ao final da história, não soltará um riso largo depois de acompanhar o seu personagem nas situações mais embaraçosas.

Esse compromisso com a “empatia hostil” como método, pelo qual tenho simpatia, é distinto do processo de “redução ao absurdo” (Almeida 2019), em nome de uma transcendência, de uma verdade científica que nos serviria de parâmetro (Sá e Almeida 2020). Tampouco é a busca de encontrar certa coerência interna nesses grupos sob o argumento de que são um objeto etnográfico como outro qualquer.

Tratar a empatia hostil como tática de pesquisa não nos dispensa da descrição séria, honesta e atenciosa às complexidades internas do coletivo. Mantém-se, por óbvio, o sentido de “levar a sério” pensado por Rita Astuti. Por outro lado, estamos dispensados de acionar o dispositivo do “como se” diante de suas elucubrações. Em face de enunciados incomensuráveis com nossos compromissos ontológicos mais fundamentais – como aquele que nos informa que a Terra é um geoide –, não será mais concedido o privilégio de colocar a “realidade entre parênteses”, de contornar a pergunta se as entidades que descrevem “existem ou não”, de evitar a refutação aberta, de tentar imaginar outras formas para a relação antropológica diferentes da noção de explicação.

O conceito de “empatia hostil” de Bubandt, convertido em ferramenta antropológica, é um exercício de descrição desenhado para funcionar como um dos diques a nos ajudar a interromper o turbilhão de contrainformação que tomou conta da esfera pública contemporânea. Sei que aposto muito em algo pequeno diante dos resultados perversos individualmente (vide Mike Hughes, o homem que quis provar usando um foguete caseiro – no qual ele próprio era o passageiro – que a Terra é plana) e perigosos em nível coletivo, quando da adesão em massa às “teorias da conspiração” que se transformam em “conspirações reais” (Pelkmans e Machod 2011). Mas é um caminho possível para conseguir combinar o apego à boa descrição antropológica, associada à tentativa de desativar coletivos críticos aos cientistas.

Rafael Antunes Almeida



Web Art “Negacionismos na estética do Cordel” elaborado especialmente para o presente dossiê. Vinicius Chaves, Iniv, 2022.

Recebido em 07/11/2022.

Aprovado em 13/06/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Rafael Antunes Almeida

Referências

- Allegro, James. 2017. “The bottom of the universe: Flat earth science in the age of the encounter”. *History of Science* 55, nº 1: 61–85.
- Abu-lughod, Lila. 2018. “A escrita contra a cultura”. *Equatorial: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* 5, nº 8: 193–226.
- Astuti, Rita. 2017. “Taking people seriously”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, nº 1: 105–22.
- Almeida, Rafael Antunes Almeida. 2013. “Stories of collaboration, sharing and writing: An anthropologist meets a UFO Researcher”. Comunicação apresentada na 113ª Annual Meeting – American Anthropological Association – Producing Anthropology.
- Almeida, Rafael Antunes. 2015. “Objetos intangíveis: Ufologia, ciência e segredo”. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília.
- Almeida, Rafael Antunes. 2018. Notas para uma reflexão sobre as “teorias da conspiração”. *Ponto urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP* 23: 1–9.
- Almeida, Rafael Antunes. 2019. “Antropologia e pós-verdade: Contribuições para uma interpretação do terraplanismo”. Comunicação apresentada na Mesa Redonda “Às voltas com a pós-verdade”: os estudos de ciência em face da ascensão dos “populismos tecnológicos” – VIII Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade.
- Almeida, Rafael Antunes. 2020. “UFOS, ufologists and digital media in Brazil”. In *Believing in Bits: Digital media and the supernatural*, organizado por Simone Natale e Diana Pasulka, 181–94. New York: Oxford University Press.
- Battaglia, Debora, e Rafael Antunes Almeida. 2014. “‘Otherwise Anthropology’ Otherwise: The View from Technology”. Member Voices, Fieldsights, February 24. <https://culanth.org/fieldsights/otherwise-anthropology-otherwise-the-view-from-technology>
- Bubandt, Nils. 2009. “From the enemy’s point of view: Violence, empathy, and the ethnography of fakes”. *Cultural Anthropology*, 24 nº 3: 553–88.
- Bubandt, Nils, e Rane Willerslev. 2015. “The dark side of empathy: Mimesis, deception, and the magic of alterity”. *Comparative Studies in Society and History* 57 nº 1: 5–34.
- Cesarino, Letícia. 2019a. “Populismo digital, neoliberalismo e pós-verdade: Uma explicação cibernética”. *Anais da VII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia*.
- Cesarino, Letícia. 2019b. *Pós-verdade: Uma explicação cibernética*. (mimeo).
- Crapanzano, Vincent. 1985. *Waiting: The whites of South Africa*. New York: Random House.
- Cross, Anne. 2000. “A confederacy of faith and fact: UFO research and the search for other worlds”. Tese de Doutorado. University of Yale.
- Dean, Jodi. 2000. “Webs of conspiracy”. In *The world wide web and contemporary cultural theory*, organizado por A. Herman e T. Swiss, 61–76. New York: Routledge.
- Faltay, Paulo. 2019. “Conspiração e engajamento no YouTube: O modelo de negócios paranoide das plataformas”. *Medialab*, UFRJ. <http://medialabufrj.net/blog/2019/10/dobras-39-conspiracao-e-engajamento-no-youtube-o-modelo-de-negocios-paranoide-das-plataformas/>
- Ginszburg, Carlo. 1991. *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rafael Antunes Almeida

- Goldman, Márcio. 2014. “Da existência dos Brunos (ou como funciona a antropologia)”. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar* 6, nº 1: 7–24.
- Harding, Susan, e Kathleen Stewart. 2003. “Anxieties of influence: conspiracy theory and therapeutic culture in millennial America”. In *Transparency and conspiracy: Ethnographies of suspicion in the new world order*, organizado por H. West, e T. Sanders, 258–86. Durham; London: Duke University Press.
- Hess, David. 1993. *Science in the new age: The paranormal, its defenders and Debunkers, and American Culture*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Hofstadter, Richard. 1965. *The paranoid style in American politics and other essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lactância. 1964. *The Divine Institutes – Books I-VII*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Kalpokas, Ignas. 2019. *A political theory of post-truth*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Kuhn, Thomas. 1957. *The Copernican Revolution: Planetary astronomy in the development of western thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, Bruno. 2004. “Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern”. *Critical Inquiry* 30, nº 2: 225–48.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory*. New York: Oxford University Press.
- Merton, Robert. 1968. “Science and democratic social structure”. In *Social theory and social structure*, organizado por Robert Merton, 604–15. New York: The Free Press.
- Peirano, Mariza. 1987. “O encontro etnográfico e o diálogo teórico”. *Anuário Antropológico* 85: 249–64.
- Pelkmans, Mathijs, e Rhys Machod. 2011. “Conspiracy theories and their truth trajectories”. *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 59: 66–80.
- Polino, Camelo, e Yuriy Castelfranchi. 2019. “Percepción pública de la ciencia en ibero-america: Evidencias e desafíos de la agenda de corto plazo”. *Revista CTS* 42, nº 14: 115–36.
- Sá, Guilherme José da Silva, e Almeida, Rafael Antunes. 2020. “O que esperar da ciência enquanto esperamos o amanhã”. In *Cientistas Sociais e o Coronavírus*, organizado por Miriam Grossi, e Rodrigo Toniol. Florianópolis: Anpocs; Tribo da Ilha.
- Spyer, Patricia. 2002. “Fire without smoke and other phantoms of Ambon’s violence: Media effects, agency and the work of imagination”. *Indonesia* 74: 21–36.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Stengers, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2016. *Silenciando o passado: O poder e a produção da história*. Campinas: Huya.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1998. *Os assassinos da memória: Um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas: Papyrus.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 8, nº 1: 113–48.
- York, Alex. 2017. *American Flat Earth Theory: Anti-Intellectualism, Fundamentalism and Conspiracy Theory*. History Undergraduate Publications and Presentations, v. 3.

“To put an end to this damned thing”: rebutting denialism strategies performed by People in Situational Homelessness during the COVID-19 pandemics (Brazil)

“Vamos acabar com esse negócio já”: estratégias de enfrentamento aos negacionismos elaboradas pela População em Situação de Rua durante a pandemia da COVID-19 (Brasil)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11100>

Ana Gretel Echazú Böschemeier

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brazil

Assistant professor, researcher and translator. She is a part of the Department of Anthropology and the Social Anthropology Post-Degree Program at the Federal University of Rio Grande do Norte. Holding a post doctorate in the Collective Health field, she is a leading researcher at the *Boas Práticas* Research Group from the National Council of Sciences (CNPQ).

ORCID: 0000-0003-0792-1307

gretigre@gmail.com

Maria Teresa Nobre

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brazil

Professor from the Psychology Department, and the Psychology Post-Degree Program at the Federal University of Rio Grande do Norte. She is a psychologist, holding a PhD and a post doctorate in the field of Sociology. She is a member of the Center of Reference in Human Rights at the UFRN, and a supporter of the *Movimento Nacional da População em Situação de Rua*.

ORCID: 0000-0002-5085-4296

tlnobre@hotmail.com

José Vanilson Torres da Silva

Movimento Nacional da População em Situação de Rua – Brazil

He has training in *Rualogia*, living for 27 years in a situation of homelessness. He coordinates the *Movimento Nacional da População em Situação de Rua*. A member of the *Forum Defesa da Pop Rua*, and of the City and State Councils linked to this population, as well as a part of both the National Council of Health, and Justice.

ORCID: 0000-0001-7921-9678

mprpopruarn@gmail.com

In this article we highlight some responses of collective resistance by members of the National Movement of People in Situational Homelessness (MNPR) in the state of Rio Grande do Norte (Brazil), during the COVID-19 pandemics. In this context, this collective had to face a deep state of crisis, aggravated during the pandemic and as a result of its effects. During the months of July 2020 to August 2022, through a project funded by the National Research Council (CNPQ), we conducted participatory research within vulnerable social groups in order to help them strengthen their social and community organization in the face of the pandemics by analyzing and producing knowledge. The chosen ethnographic approach took place through virtual meetings, telephone contacts and a chat flow during the period in *WhatsApp* groups. As a result, we contrasted the potent local struggles of this movement with the denialist, negligent and pseudo-scientific attitudes of the Federal Government, which strengthened a genocidal process based on dehumanizing policies of neoliberal nature. We note that, even when the population mentioned dealt with the effects of a pandemic potentiated by structural racism and social exclusion, they organized creative coping strategies, and exemplified, through pedagogies of struggle, growing paths for the practice of citizen science.

Neste artigo ressaltamos algumas respostas de resistência coletiva por parte de integrantes do Movimento Nacional da População em Situação de Rua (MNPR) no estado do Rio Grande do Norte (Brasil), durante a pandemia da COVID-19. Nesse contexto, tal coletivo enfrentou um profundo estado de crise, agravado durante a pandemia e em decorrência dos seus efeitos. Durante os meses de julho de 2020 a agosto de 2022, por meio de um projeto financiado pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPQ), realizamos um trabalho de pesquisa participativa junto a grupos sociais vulnerabilizados com fins de fortalecermos a organização social e comunitária frente à pandemia através da análise e produção de conhecimentos vinculada a ela. A aproximação etnográfica realizou-se mediante reuniões virtuais, contatos telefônicos e fluxo de chat em grupos de *WhatsApp* durante todo o período. Como resultado, contrastamos as lutas locais deste movimento com as atitudes negacionistas, negligentes e pseudocientíficas do Governo Federal, que fortaleceu um processo de genocídio a partir de políticas desumanizantes de cunho neoliberal. Observamos que, ainda quando a população mencionada lidou com os efeitos de uma pandemia potencializados pelo racismo estrutural e a exclusão social, ela organizou estratégias criativas de enfrentamento aos desafios e exemplificou, por intermédio de pedagogias de luta, caminhos aprimorados em prol de uma ciência cidadã.

Introduction

This text presents selected events exposing the state negligence during the COVID-19 pandemics in Northeastern Brazil, as well as discrimination and exclusion narratives that, towards the epidemics and the vaccine denialism, led to explicit necropolitical policies towards more vulnerable, minorized communities, with a focus on people in situation of homelessness. It also registers some narratives and experiences related to the resilience and creativity of the National Movement of People in Situational Homelessness – Movimento Nacional de Pessoas em Situação de Rua –, a collective that, despite facing discrimination and exclusion, was able to articulate the access of people in situation of homelessness to vaccines and health education. This article also emphasizes the importance of a situated concept of “best practices” during epidemics, where health education is based on cultural competence, adjusted to the realities of each collective, and aware of how the multi-dimensional aspects of collective health interact in each specific case.

In the article, we introduce the problematic of the genocidal effects of the COVID-19 pandemics in Northeastern Brazil framing a specific population - people that have been called “homeless” but are here defined as “people in a situation of homelessness”. The choice of this denomination has the imprint of a political-epistemological choice, and is in tune with the way that activists from the National Movement of People in Situational Homelessness – Movimento Nacional de Pessoas em Situação de Rua – call themselves, for a number of reasons that will be soon explained. In a second place, we state some methodological notes defining the collaborative path that has been followed towards building this participatory, citizen science research linking anthropology, social psychology, collective health and popular education. In a third place, we select some narrative strategies from the movement showing how creative strategies – such as the use of the traditional oral poetry called *cordel* in public health campaign strategies – boosted resilience and promoted alliances between the movement and other key social actors, such as the universities, democratic councils and some instances of the health field. On a fourth place, we contextualize the narrative landscape at the time by analyzing media narratives related to the ruling government, framing this issue back in the discussion of bolsonarismo, the denialism of the COVID-19 pandemics, and its unambiguous link with eugenics and necropolitics.

“To put an end to this damned thing”: as it is stated in the creative production of oral poetry from the collective of People in Situational Homelessness registered in the ethnographical section of this article, we present here some itineraries of anxiety, despair, but also hope and action registered during the COVID-19 pandemics in Northeastern Brazil. Since March 2020, humanity has been experiencing one of its greatest challenges of the last centuries. Social scientists, physicians, and epidemiologists have been intensely discussing the possible solutions to such complex scenarios. The global community has joined the constant monitoring of cases and with a load of more or less chaotic new information produced through the Internet. The human experience is buried under the “new normality” of In-

ternet data, while bio-necro-techno-political devices replace our citizenship with algorithms (García Canclini 2020), stripping us of spirituality (Mbembe 2020), constantly surveilling us, and subjugating us to the most nefarious forms of numerical capitalism (Gil 2020). Along with data control, the globalized discourse of biomedical scientific authoritarianism is configured as a risk to the autonomy, dignity, and rights of people and communities in our democratic societies where such plural cultures coexist.

In the Brazilian case, the landscape becomes even more complex, as the pandemic triggered a new crisis in the highest spheres of political power: added to the imperious race to build vaccines and medicines are the bizarre particularities of necropolitics in post-truth contexts (Mbembe 2020), which have fed the foundations of long-standing structural racism in this society (Almeida 2019). In this scenario, the very existence of the disease was denied, minimized, and even derided by the spaces of national executive power. Taking advantage of the Gramscian differentiation between hegemony and subalternity (Gramsci 1973) to think about the production of spaces, disputes, and ideological consensus within contemporary societies, we will call the scenarios described above as hegemonic spaces of information production in front of the pandemic, as opposed to counterhegemonic spaces of information production in front of the pandemic. The last space can be characterized by sanitarianism and the teaching, research, and intervention work coming from technical and university institutions linked to the production of scientific knowledge.

Denialism, in the field of knowledge production, tends to relativize scientific consensus as “one more possible truth”, and subject to arbitrary choices (Cesarino 2021). After the emergence of modern democracies, it has been found predominantly in authoritarian historical contexts (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, and Sanford 1950). For denialists and authoritarians, the social product of science do not exist by themselves: they appear intrinsically linked to the “politics of forgetting” nurtured by historical revisionisms (Arns 1985), which have denied the capacity of history to denounce the consensus of truth about systematic violations of human rights. In this sense, through the eugenic proposals of Social Darwinism (Eriksen and Nielsen 2001), denialists often appear to be embraced by the political and economic doctrine of neoliberalism, which points to a violent “every man for himself” in the face of the laws of the market.

In this second decade of the 21st century, denialisms (a word which we prefer to treat in a plural way because of its multiple dimensions) have arrived once again to dispense with reflection on human mourning, struggle, pain, and suffering in a systematic training of socially programmed indifference and inattention (Herzfeld 1992), in contexts of marginalization and systematic social unprotection (Mbembe 2020).

As a result of these positions and policies, the growth rate of the transmission of COVID-19 in the country has been disproportionate to the rest of the world, demonstrating that Brazil has had some of the worst national management in the face of the pandemic in the global context, which has aggravated the situation

of the Unified Health System, as the worst crisis in its history (Da Silva and Pena 2021). In view of this, the reading of alternative media and linked to the scientific production of national and local educational institutions, which guided to simple and non-pharmacological measures, such as social distancing, were fundamental to stop this negative trend (Ackerman and Castiel 2021). But how did the Population in Situational Homelessness become a part of this initiative?

First, we would like to narrow down a fundamental concept we are using in this article. In its context of origin – Brazilian Portuguese – and for its use in Brazil, the referred concept is “população em situação de rua”. This is a relatively recent, and a very significant label, which shows a political positioning of this movement in the country, defined by years of discussion and maturation of concepts since its birth in 2000 (MNPR-GO, 2000) and through many meetings all over the country. The idea of something “situational” [“em situação”] present in this label helps to define the importance of taking the fact of living in the streets as: a) a contingent one; b) a temporal one, and c) a not desired one. This proposition questions any previous possible views related to the naturalization of people who live in the streets: contrary to the most common in Brazil use of the “resident at the streets” (“morador de rua”), they are in the streets because they have been excluded from housing, but they do not belong to the streets.

A wider conceptual review of this discussion can be found at Lucio *et al.* (2009), where the difficulty of internationally establishing an unambiguous definition for this collective is pointed out. Each country has developed its own, contextual meaning (Thelen *apud* Lucio *et al.*, 2009). In this account, authors mention that probably the most effective attempt would be “to etymologically deconstruct the expressions ‘sem-abrigo’ (in Portuguese) or ‘sans-abri’ (in French)”. In both cases, the morphological construction of the terms is the same: by combining two words, the preposition “sem” or “sans”, meaning “without” or “excluded from”, and the noun abrigo or abri, meaning “shelter” or “house”.

Those expressions have similarities with the word “homeless” in English. In Spain and most Latin American countries, the most commonly used terms are *sin techo* (“without a roof”), and *de la calle* (“from the streets”). In Finland, the older word *koditon* was replaced by *asunnoton*, which is similar to the term “homeless”. The former word *koditon* assumes that this population would have “no established relationships – no one to take care of them” (Edgar *et al. apud* Lucio *et al.* 2009). The same conceptual change happened in Norway, where the discussion went from the term *hjemløshet* (“homelessness”) to *bostedsløshet* (“dwellinglessness”), and from this to UFB – an acronym for *Uten Fast Bolig*, meaning “no permanent residence”. We celebrate those discussions, as we understand they are expressive of significant changing views from the scientific community and public policies towards this population.

We can observe that an important amount of knowledge production and dissemination transmitted adequate information in a way that we could call – not without a certain irony – “well intentioned” through official institutions, especially international organizations as the World Health Organization, the Pan American

Health Organization, and the United Nations through several reprises on the internet. However, from a local perspective, a lack of socio-cultural competence (Kleinman and Benson 2006) in these campaigns appeared as a powerful barrier to health communication. An example of these guidelines that earned the indignation of people who are an active part of the Population in Situational Homelessness was the “stay home!” as a universal care guideline emerging from global health campaigns (MPPR, 18/06/2020). What kind of public health is this that intends to universalize the very existence of homes for collectives that were forced to live in the marquees of the cities?

In this sense, barriers for this population were multiple: on one hand, the hegemonic discourse elaborated by the national executive power – especially in the figure of the President of the Republic – trivialized the multiple sufferings caused by the pandemic and normalized the deaths – especially of the elderly, one of the groups most affected by the disease – as “inevitable, inescapable, things of nature”. On the other hand, the counter-hegemonic discourses of sanitarians committed to evidence-based scientific dissemination did not consider the contexts of reception of scientific information, as important as the very contexts of its production (Monteiro *et al.* 2019).

We believe working with people from social movements, whether within or beyond the pandemic context, requires, first of all, the recognition of the specificity of their reality. We observed that during the pandemic, the lack of access to a basic right, such as housing, brought with it the lack of access to the right to health care itself. It was impossible to think about a “health dimension” as isolated from the other rights: shelter, food, education, and science education. Just as the prescription of “stay at home” launched by counter-hegemonic sanitarian campaigns in global and national scale was met with a visible collective indignation, the paths to promoting other forms of non-pharmacological prevention – as washing hands or using masks – also seemed a difficult challenge. A context necessary for disease prevention, such as hand and body hygiene, the use of masks and alcohol, good nutrition, among others, appear completely linked to the possibility of having a safe and comfortable place to live.

The management of the pandemics in Brazil was made in the context of a previous understanding of society and vulnerable populations: the discourse of bolsonarism. Bolsonarism is a type of politics that massively emerged in the 2018’s, after the election of actual far-right president Jair Bolsonaro. The survival of the fittest (Spencer 1885), a characteristic of the Decimonian proposal of Social Darwinism, is being revitalized and remodeled in the current context. Contemporary necropolitics (Mbembe 2020) are strengthened in Brazil by a *sui generis* social neo-Darwinism that puts the Black population – the most common race-ethnicity among People in Situational Homelessness – on the verge of all kinds of abuses and human rights violations. In this sense, not even the counter-hegemonic policies of sense-making during the pandemic, pushed by sanitarians, managed to cross the barriers of racial exclusion. On this agenda, statistical studies have shown that people socially read as white received almost twice as many vaccina-

tions as people socially read as Black. In late March 2021, the Brazilian Ministry of Health published that 3.9 doses were applied to the white population, while 2.2 doses were applied to the Black population (Folhapress, 03/26/2021).

The existence of such barriers were the basic devastating scenario that People in Situational Homelessness faced. In addition, they had to go through the exasperating humiliation of white supremacy, in public rituals of the executive power blatantly recognizable as racist. In a *live* performance via social media on 5/28/2021, president Jair Bolsonaro drank, smiling, a cup of milk. Milk, as a symbol of white supremacy (Freeman 2013) and other rituals are being placed on public stages, ignoring citizens who do not always understand what these symbols mean and, on the other hand, actively engaging those who subscribe to such ideals because they secretly understand what they are about. A social abyss between those who defend the death of the so-called “bums”, and those who stand for the promotion of rights of historically vulnerable collectives expands, leaving large masses of people who have not had access to a quality citizen education, at the edge of misinformation flows that seem to pull unprepared segments of public opinion with great force (Augoustinos and Every 2007).

Notes on Methodology

“Escrever é dar movimento à canção de dança
que o meu corpo não desempenha.

Poesia é a senha que eu invento para acessar o mundo”¹.

Conceição Evaristo, *Cadernos Pretos* [Black Notebooks], 2002.

The observations made in this article are framed by project funded by the National Research Council of Brazil, where “best practices” of coping with COVID-19 were discussed with seven communities and movements from three states of Northeastern Brazil (Rio Grande do Norte, Paraíba and Ceará), which were in a previous situation of social vulnerability aggravated by the pandemics. Those were: Indigenous people from Potiguara, Tabajara, Tapeba and Tapuia ethnicities, Fishermen, Mariculturists, Roma people, Waste recyclers, and People in Situation of Homelessness². The project was framed within the perspective of a decolonizing anthropology (Fanon 1967, Nascimento 1978, Alves 2020, Echazú Böschemeier e Santos, 2020), Human Rights (Almeida 2019) and Collective Health (Ackerman and Castiel 2021). Starting from the perspective that “best practices” for the construction of institutionalized scientific knowledge are intrinsically linked to a “good living” as a collective project desired and projected by communities and social movements, we were called to strengthen a dialogue side by side with them in participatory knowledge construction practices inspired by a popular education approach (Freire 1996).

We agree with other scholars that “local researchers must take the lead to produce vital knowledge” (Mwambari *et al.* 2021, 5). This knowledge goes neces-

1 “Writing is giving to the dance a song/that my body does not perform/Poetry is the password I invent to access the world”.

2 For more information about this project, its official web site can be visited (in Portuguese). Site do Projeto Boas Práticas. Available at: <https://sites.google.com/view/projeto-boaspraticas/sobre-o-projeto>. Access in: 27-10-2022

sarily beyond the mere utilitarianism of emergency health intervention within the pandemic setting. The results presented in this text come from an analysis of secondary sources via exploratory online discourse analysis, as well as virtual ethnographies conducted during meetings held on the Google Meet platform, phone calls and Whatsapp conversations with the mentioned groups during a cycle that encompassed the months of July 2020 to August 2022.

The initiative fostered the creation of spaces for discussion about science, memory and human rights during the COVID-19 pandemics, ensuring their access to a contextualized, truthful, participatory and appropriate scientific discussion. During the project cycle, scientific texts were translated and adjusted to the discussion in a framework of promoting the "right to science" (Echazú Böschemeier, 2022a). All the information produced had the acceptance of the people participating in the ongoing discussions for subsequent publication, also including, within our work routine, the encouragement of participatory co-authorship of written and audiovisual materials (Torres da Silva 2022, Echazú Böschemeier 2022a).

The meetings were enriched with music, poetry, and experiences of the participants and their communities, under the form of "poetic resistance" as was brought in by the participants. The different types of knowledge and experiences were interconnected in an open debate within the model of the "encounter of plural knowledge" (Carvalho 2018) with the communities participating in the project. As a result, data analysis and conclusions are produced collectively and in permanent feedback with the participants of the research process. Scientific articles and other forms of knowledge production were placed within this broader participatory process, and oriented towards the construction of collective materials for publication and scientific dissemination within the communities.

Complementary to the production of ethnographic records, we rely on an exploratory strategy of online discourse analysis (Crystal 2016) where key pieces of information disseminated on the web were selected and presented in a systematic, contextualized and digitally findable way. This information allowed us to contrast, in real time, a) the scientific advances about the pandemic, b) the health management policies in place, and c) the responses of organized social movements in the local scenario during the months of the project. Based on this dialogue between global, national and local dimensions of knowledge production, it was possible to confront local formative "best practices" of knowledge production against the systematic and programmed infodemic (PAHO 2020) proposed by the federal government management during the COVID-19 pandemics.

Challenges for the Population in Situational Homelessness

In March 2020, the Institute for Applied Economic Research (IPEA) estimated 222,000 people living on the streets in Brazil (*Rede Brasil Atual*, 06/09/2020). The numbers on deaths caused by COVID-19 among this population are still underestimated to this date: it is a consensus that the lack of data accompanies the lack of public policies, especially because the National Policy for the Population in Situ-

Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre e José Vanilson Torres da Silva

ational Homelessness, established in December 2009, through Decree 7053/2009, has not been satisfactorily implemented and presents little expressive results so far.

There are 1,313 homeless people registered in the official agencies of the state of Rio Grande do Norte and, replicating what happens at the national level, it is estimated that they are underreported (personal communication with movement leaders, April 18, 2021). Furthermore, this registered population does not have any global previous epidemiological study about them (S. D, virtual meeting, April 12, 2021). After a strong national and local campaign launched by the Population in Situational Homelessness Movement (MNPR), which involved the previous participation of this social movement in the National Health Council (CNS) and a long dialogue with the State Health Department, it was announced that the Population in Situational Homelessness located in Rio Grande do Norte would be fully vaccinated (*Prefeitura Municipal de Natal*, March 26, 2021), especially in cities where this contingent was larger, such as Natal, Mossoró and Parnamirim. The doses would come from a “Technical Reserve” of vaccines, following the guidelines of the Ministry of Health, which defined the Population in Situational Homelessness as eligible in the first stages of the National Vaccination Plan (*PNI*, December 2020, 15, 22, and 44).

Initially, 660 doses of the Oxford/Astrazeneca immunobiological vaccine were sent. On March 29th, the vaccination process was conducted by the State Secretary of Public Health, in partnership with other public agencies and with the support of Federal University research and community projects – such as the “Best Practices” – as well as local Non-Governmental Organizations, which started an educational work and an active search for this target population in the areas of the largest cities in the state: Natal, Parnamirim, and Mossoró. At the end of the month of March, and after a sensitization and dialogue work in a face-to-face protection situation, 500 People in Situational Homelessness received their immunizations.

130

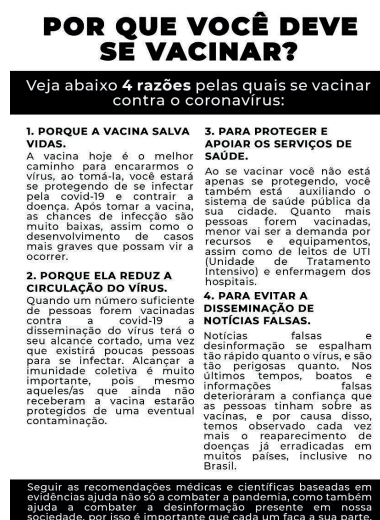


Image 01: Collectively elaborated pamphlet to be distributed in the Movement’s Campaign during March/2020.

In parallel, the movement, understanding the worsening of the situation of vulnerability experienced by people living on the streets in the pandemic context, articulated a campaign called “Solidarity cannot go into quarantine”. During this initiative, food, clothes, personal hygiene kits, mineral water, masks, alcohol gel and 70%, vitamin C, as well as sandals, blankets, and kits of snacks were mobilized from civil society for donation. In some places, there were hair cuts offered for people who might want them. Together with those contributions, information about COVID-19 was given, orally and as well through printed pamphlets that were elaborated with the assistance of Boas Práticas research project.

Strategies for creative resistance

Citizen science is a proposal of knowledge production that includes the active participation of community participants of the research in direct and active dialogue within the academic researchers (Robinson *et al.* 2018). In this sense, it fosters communicational strategies that broaden, on the one hand, the conception of science towards a range of pluri-epistemic knowledges, and that make visible, on the other hand, concrete forms of production of these knowledges within the Academia. According to this perspective, popular arts, oral poetry and performative improvisation are privileged forms of production and dissemination of knowledge within science and beyond, democratizing, at the same time, access to it by the broader population.

131

In Northeastern Brazil, *cordel* is a form of oral poetry established since the 17th century that narrates important events in daily life in a playful, light and critical way. In the “Best Practices” project, some leaders who participated as researchers had this talent, which was explored in several instances of the project: to propose actions, to celebrate advancements, to question decisions, and to suggest the forwarding of actions. Such poetic-creative interventions can be framed within “pedagogies of struggle” already explored in another text linked to this project, a text which brings up the context of indigenous leaders and waste pickers as researchers (Echazú Böschemeier *et al.* 2022). Such pedagogies of struggle are driven by popular perspectives of knowledge exchanges and mutual formation (Freire 1996) among people positioned at different *locus* within the social space. In the daily performance of community leaders, the pedagogies of struggle are an important element in the construction of strategies for dialogue and communication within different sectors of society. They report recent events and add depth to the challenges experienced through the voice of their experiences, which is located in racialized bodies, denied knowledge, and struggle trajectories of individual and community dimension, previously defined from historically less visible places.

As an example of these pedagogies, we would like to cite an oral poetry produced within the framework of the project. In an online meeting through the

Google Meet platform during April 12th., José Vanilson Torres da Silva, leader of the movement and coauthor of this article, read the following oral poetry, in the format of a *cordel*:

Vaccination of People in the Streets³

I

*The year is 2021
The day, March 29th
That vaccination starts, so
Show your arm to me*

II

*Because the 29th is tomorrow, guys
No fear or whining
Let's protect ourselves
Take one more with us at the Health Station over there*

III

*Everyone go get vaccinated
To put an end to this damned thing
Corona, go far away!
Come on! Oh my braves*

IV

*Please bring your arm, get ready
It won't hurt at all
Just a little puncture
We just need to win over this thing*

V

*This is the conquest
of the Potiguar⁴ Homeless People
Made by many hands and affections
Let's get vaccinated now*

IV

*No more fake news⁵
And denialism
The vaccine protects
And with the vaccine
There is no risk*

VII

3 The present poem is written within the genre of *cordel*, a type of popular oral poetry characteristic of Northeastern Brazil. It was read in a virtual meeting organized on April 12, 2021 by the Best Practices project. Its authors are Vanilson Torres, leader of the MNPR movement in the state of Rio Grande do Norte, and Rosângela Trajano, a Black philosopher and *cordel* writer from Rio Grande do Norte. The poem, originally written in Portuguese, was translated to English by the first author of this article.

132

4 Potiguar: A person who was born and raised in the Rio Grande do Norte State.

5 The expression fake news appears in English in the original text.

*Go very quickly
Rejoice yourself
Get vaccinated against this "bug"
Let's celebrate, my friends*

*VIII
There's nothing better
Than saying goodbye
To the disgusting corona
Be able to do a few things again*

*IX
Vaccination begins
by the shelters and popular centers
Let's go my people that is great*

*X
Soon after the Homeless People Services
Will start again for those who are on the streets
Where there still are many people
Living naked realities.*

The conquest of the right to vaccination during the worst times of the COVID-19 pandemics, was an achievement described as "historic" by the leaders of the movement (collective conversation/virtual meeting on April 12, 2021). However, during the same month, the Natal Public Prosecutor's Office published a document "aiming at the fulfillment of the National Immunization Plan as well as the National Vaccine Operationalization Plan, whose criteria are objective and must be fulfilled by the entities of the Federation", refraining local public agents from including or modifying the order of the priority groups defined by the National Immunization Plan without prior authorization from the Ministry of Health, "considering the need for evaluation of technical-scientific criteria, epidemiological criteria and social vulnerability indexes" (TJRN, Public Process no. 0801414-44. 2021.8.20.5300, 4), then requesting emergency custody to the State of Rio Grande do Norte to ensure prior vaccination of the groups that were "directly involved in the response to the pandemic in the different levels of complexity of the health networks" (idem, 6).

Contradictorily, this conception of "health network" included psychologists who were attending their clients online, veterinarians and private health workers, among other professionals which would not necessarily need immunization with the same urgency as the Population in Situational Homelessness. In a personal communication with key actors of the movement (4/18/2021), it was possible to register the fact that in a meeting held on 4/10/2021, the immunization of the Pop-

ulation in Situational Homelessness was misunderstood “as a declared privilege on top of the needs of the rest of the population”.

Moreover, even though it was shown that the doses destined for the Population in Situational Homelessness came from a Technical Reserve of vaccines and did not affect their distribution among other priority groups (PNI, December 2020, 15, 22, and 44), but the State Health Secretariat retracted its decision, because it was at the target of a legal action. As a result, on April 9th, the remaining vaccines that were already set aside to immunize the rest of the Population in Situational Homelessness in Rio Grande do Norte were, alas, confiscated. This institutional change of the Public Ministry in Natal deserves special attention: why don't the bodies of the Population in Situational Homelessness, who are more exposed to infection due to the deficient quarantines, the lack of sanitization places, and the difficulties to guarantee social distancing, matter enough? Why, when they have access to a right conferred by the Constitution, such as the right to health care, are they seen as “privileged groups”, by actually privileged groups?

Eugenics, necropolitics, and the Brazilian genocide

Eugenics is a term coined in 1883 by British anthropologist Francis Galton. It was given the name of a scientific and social theory that advocated “racial improvement” through selective human selection. Despite being criticized by modern anthropology, eugenics continued to fuel the social and political life of the highest spheres of power in Latin America (Leys Stepan 1991). It has been observed by Brazilian analysts that the management of pandemics has the hallmarks of an undisguised eugenic approach (*Jornal USP*, 30/07/2020): the idea of natural selection, the goal of herd immunity at the expense of people's guarantee to life, and the denial of the rights of already vulnerable communities in urban and rural contexts, such as Indigenous people, Roma people, Waste Recyclers, and Population in Situational Homelessness.

In a context of constant human rights violations, the fact that people are living on the streets shows that a basic right to integrity, health and personal and community safety is being banished. What then is the situation like for the Population in Situational Homelessness, marginalized in their right to the city to an extreme of becoming invisible or, more precisely, erased? They are exposed to conditions of social mutilation, which produces the extermination of their bodies and their lives which lead to their social erasure, both physically and symbolically (*The Intercept Brazil*, 07/13/2021). In this scenario, the COVID-19 pandemic has placed at the center of the debate the discussion about the margins and peripheries of the social space, which are understood here not from the geographical point of view, but from the perspective of social exclusion and the denial of rights by the State. This deprivation of rights attributes to them a civic non-existence and the denial of their human condition, producing “the internalization of this condition as an essential element of the phenomenon” (Fassin 1999, 184). However, it is from the margins, through the management of both suffering and the lack of meaning to

life, that society continues to be transformed, bringing the “rightless” populations out of the shadows to claim their space in the center of the debate (Fassin 1999, 183) towards a new visibility.

With the advent of the COVID-19 pandemics, cities intensified their necropolitical attack on People in Situational Homelessness in Brazil (Alves 2020). It has been scientifically shown that illness, pandemics and other social disasters were seen as weapons by the Latin-American elites against some groups of society (Leys Stepan 1991). In this sense, it has been publicly said that pandemics became the newest “biological weapon” of the Federal Government (*Folha Opinion*, 3/14/2021). With little support from public policies, without scientifically based directions, and considering that the mechanisms of the virus proliferation were, at the beginning of the pandemics, so little known to most people, the Brazilian population has seen its mortality rates increase – more than 686,000 deaths, counting from March 2020, at the beginning of the pandemic, until October 2022, the moment this article is reviewed. There was disinformation, disorganization, and lack of a strategic management to face testing and hospitalization, which contributed to the worsening of a situation of social unprotection, making even more vulnerable the condition of these populations already unassisted by the State (*Rede Brasil Atual*, 03/03/2021).

Necropolitics, an idea explored by the Cameroonian philosopher Achille Mbembe, preserves for itself the “right to make people die and let people live” (2016, 124), in a similar way to the sovereign power previously analyzed by Foucault (1985) towards forms of government that precede modern ones. However, Mbembe does not propose a historical and evolutionary continuity between concepts: he shows that some territories, where the state of exception is no longer understood as a temporal suspension of the rule of law, have been governed by necropolitics for centuries – and still do to this date. Indeed, the parallel reality of necropolitics is not defined by a period, but by a persistent spatial arrangement that is continuously maintained outside of Western states.

Necropolitical government follows the logic of colonies, attempting the massive destruction of life: “contemporary experiences of human destruction suggest that it is possible to develop a reading of politics, sovereignty, and the subject, different from the one we inherited from the philosophical discourse of modernity” (Mbembe 2016, 125). In the Brazilian case, we must affirm that necropolitics as a form of government has existed for centuries, since the imposition of the colonial regime, and has been resigned to systematic forms of genocide and epistemicide manifested in institutional racism, academic racism, the imprisonment and systematic genocide of the black population, the invisibilization of indigenous peoples, the invasion of their territories, and other forms of violence and death (Nascimento 1978, Carneiro 2005, Alves 2020).

In late March 2021, former president Luiz Inácio Lula da Silva pointed out: “The deaths in COVID-19 represent the largest genocide in our history” (*O Tempo Magazine*, 03/26/2021). Some weeks before, activists were arrested for displaying a poster saying “genocida” – a term referring to the Brazilian president. After

these events, the search for this term on *Google* grew significantly, especially in March 2021, as they were registered in *Google's* trending database. News portals, such as *Carta Capital*, expressed that the situation in Brazil could be actually read as a genocide (03/25/2021). Genocide, a term that has been increasingly being used by the media and progressive sectors of society to define the consequence of the actions of Brazilian President Jair Bolsonaro, appears to be a relevant term to understand the situation of abandonment by the state of People in Situated Homelessness among other vulnerable sectors of society in Brazil.

In the pandemic scenario, Brazilian citizens have been clearly forced to deal with the virus in an unprepared, uninformed and unprecedented way, which was expressed by the federal government as “God’s will” – and by being so, configuring a dimension that is far away from any possible political, technical, or scientific action. A purist approach to social and political life has gradually emerged, supported by the tremendous financial and political power of Christian Protestant churches – such as Assembly of God, Universal Church, and International Church of the Grace of God, among others – supporting Bolsonarism (*Deutsche Welle*, 02/21/2021).

Bolsonarism’s public statements regarding the pandemic have been deliberately derogatory: Brazilians should not be “gay” about the coronavirus, because “we are all going to die one day” (*Washington Post*, 11/11/2020). In several statements, Bolsonaro has used the Portuguese word for faggot [*marica*] defined as an offensive term for gays in this context (*idem*). He has also publicly stated that Brazilians could jump into raw sewage and “never catch anything”. In April, responding to reporters about the pandemics, he said, “So what, I’m sorry, but what do you want me to do? I’m not a mortician”. Those words were received with different attitudes within society: a part of it rejected his position, while another part, trained by bolsonarismo to gain a progressive insensitivity towards facing social problems, adhered and incorporated this discourse.

It is possible to observe, to this day, that the ideologies nurturing an image of the “traditional family” and its “moral values”, which is linked to military and fascist regimes, is somehow still desired by a part of Brazilian society. Bolsonaro was chosen recently as the *Person of the Year in the Organized Crime and Corruption* category, by The Organized Crime and Corruption Reporting Project initiative launched by international journalists (2020). Bolsonaro surrounded himself with corrupt actors, used propaganda to promote his denialist agenda, undermined the justice system, and supported a destructive war against the Amazon region that affected indigenous populations and enriched some of the country’s wealthiest landowners. Ecocide, the destruction of the environment, “is advancing faster than the virus”, as it was stated in the Declaration of the First World Amazon Assembly (March 2020). Epistemicidal processes (Carneiro 2005, Carvalho 2018) are becoming massive, denying the experiences, cultures, and ways of seeing life of local communities.

In addition to his corruption record, Bolsonaro was recently singled out by the European Parliament for crimes against humanity (*Istoé*, 04/16/2021). At the

same time, the country of Brazil was critically placed by Brazilian scientist Miguel Nicolelis as a global health threat (*The Guardian*, 03/03/2021). This threat is not only pointed out by the absence of interest in implementing protection and care policies directed at the population, but also in actively spreading “magic remedies” that have been proven to be ineffective and even harmful to the population, widely distributed by Bolsonaroist doctors in many hospitals and in other health services throughout the country.

This can be framed as an infodemic situation, which defines infodemics as “an overabundance of information—some accurate and some not—that makes it difficult for people to find reliable sources and trustworthy guidance when they need it” (PAHO 2020). This reality has affected the impact of evidence-based research, dissolving it into a dangerous wave of misinformation. At the same time, it is possible to find infodemics intertwined with public policies, creating a snowball effect that can get to be extremely negative for the population needing not only direct care assistance, but also guidance on prevention and treatment.

Political persecution against dissidence has been shown in the fact that researchers from the Amazonian city of Manaus, who found no evidence regarding chloroquine or hydroxychloroquine as an effective drug for COVID-19 treatment, received death threats (Nóbrega 2020). Despite the scientific evidence, in early April 2021, 21 Brazilian states received more units of “COVID-19 kits” (pharmacological packages composed of chloroquine or hydroxychloroquine, among other unproven drugs for COVID-19 treatment), than orders with the elements needed for intubation of severely ill patients affected by the virus (*Poder 360*, 04/16/2021). The radicalization of the discourse against public science, the public university, and a democratic conception in the production of knowledge has fed anti-science not only in the sphere of the federal government, but also among an important portion of the citizens.

At the same time, when we talk about “failures in frontline healthcare”, we’re talking about a big drop in the number of hospital beds, especially in emergency medicine, which is mostly managed by private companies. Unfortunately, there isn’t a perspective of universal coverage (Harvey 2020), as it has been normatively ensured in the Brazilian Constitution.

Answers from the People in Situational Homelessness movement

As an underlying philosophy linked to neo-fascism, neo-Nazism and other denialist ideologies, eugenics became, for an executive power infused in Bolsonaroism, the hegemonic response in the face of the pandemic crisis in Brazil. This country, which previously showed the world a potential to embrace a global paradigm on diversity, inclusion and nature preservation, is unfortunately becoming a world symbol of neglect, authoritarianism, and dictation of rule of the “strongest”, degrading regular democratic institutions, and their processes. At the same time, neoliberalism in health (Basile 2020) deepened the crisis, which was configured as a crisis inside of other, older and structural, crises.

In this sense, the COVID-19 pandemics potentiated the stigma of marginalized populations, adding a layer of race and class segregation to the structural exclusion already suffered by these communities (Singer 2009) and intensifying realities of racism, invisibilization, exclusion, and death. The movement of Population in Situational Homelessness had to deal with the emergence of a reality compounded by the historical debts of structural racism, ecocide, and epistemicide. Sometimes it seems that we have no words to describe the intensity of this experience, but a term has emerged in recent times under the public discussion, and has been increasingly used since: the term “genocide”, reaffirming the link between denialism, authoritarianism, and instances of extreme violence against minorized people in the framework of modern societies.

A broader historical analysis that will frame the specific genocide commanded by bolsonarist negligence, which were intensified by the COVID-19 pandemics in the country’s history, is very needed to the date. But it is possible to note today that social groups like the People in Situational Homelessness are dealing with the infodemics, and at the same time, with the consequences of the illness in their bodies, while facing unemployment, hunger, lack of housing and hygiene conditions, as well as mourning their dead in precarious contexts. And all this is happening in a context of extreme violence, invisibilization, and denial of their basic rights. Despite this, social movements like the National Movement of People in Situation of Homelessness, are denouncing the underreporting and still organizing spaces of creative resistance to discuss and promote vaccination, access to science, as well as the impulse of other structural public policies, such as housing, social assistance, and income generation.

Note on authorship contributions

Proposal: Ana Gretel Echazú Böschemeier

Literary contents contribution: José Vanilson Torres da Silva.

Research design: Ana Gretel Echazú Böschemeier and Maria Teresa Nobre.

General Contents Review: Maria Teresa Nobre and José Vanilson Torres da Silva.

Translation (Portuguese-English): Ana Gretel Echazú Böschemeier.



Web Art "Negacionismos na estética do Cordel" elaborado especialmente para o presente dossiê. Vinicius Chaves, Iniv, 2022.

Recebido em 07/11/2022.

Aprovado em 13/06/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

References

- Ackerman, Marco, and Luis D. Castiel. 2021. "As medidas não farmacológicas e a ampliação de seu uso epidemiológico". *Le Monde Diplomatique*. Febr. 9, 2021. <https://diplomatique.org.br/as-medidas-nao-farmacologicas-e-a-ampliacao-do-seu-uso-pan-demioologico/>
- Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, and R. Nevitt Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.
- Augoustinos, Martha, and Danielle Every. 2007. "The language of 'race' and prejudice: A discourse of denial, reason, and liberal practical politics". *Journal of Language and Social Psychology*, 123–41.
- Almeida, Silvio. 2019. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Alves, João A. 2020. "Biópolis, necrópolis, blackpolis: notes for a new political lexicon on the socio-spatial analysis of racism". *Geopauta* 4, no. 1: 5–33. <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/616>
- Arns, Paulo Evaristo. 1985. *Brasil: nunca mais*. São Paulo: Arquidiocese de São Paulo.
- Basile, Gonzalo. 2020. "SARS-CoV-2 en América Latina y Caribe: Las tres encrucijadas para el pensamiento crítico en salud". *Ciência and Saúde Coletiva* 25, no. 9: 3557–62. <https://www.scielo.br/j/csc/a/JHBckvyp64ZDTmNVTNd6BvS/?lang=es#>
- "Boas Práticas" Project Site. <https://sites.google.com/view/projetoboaspraticas/sobre-o-projeto>
- Carneiro, Suely A. 2005. *Construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. São Paulo: FUESP.
- Carvalho, José J. 2018. "Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras". In *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, organizado por Bernardino Costa et al. Belo Horizonte: Autêntica.
- Cesarino, Leticia. 2021. "Pós-verdade e a crise dos sistemas peritos: uma explicação cibernética". *Ilha: Revista de Antropologia* 3, no. 1: 73–96.
- Crystal, David. 2006. *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Da Silva, Jefferson Severino and Lindomar Pena. 2021. "Collapse of the public health system and the emergence of new variants during the second wave of the COVID-19 pandemic in Brazil". *One Health* 13, 1–5. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S235277142100077X>
- Evaristo, Conceição. 2002. "Poema". In *Cadernos Negros, poemas afro-brasileiros*, org. by Esmeralda Ribeiro and Márcio Barbosa. São Paulo: Quilombhoje; Editora Anita.
- Echazú Böschemeier, Ana Gretel and Luan Gomes Santos. 2020. "How Indigenous and Black People are Fighting Colonialism in the Academy". *Chacrana Institute*, Sept. 2020. <https://chacrana.net/indigenous-black-academics-decolonization/>
- Echazú Böschemeier, Ana Gretel et al., orgs. 2022a. *Pontes e ruas de pluralidade epistêmica: relatos, etnografias e traduções no enfrentamento à COVID-19 com comunidades e movimentos sociais*. Mossoró; São Carlos: Edições UERN; Áporo Editorial.
- Echazú Böschemeier, Ana Gretel et al. 2022b. "Mulheres Catadoras do Rio Grande do Norte e Mulheres Indígenas do Ceará: Pedagogias de Luta e Olhares em Diálogo pela

“To put an end to this damned thing”: Rebutting denialism strategies performed by people...

Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre e José Vanilson Torres da Silva

Descolonização do Cuidado”. *Revista Sergipana de Educação Ambiental – Dossiê Pedagogias de Luta* 9, no. 9: 1.

Eriksen, Thomas Hylland, and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.

Fanon, Frantz. 1967. *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.

Fassin, Didier. 1999. “El hombre sin derechos: una figura antropológica de la globalización”. In *Maguaré* 14, p. 179. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/download/11140/11808>

Freeman, Andrea. 2013. “The Unbearable Whiteness of Milk: Food Oppression and the USDA” In *UC Irvine Law Review* 3: 1251. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2338749

Foucault, Michel. 1985. *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Freire, Paulo. 1996. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

García Canclini, Néstor. 2020. *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*. Guadalajara: CALAS.

Gil, José. 2020. “A pandemia e o capitalismo numérico”. *N1 Editions*. <https://n-1edicoes.org/029>

Gramsci, Antonio. 1973. *Letters from Prison*. London: Jonathan Cape.

Harvey, David et al. 2020. *Coronavirus e a luta de classes*. Brasil: Terra sem Amos.

Herzfeld, Michael. 1992. *The social production of indifference*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kleinman, Arthur, and Peter Benson. 2006. “Anthropology in the Clinic: The Problem of Cultural Competency and How to Fix It”. *Journal LoS Medicine* 3, no. 10: 294. <https://journals.plos.org/plosmedicine/article?id=10.1371/journal.pmed.0030294>

Kuldova, Tereza. 2019. *How Outlaws Win Friends and Influence People*. London: Palgrave Macmillan.

Leys Stepan, Nancy. 1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

Lucio, José, Filomena Marques, Luís Almeida, e Rui Carvalho. 2009. *Strategies to Help Homeless People in Lisbon City Area. Final Report*. <https://www.publichealth.columbia.edu/public-health-now/events/new-strategies-help-homeless-people-lisbon-city-area>

Mbembe, Achille. 2016. “Necropolítica”. In *Artes & Ensaios* 32, 123–51.

Mbembe, Achille. 2020. “Pandemia democratizou poder de matar”. *Folha de São Paulo*, March 30, 2020. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>

Monteiro, Bruno et al. 2019. *Decolonialidades na educação em ciências*. Coleção Culturas, direitos humanos e diversidades na educação em ciências. São Paulo: Editora Livraria da Física.

Mwambari, David et al. 2021. “Covid-19 and research in conflict-affected contexts: distanced methods and the digitalisation of suffering”. In *Qualitative Research*. Research note. 1–10.

Nascimento, Abdias. 1978. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

“To put an end to this damned thing”: Rebutting denialism strategies performed by people...

Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre e José Vanilson Torres da Silva

Nóbrega, Isaac. 2020. “Governo do Brasil tem postura anticiência, diz pesquisador à revista Nature”. 22 May, 2020. <https://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/2020-05-22/governo-do-brasil-tem-postura-anticiencia-diz-pesquisador-a-revista-nature.html>

Robinson, Lucy Danielle *et al.* 2018. “Ten Principles of Citizen Science”. In *Citizen Science: Innovation In Open Science, Society And Policy*, organized by Susanne Hecker, 1–23. London: UCL Press.

Singer, Merril. 2009. *Introducing Syndemics: A Critical Systems Approach to Public and Community Health*. New Jersey: Wiley.

Spencer, Herbert. 1885. *The principles of Sociology*. New York: Appleton.

Torres da Silva, José Vanilson. 2020. Poesia real no mundo: PopRua, outras populações e a COVID-19. Unpublished.

Other references

Brasil. Presidência da República. Decreto 7.053 de 29 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a População em Situação de Rua e seu Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm

Brasil. *Política Nacional Para Inclusão da População em Situação de Rua*. May 2008. http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/cao_civel/acoes_afirmativas/inclusaooutros/aa_diversos/Pol.Nacional-Morad.Rua.pdf

“Brasil não sabe quantas pessoas em situação de rua foram contaminadas pela COVID-19”. *Rede Brasil Atual*. September 06, 2020. <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/09/pessoas-situacao-de-rua-contaminadas-covid-19/>

“COVID-19, a arma biológica do Bolsonaro”. *Folha Magazine*. March 14, 2021. <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2021/03/covid-19-a-arma-biologica-de-bolsonaro.shtml>

“Bolsonaro’s quotes related to Coronavirus pandemics”. *The Washington Post*. November 11, 2020. <https://www.washingtonpost.com/world/2020/11/11/bolsonaro-coronavirus-brazil-quotes>

“Brazil’s Covid outbreak is a global threat that opens the door to lethal variants”. *The Guardian*. March 3, 2021. <https://www.theguardian.com/world/2021/mar/03/brazil-covid-global-threat-new-more-lethal-variants-miguel-nicolelis>

“Fiocruz alerta: ‘País vive piora simultânea de diferentes indicadores da pandemia’”. *Rede Brasil Atual*. March 3, 2021. <https://www.redebrasilatual.com.br/saude-e-ciencia/2021/03/fiocruz-alerta-pais-vive-piora-simultanea-de-diferentes-indicadores-da-pandemia/>

“Mortes por Covid no Brasil são o ‘maior genocídio de nossa história’, diz Lula”. *O tempo Magazine*. March 26, 2021. <https://www.otempo.com.br/politica/mortes-por-covid-no-brasil-sao-o-maior-genocidio-de-nossa-historia-diz-lula-1.2464430>

MNPR-GO. “Movimento Nacional da População em Situação de Rua em Goiás”. 2000. In *Defensoria Pública do Estado de Goiás. Movimento Nacional da População em Situação de Rua em Goiás*. http://defensoria.go.gov.br/depego/images/pdf/folder_mnpr_go.pdf

“Fique em Casa: O Isolamento Social e a Situação de Rua”. June 18, 2020. <https://mppr>.

“To put an end to this damned thing”: Rebutting denialism strategies performed by people...

Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre e José Vanilson Torres da Silva

mp.br/2020/06/22682,15/Fique-em-casa-o-isolamento-social-e-a-situacao-de-rua.html

National Immunization Plan: Brazilian Ministry of Health. nd. https://www.gov.br/saude/pt-br/media/pdf/2020/dezembro/16/plano_vacinacao_versao_eletronica-1.pdf

“No Parlamento Europeu, Bolsonaro é acusado de crimes contra a humanidade”. *Istoé Magazine*. April 16, 2021. <https://istoe.com.br/no-parlamento-europeu-bolsonaro-e-acusado-de-crimes-contra-a-humanidade/>

OPAS (PAHO). *Understanding the infodemic and misinformation in the battle against COVID-19*. N.d. https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52052/Factsheet-infodemic_eng.pdf?sequence=14

“Prefeitura iniciará vacinação da população em situação de rua”. *Natal City Hall Site*. March 26, 2021. <https://www.natal.rn.gov.br/news/post/34210>

“Primera Asamblea Mundial por la Amazonia”. 2020. *Asamblea Mundial Amazonia*. July 20, 2020. <https://asambleamundialamazonia.org/2020/07/20/declaracion-de-la-primera-asamblea-mundial-por-la-amazonia/>

“Quem pratica o genocídio, genocida é”. *Carta Capital Magazine*. March 25, 2021. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/quem-pratica-o-genocidio-genocida-e/>

The Organized Crime and Corruption Reporting Project (OCCRP). n.d. <https://www.occrp.org/en/poy/2020/>

TJRN PJe – Processo Judicial Eletrônico: 0801414-44.2021.8.20.5300, 10ª Defensoria Cível de Natal. n.d. <https://pje1g.tjrn.jus.br/consultapublica/ConsultaPublica/listView.seam>

“Travestis e transexuais não são invisíveis, são apagadas”. *The Intercept Brasil*. 13 de julho de 2021. <https://theintercept.com/2021/07/13/transexuais-travestis-apagadas/>

Universal Declaration of Human Rights. 1948. *United Nations Site*. 2020. <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/>

“Vinte e um estados e DF recebem mais medicamentos do ‘Kit COVID’ do que para intubação”. *Poder 360 Magazine*. April 16, 2021. <https://www.poder360.com.br/coronavirus/21-estados-e-df-recebem-mais-medicamentos-do-kit-covid-do-que-para-intubacao/>

“Wisnik discute a relação entre eugenia e gestão da pandemia”. *USP Journal*. July 30, 2020. <https://jornal.usp.br/radio-usp/wisnik-discute-a-relacao-entre-eugenia-e-gestao-da-pandemia/>



artigos

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2

Restos de passados, fragmentos de histórias: memória, temporalidade e cidade nas fotografias de Ricardo Rangel (1950-1975)¹

Remnants of the past, fragments of histories: memory, temporality and the city in the photographs of Ricardo Rangel (1950-1975)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11104>

Bruna Triana

Universidade Federal de Goiás – Brasil

Professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (Goiânia, Goiás, Brasil).
Pesquisadora Associada do PERIFÉRICAS (UFBA) e do GRAVI (USP).

ORCID: 0000-0002-6439-5457

bruna_triana@ufg.br

Este ensaio articula três eixos: fotografia, antropologia e história. Tomo como material de análise um conjunto de imagens do fotógrafo moçambicano Ricardo Rangel do período tardo-colonial no país (1950-1975). O objetivo é abordar essas fotografias enquanto uma série que articula memórias e questiona narrativas oficializadas dos períodos colonial e pós-independência. Argumento que a fotografia revela um emaranhado de temporalidades, restos de passados e fragmentos de histórias plúrais que se coadunam no presente, tensionando-o. Com essa reflexão, problematizo o olhar fotográfico de Ricardo Rangel a respeito da cidade de Lourenço Marques/Maputo, refletindo sobre sua prática fotográfica, mas também sobre suas condições e contextos de atuação. A partir das imagens, o texto reflete a produção da cidade, abordando narrativas e memórias do tempo colonial e sua atualização no presente.

Fotografia; Memória; Imaginação Histórica; Ricardo Rangel; Colonialismo.

This essay articulates a reflection around three axes: photography, anthropology, and history. To this end, I examine a set of images by Mozambican photographer Ricardo Rangel from the late colonial period in the country (1950-1975). The goal is to analyze these photographs as a series that provoke articulations, questioning narratives and official memories of the colonial and post-independence periods. I argue that photography reveals an entanglement of temporalities, dialectics, remains of the past, fragments of plural histories that are associated in the present, tensioning it. With this reflection, I seek to problematize Ricardo Rangel's gaze, reflecting both on his photographic practice and on his conditions and contexts of production. The essay also reflects on the production of the city from Rangel's images and look, as well as problematizing some narratives and memories from colonial times and its actualization in the present.

Photography; Memory; Historical Imagination; Ricardo Rangel; Colonialism.

Bruna Triana

1 Fotografia: entre memória e imaginação

Um suspiro lhe remata a angústia. As memórias lhe fazem bem. A Avó afaga uma mão com a outra como se entendesse rectificar o seu destino, desenhado em seus entortados dedos.

– Agora, meu neto, me chegue aquele álbum.

Aponta um velho álbum de fotografias pousado na poeira do armário. Era ali que, às escondidas, ela vinha tirar vingança do tempo. Naquele livro a Avó visitava lembranças, doces revivências.

Mas quando o álbum se abre em seu colo eu reparo, espantado, que não há fotografia nenhuma. As páginas de desbotada cartolina estão vazias. Ainda se notam as marcas onde, antes, estiveram coladas fotos.

– Vá. Sente aqui que eu lhe mostro.

Finjo que acompanho, cúmplice da mentira. [...] E vai repassando as folhas vazias, com aqueles seus dedos sem aptidão, a voz num fio como se não quisesse despertar os fotografados.

– Aqui, veja bem, aqui está sua mãe. E olhe nesta você, tão pequeninho! Vê como está bonita consigo no colo?

Me comovo, tal é a convicção que deitava em suas visões, a ponto de os meus dedos serem chamados a tocar o velho álbum. Mas Dulcineusa corrige-me.

– Não passe a mão pelas fotos que se estragam. Elas são o contrário de nós: apagam-se quando recebem carícias.

Dulcineusa queixa-se que ela nunca aparece em nenhuma foto. Sem remorso, empurro mais longe a ilusão. Afinal, fotografia é sempre uma mentira. Tudo na vida está acontecendo por repetida vez.

– Engano seu. Veja esta foto, aqui está a Avó.

– Onde? Aqui no meio dessa gente toda?

– Sim, Avó. É a senhora aqui de vestido branco

– Era uma festa? Parece uma festa.

– Era a festa de aniversário da Avó!

Vou ganhando coragem, quase acreditando naquela falsidade.

– Não me lembro que me tivessem feito uma festa...

[...] Dulcineusa fixa a inexistente foto de ângulos diversos. Depois contempla [...] as mãos como se as comparasse com a imagem ou nelas se lembrasse de um outro tempo.

Mia Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, 2003.

A fotografia desperta memórias, mesmo quando, aparentemente, ela não existe. Memória, imaginação, imaginário: as afinidades entre esses polos são tecidas entre as próprias imagens – guardadas sob os mais diversos regimes arquivísticos, em álbuns, caixas, pastas, envelopes –, entre as várias mãos pelas quais circulam – fotógrafo, fotografados, curador, arquivista, pesquisador –, entre as diferentes

1 Este ensaio é baseado em um dos capítulos de minha tese de doutorado, realizada com auxílio da FAPESP (Processo 2014/25152-0). Agradeço aos/às pareceristas anônimos/as pelos comentários e sugestões.

Bruna Triana

instituições que as mobilizam – governo, museus, arquivos, galerias, editoras, famílias. Nessa medida, seria possível dizer que as fotos articulam diversos tempos, espaços e sujeitos. Como afirma Georges Didi-Huberman (2017a, 15), diante da imagem, há uma abertura que “nos faz parar: olhá-la é desejar, é esperar, é estar diante do tempo”. As fotografias associam-se a outras tantas imagens e memórias – íntimas, virtuais e imaginadas.

A concepção de fotografia trazida por Mia Couto (2003, 50) retoma, do avesso, a questão da “indexicalidade fotográfica”, bem como da sua capacidade de captura de um momento preciso e irrepitível: “afinal, fotografia é sempre uma mentira. Tudo na vida está acontecendo por repetida vez”. Roland Barthes (2015) estabelece essa relação entre a fotografia e seu referente nos termos do “isso foi”, em que o referente adere à imagem. Para André Rouillé (2009, 71), o problema da aderência está na autoridade que tal ontologia impõe à fotografia: autoridade do “passado considerado como um antigo presente”. O “isso foi” remeteria ao real enquanto material e ao passado enquanto sucessão de presentes que se foram.

Porém, segundo Barthes (2015, 52), “no limite, para ver bem uma foto, mais vale erguer a cabeça ou fechar os olhos”. O filósofo introduz algo que extrapola o “isso foi”. A imagem suscita processos de coexistência de tempos, passados e presentes. Fotografia é rastro, mas também imaginação, fabricação. Essa tessitura envolve, ainda, o conhecimento que irrompe entre esses polos: imagem, olhar, memória e imaginação. Tal como o arquivo e a memória, a fotografia também é lacunar. Sylvia Caiuby Novaes (2014, 64) inclui a etnografia nesse movimento: “tal como a etnografia, a fotografia nos dá a sensação de incompletude, nem uma nem outra abarcam tudo, são sempre fragmentárias, recortam um campo sobre o qual se aprofundam, num mergulho que é, ao mesmo tempo, sensível e inteligível”.

A fotografia, o arquivo e a etnografia, bem como a memória e a história, não são lineares, não têm pretensões explicativas totalizantes; ao contrário, são esburacadas, incompletas e, às vezes, ásperas (Benjamin 1994). As fotografias, em suas singularidades, articuladas e fragmentárias, servem mais para questionar que propriamente para responder, na medida em que elas não completam as lacunas do passado, da memória ou dos arquivos, mas provocam conexões e experiências a partir de rastros e tempos que articulam.

Mia Couto e Roland Barthes sugerem, cada um a seu modo, que o que “não foi” também está ali na fotografia, como potência. A fotografia é mais que “isso” porque remete a outros elementos para além da indexicalidade. Ela não é apenas índice de algo material (“real”) que já passou; ela contém mais do que o “isso foi”, tanto pela pressão do que está fora do quadro, como pela compressão dos tempos, eventos e afetos que incita.

Nessa medida, a fotografia é singular, mas também é repetição: passados e presentes da enunciação, memórias e corpos, criação e duplicação. O referente adere à imagem que se estende para além dele: o fora do quadro, as sugestões, as memórias pessoais, o contexto e suas conexões, os afetos e desejos, o porvir, a atualização. Se, de fato, a vida se repete em diferentes locais e tempos, ela não se repete da mesma forma. Há contextos e variações. E aí, os olhares, do fotógrafo e

Bruna Triana

do espectador, entram em cena, tensionando-se mutuamente.

A memória dispõe de uma capacidade de movimentar o tempo, isto é, de constituir uma experiência que se afasta da temporalidade linear e cronológica (Benjamin 1994). Mais do que aludir ao que de fato foi – ao passado como acontecimento fechado, sequência cronológica de fatos –, importa o tecido da reminiscência, o que inclui fragmentos, vestígios, detalhes. De forma análoga, também se constituem as fotografias: no limite, elas são um corte no tempo linear, uma vez que articulam e fazem cruzar temporalidades outras, apresentando a vida não como ela aconteceu, mas tal como foi capturada. Assim, é preciso considerar que “ao vermos algo, vemos não apenas a aparência da coisa que a imagem nos mostra, mas igualmente a relação que mantemos com esta aparência” (Caiuby Novaes 2014, 61).

O enquadramento e o foco carregam uma interpretação e uma seletividade ativa do que é fotografado – e o que fica de fora é igualmente importante. A vida tal como fotografada produz contornos outros, para além de seu contexto histórico e de produção, de maneira a evocar e a se relacionar com outras imagens, memórias e eventos. Aqui, entram em jogo diversos elementos, como o fotógrafo (intenções, posições, valores e marcadores), a agência da fotografia (valor documental, estética, circulação e materialidade), o espectador (suas posições, memórias, ideologias), bem como os usos passados e atuais das imagens.

Considerando essa discussão preliminar, este ensaio busca articular imagem e história como eixos de análise de algumas fotografias de Ricardo Rangel. As imagens mobilizadas datam do período chamado “tardo-colonial”, dos anos 1950 até a independência, em 1975². Por um lado, esse período incluiu uma série de reformas legislativas e um certo crescimento econômico, mas por outro significou o aumento expressivo da repressão, especialmente após o início da guerra de libertação (1964-1974), tendo como característica principal a coexistência entre o “desmoronamento dos outros impérios e a ameaça [...] do seu próprio fim; e o conjunto de respostas e adaptações que gera para lhe fazer face e, em última instância, para superá-lo” (Castelo *et al.* 2012, 22). Tal recorte temporal-conceitual não pretende dar conta de todas as complexidades desse período; mas, sim, mobilizar uma dimensão e compreensão do colonialismo português em África, pontuando a especificidade desse tempo tal como ele foi fotografado e tensionado por Ricardo Rangel – afinal, trata-se de um período em que ele se formou e se consolidou como fotógrafo em Moçambique.

A partir de algumas imagens de Rangel, o objetivo é problematizar seu olhar fotográfico, refletindo tanto sobre sua prática, quanto sobre suas condições e contextos de atuação e produção. Argumento que a fotografia revela um emaranhado de temporalidades difusas, restos de passados, fragmentos de histórias plurais que se coadunam no presente. Desse modo, em um primeiro momento, apresento Ricardo Rangel a partir do percurso de uma de suas fotografias, de um lado, para pensar as articulações entre sua produção imagética e a construção da memória do colonialismo em Moçambique, de outro, para pontuar seu lugar na história da fotografia moçambicana. Em um segundo momento, problematizo a prática

148

2 Em 1975, Samora Machel proclamou a independência do país e se tornou seu primeiro presidente (1975-1986). A Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) foi o movimento de libertação que iniciou a guerra de libertação, tornando-se o partido único (FRELIMO) após a independência.

Bruna Triana

de Rangel no intuito de perceber a construção de seu olhar e como ele aborda e produz, a partir da fotografia, a cidade e o cotidiano coloniais. Por fim, em um terceiro momento, reflito em que medida, a partir da montagem e da experiência fotográfica, é possível entrelaçar temporalidades e abrir espaços de disputa e de imaginação histórica e política.

2 Ricardo Rangel e a fotografia moçambicana



Figura 1. *Ferro em brasa*. Changalane, 1972. Fonte: CEA (1983).

Cheguei a Ricardo Rangel (1924-2009) por desvios do acaso. Ao pesquisar fotógrafos, exposições e obras para um projeto editorial, encontrei o fotógrafo moçambicano: primeiro, algumas imagens do ensaio *Pão Nosso de Cada Noite* (2004a); depois, com *Ferro em Brasa*. O retrato de um garoto cujo olhar parece invadir a câmera e nos mirar de volta me “desmontou” (Didi-Huberman 2017a) (Figura 1). *Ferro em Brasa* talvez seja um dos retratos mais conhecidos de Rangel. Trata-se de uma foto marcada e marcante, que seguiu diversos percursos. Ela foi amplamente usada em propagandas anticoloniais e anti-*apartheid*, editada em vários dos ensaios lançados pelo fotógrafo, sendo aclamada como a fotografia que sintetiza a obra de Rangel (Honwana 2014).

Em Maputo, no Centro de Documentação e Formação Fotográfica (CDFF), durante meu trabalho de campo, encontrei diferentes ampliações da imagem³. Datada de 1972, ao menos quatro fotos foram tiradas. O enquadramento de frente e a captura do instante preciso do olhar do garoto encarando a câmera compõem a imagem escolhida por Rangel ser publicada. O boletim *Não Vamos Esquecer*, do Centro de Estudos Africanos (CEA), da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), utilizou essa foto como a capa da edição 2/3, de dezembro de 1983, acompanhada

3 O trabalho de campo foi realizado entre 2015 e 2019, no Arquivo Histórico de Moçambique e no Centro de Formação e Documentação Fotográfica, ambos em Maputo. Para uma descrição e análise do arquivo e do acervo de Rangel, cf. Triana (2022, 2023). As referências nas legendas das fotografias correspondem ao arquivo digitalizado do CDFF.

Bruna Triana

do seguinte comentário:

O autor da fotografia – Ricardo Rangel – conta que, por volta de 1969, ouvira a história de um criador de gado que marcara a ferro um jovem pastor. Chocado com essa prática bárbara resolveu, com um amigo, procurar o jovem e alertar alguns advogados progressistas. Um dia, passando numa cantina perto de Xinavane, contaram a história ao cantineiro que exclamou: – Ah sim, o “Oito”! Vocês estão à procura do “Oito”, mas ele já não está cá. Foi para a cidade.

Na cidade, procuraram o “Oito”. Encontraram-no e, com os advogados, moveram um processo contra o criador de gado. Este admitiu que, de facto, o “Oito” tinha, certa vez, perdido um boi. Para o punir, decidira marcá-lo com o ferro que usava para marcar o gado. O criador foi julgado e sentenciado a uma pena de prisão, não se sabe de quantos anos. Porém, ele apelou e, no segundo julgamento, argumentou que na altura do acto tinha perdido a razão. Os juízes mandaram-no em liberdade.

Alguns poderão pensar que esta imagem é uma denúncia fácil (e, portanto, não representativa) do colonialismo. O importante lembrar é que: 1) a denúncia de barbaridades como esta é um dever elementar; 2) um sistema que permite tratar seres humanos como se fossem animais é, de facto, um sistema bárbaro cujas características não se pode esquecer – mais – que se deve estudar para melhor compreender as razões das lutas de ontem e do sentido das de hoje. A fotografia foi tirada à porta do Tribunal (CEA 1983, s.p.).

O título do Boletim, muito emblemático, é uma afirmação imperativa, atribuída a Samora Machel, que se recusa a deixar cair no esquecimento as torturas, humilhações, explorações. A ideia de fundo era reivindicar o passado colonial, tomar as rédeas de sua narrativa, desconstruir os regimes e efeitos de verdade que haviam sido impostos por Portugal. A história do país, a partir de então, deveria ser contada por outras vozes, pela perspectiva e experiências daqueles que sempre estiveram excluídos da “história oficial” e colonial.

A impossibilidade do esquecimento associa-se com a opção política de ler a contrapelo as ruas e monumentos, os heróis e documentos que habitavam os arquivos e as cidades coloniais. Nessa medida, diversos intelectuais moçambicanos e estrangeiros, após a independência, empenharam-se na construção da “nova história” do país, a partir de um ponto de vista marxista e junto com operários, trabalhadores migrantes, camponeses, combatentes⁴.

Ferro em Brasa – antes censurada – retorna à superfície como rastro de historicidades silenciadas no arquivo e na história colonial. As informações junto às fotos, no arquivo, são um pouco distintas das publicadas no Boletim do CEA⁵. As diferentes versões e informações presentes no arquivo são relevantes para pensar os caminhos cruzados da memória e como ela altera detalhes, borra exatidões, como é constituída de fragmentos que, no contar, ligam-se de diferentes maneiras. Porém, como lembra o texto do Boletim, trata-se de uma denúncia contun-

4 Cf.: O Mineiro Moçambicano (CEA [1977] 1998), a revista Estudos Moçambicanos (primeira edição em 1980), e o boletim Não vamos esquecer (primeira edição em 1983), publicados pelo CEA.

5 Para outras versões, cf.: Silva (2002), Tadeu e Lima (2009) e Triana (2020), bem como o relato do próprio Rangel no documentário *Ferro em Brasa*, de Licínio de Azevedo (2006).

Bruna Triana

dente de um ato tão bárbaro que o esquecimento não é uma opção. A despeito das variações, dos detalhes desconstruídos, uma memória fica. O menino, nunca nomeado para além da terrível alcunha, rodou o mundo. Sua história posterior é desconhecida. O rastro do tempo colonial ficou inscrito em seu corpo. Resta sua imagem.

Em 1972, em meio à guerra de libertação, a imagem soa como um manifesto sobre a violência e o racismo que compunham, de maneira indelével, o colonialismo português. *Ferro em Brasa* evidencia a forma como, para os colonos, o valor humano do menino negro não era superior ao do animal perdido. Contudo, se por um lado a imagem conforma o discurso militante de denúncia, o olhar do menino, anônimo, emudecido, subalternizado, encara-nos desde uma posição dupla: frágil e incisiva. Inquieta o grito petrificado em seus olhos. Mas o menino recusa ser apenas olhado e retorna o olhar ao espectador.

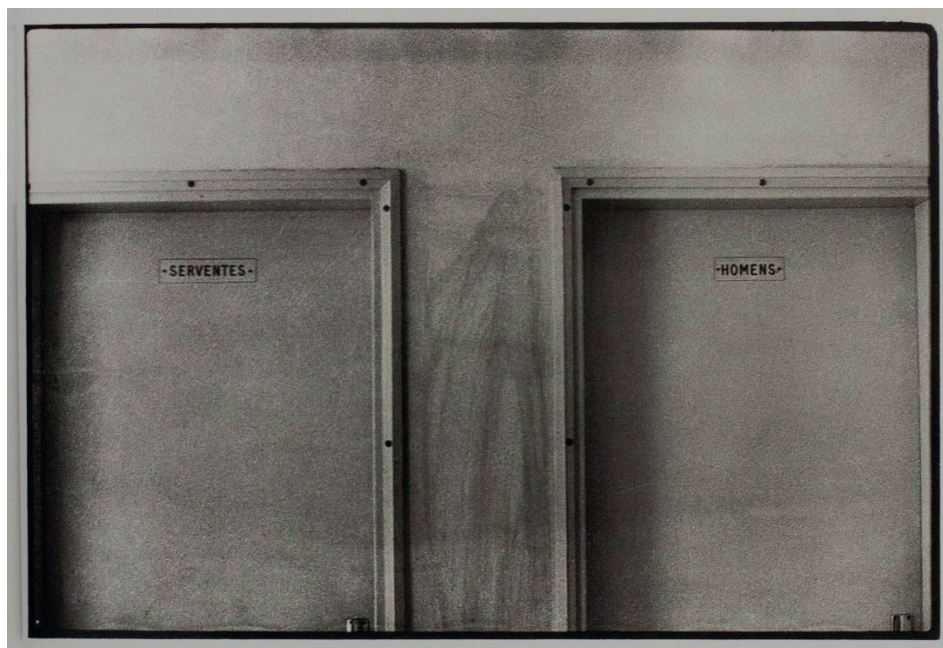


Figura 2. Sanitários. “Onde o negro só podia ser servente e só o branco era homem”. Repartição dos Serviços Cartográficos e Cadastrais de Lourenço Marques (nos anos 1960). O racismo se conjugava de diversas maneiras. Lourenço Marques (Maputo), anos 1960. Fonte: CEA (1983).

151

É nesse contexto que o trabalho de Rangel emerge como o “precursor do fotojornalismo moçambicano” (Saúte 2014) e seu projeto fotográfico é tomado como inovador, principalmente em razão de sua postura política e de sua prática (Sopa 2002, Teixeira 2012). O caráter humanista e expressivo de suas imagens foi capaz de capturar os “instantes invisíveis” do cotidiano colonial, apontando para os paradoxos do período: o racismo, a segregação e a violência, em contraposição ao discurso lusotropical⁶, e a suposta vocação civilizatória portuguesa e sua “boa índole” em relação às populações colonizadas (Figura 2).

Ricardo Rangel nasceu em Lourenço Marques, em 1924. Filho de mãe negra e pai branco, foi criado majoritariamente pela avó materna, na Malhangalene. Ao lado de amigos(as), como José Craveirinha, Noémia de Sousa, João Mendes, Rui Nogar, Daíco, Dolores Lopes, Fonseca Amaral, Virgílio de Lemos, Malangata Ngwenya, Alberto Chissano, entre outros(as), formou uma das gerações culturalmente mais importantes de Moçambique. Essa foi uma geração ativa e engajada artística e politicamente, que constituiu uma *intelligentsia* branca,

6 Conforme aponta Cláudia Castelo (2013), o discurso lusotropicalista postula a capacidade de adaptação dos portugueses aos trópicos, não só por interesses econômicos, mas por empatia inata e criadora.

Bruna Triana

negra e mista⁷, colocando-se na discussão e na luta contra o regime colonial e autoritário, nos anos 1940 (Silva 2002, Sopa 2002, Thomaz 2002).

Nesse período, Rangel começou a trabalhar em um estúdio fotográfico na Baixa da cidade. Ou seja, ele iniciou sua trajetória fotográfica a partir da câmara escura – e não da rua –, entre papéis sensíveis, negativos e químicos (Triana 2020). Esses anos de aprendizado e formação foram determinantes para o seu primeiro emprego como repórter fotográfico, pouco mais de dez anos depois, em 1952, quando foi contratado pelo jornal *Notícias da Tarde*, suplemento do jornal *Notícias*, um dos principais do país.

Das fotografias de estúdio aos fotógrafos amadores, das fotografias de família ao fotojornalismo, o campo fotográfico moçambicano é bastante denso, complexo e prolífico. Dos primeiros estúdios particulares, no início do século XX, à consolidação do uso de imagens nos jornais, a fotografia desponta como elemento recorrente no cotidiano colonial moçambicano (Macagno 2020, Sopa 2002, Thompson 2013). Contudo, interessa-me, aqui, um campo específico, o fotojornalismo, e, dentro desse campo, a prática fotográfica de Rangel⁸. Assim, sua proeminência deve-se menos a uma suposta genialidade individual, mas sobretudo aos contextos e posições do fotógrafo. Por isso, é preciso considerar seus nichos de inserção e sociabilidade, seus trânsitos entre os mundos da arte e da política, que são fundamentais para enquadrar a sua trajetória e engajamento com a fotografia. Por outro lado, não se pode deixar de lado as particularidades de Rangel em meio a esse contexto, suas saídas individuais, seu olhar e sua prática fotográfica.

Suas relações, formações e atuações são importantes tanto para compreender como, depois de diversos empregos em estúdios fotográficos, Rangel entrou efetivamente no campo jornalístico da época, que era fundamentalmente branco, passando pelos principais jornais do país (inclusive fundando uma revista em 1970, a *Tempo*), quanto para compreender seu reconhecimento, no pós-independência, como “pai do fotojornalismo”, e os convites e cargos para organizar ou viabilizar projetos de cunho artístico e jornalístico – como o jornal *Domingo*, do qual foi o primeiro diretor, em 1981, e o Centro de Formação Fotográfica, hoje CDF, de 1985, do qual foi diretor até a sua morte (em 2009).

Ao se profissionalizar como fotojornalista, tornando-se conhecido por seu trabalho, Rangel encarna a ocupação em si: sempre com a câmera nas mãos, seja nas reportagens durante o dia ou nas noites nos cabarés da cidade, atento aos pormenores e aos enquadramentos do cotidiano urbano. Companhia constante, a câmera tornou-se o seu principal instrumento de atuação política, sua forma de mediar e produzir relações.

A ideia de justaposição de elementos dentro da foto e a contraposição entre as imagens e os discursos oficiais do período posicionam Rangel como figura-chave de enfrentamento do colonialismo (Honwana 2014, Mota Lopes 2014, Teixeira 2012). Por sua vez, enquanto figura pública com relações com o governo após a independência, Rangel conseguiu – mesmo que com disputas e contragostos – manejar as ordens e as expectativas do partido referentes à imprensa após a independência (Graça 1996, Fauvet e Mosse 2004). Assim, o contexto de produção

7 Embora o termo misto seja amplo enquanto categoria e conceito, opto por fazer uso desse termo. Misto é uma categoria utilizada em Moçambique, presente nas pesquisas de recenseamento do Instituto Nacional de Estatística (INE), ainda que as pessoas utilizem também o termo “mulato”, referindo-se ao grupo que traz “o europeu e o africano na pele”. Sobre a população moçambicana e os mistos, cf. Ribeiro (2012) e Thomaz (2006). Sobre o termo “mulato/mestiço”, cf. Kilomba (2019).

8 Vale dizer que a prática do fotojornalismo documental, muitas vezes associada a uma “fotografia ocidental”, foi transformada e adaptada no contexto local em que Rangel se encontrava e atuava. A tradição à qual ele se insere (bem como outros fotógrafos do campo moçambicano) compõe um conjunto de ideias e práticas que são, ao mesmo tempo, transnacionais e locais. Nesse sentido, o colonialismo moldou as condições de possibilidades da prática fotográfica do período, sobretudo para fotógrafos de outros grupos raciais e contrários à ordem colonial. Para uma análise da prática do fotojornalismo, cf.: Newbury (2009) e Rouillé (2009). Para análises da imprensa e da fotografia em Moçambique, da geração de Rangel e de sua trajetória no fotojornalismo, cf.: Ribeiro & Sopa (1996), Sopa (2001, 2002), Thompson (2013) e Triana (2020).

Bruna Triana

e atuação de Rangel, considerados ao lado de seu acervo fotográfico, podem ser tensionados para entender quais potenciais de sua obra na construção de memórias outras do período tardo-colonial em Moçambique e quais seus usos no presente (Triana 2020).

3 Imagens, olhares e práticas: a produção da cidade

O que revirar o baú dos arquivos, das fotografias e memórias pode provocar em termos de contraleituras da história? A ideia de que há algo a mais nas imagens, para além do que é possível ver, relaciona-se com a ideia benjaminiana de um passado que assombra o presente (cf. Triana 2023). A insegurança e a alienação, bem como as táticas de sobrevivência e resistência do cotidiano colonial, continuam permeando as perspectivas e a vida das pessoas⁹. Essas ruínas precisam ser analisadas, de modo que seja possível apreender suas permanências e recorrências, *a partir e com* as imagens, *além e apesar* dos arquivos, *através e pelo* olhar fotográfico de Ricardo Rangel. Como argumenta Grada Kilomba (2019, 223–4) em relação ao colonialismo, “nossa história nos assombra porque não foi enterrada devidamente”, entrelaçando e fazendo coexistir essas temporalidades. O imperativo presente no grito “Não vamos esquecer” é também um grito contra o retorno, contra a comemoração e as verdades oficializadas e estáticas. É um grito para e sobre o futuro.

Nos arquivos em Maputo, ao manusear as fotografias de Rangel, tanto as impressões já amareladas pelo tempo quanto as armazenadas digitalmente, uma das questões que me perseguia era o movimento – narrativo, epistemológico e político – entre *o que e como se conta* e *o que e como se mostra*. Como seguir rastros e detalhes, de dentro e de fora do enquadramento, evitando definir caminhos peremptórios e absolutos?

Ao escavar o acervo de Rangel, a seleção das imagens deste artigo obedeceu a critérios que são, ao mesmo tempo, afetivos e subjetivos. Afinal, em todo processo antropológico de pesquisa e escrita, afetos, interesses, relações, imaginação e subjetividade se imiscuem. As fotografias aqui selecionadas, portanto, questionaram e responderam à intenção de analisar práticas e olhares, de buscar outras histórias e memórias do tempo colonial em Moçambique, de refletir em torno de cruzamentos de temporalidades pelas imagens – mas elas também dizem sobre o meu próprio olhar, meus interesses e minhas posições no campo (Triana 2020). Refiro-me à importância de demarcar minhas posições constitutivas e pontuar seus efeitos nas interações em campo, nas escolhas teóricas, nas produções discursivas (enquanto mulher, branca, jovem, estrangeira e acadêmica). Se nossas posições afetam a entrada e os acessos em campo, ou seja, se elas interferem nas relações e no próprio encontro etnográfico, elas afetam, fundamentalmente, o próprio conhecimento produzido. O que quero chamar atenção é que a preocupação entre *o que e como se conta* e *o que e como se mostra* está relacionado com as implicações epistemológicas e narrativas de onde falamos, escrevemos e conhecemos. Cada palavra, cada foto escolhida, os fios que segui, as histórias que me contaram e que construí: tudo isso é atravessado e informado pelas minhas alocações.

9 As demandas por água, eletricidade, e os modos informais de subsistência ainda são uma constante em bairros periféricos de Maputo. Por sua vez, deve-se levar em conta que a maior parte da população de Moçambique é rural, e as condições de existência e subsistência são diferentes nesses locais. Sobre a população moçambicana, cf.: INE (2007), bem como as publicações do IESE, especialmente os Desafios para Moçambique.

Bruna Triana

A prática e o olhar fotográfico de Rangel são elementos importantes para refletir sobre suas imagens. Ele viveu em meio ao caniço¹⁰, ao drama da água¹¹, da guerra de libertação e conflitos que a sucederam. Apesar de ocupar uma posição privilegiada em relação a muitos dos sujeitos que fotografou, ele também estava implicado nesses processos: como *misto*, jornalista anticolonial, tendo nascido e vivido toda sua vida sob o jugo colonial. Quero sublinhar, com isso, que uma diferença de posições e de marcadores sociais e raciais implica uma diferença nos engajamentos possíveis e, por conseguinte, no alinhamento do olhar – aspectos que também envolvem o espectador. Para além das especificidades de seu olhar fotográfico, suas posições e engajamentos ético-políticos são igualmente fundamentais.

A comparação com Carlos Alberto Vieira (~1920-1995), relevante fotojornalista do tempo colonial em Moçambique, assinala essa diferença. Branco de origem portuguesa, nascido em Xai-Xai, viveu em Portugal até 1945, quando regressou a Moçambique para trabalhar no jornal *Notícias*; foi chefe de Rangel em seu primeiro emprego, no *Notícias da Tarde*. Vieira seguiu trabalhando em Maputo após a independência, vindo a falecer em 1995. Segundo Jeanne Marie Penvenne (2012), a maioria das fotografias do tempo colonial que circulavam em livros e nos jornais, davam a ver uma cidade branca:

Os brancos que Vieira fixou caminhando [...] na rua principal da Baixa ou sentados na Praça 7 de Março, no Café Continental e em restaurantes fora de portas sentiam-se claramente “em casa” entre os criados negros, os engraxadores de sapato [...]. A coleção retrospectiva de Vieira apenas incluía duas fotos da vida quotidiana no bairro de caniço, onde a legenda diz que “vivía a maior parte da população negra”. Ambas mostravam ruas [...] desertas (Penvenne 2012, 186–7).

Havia uma tentativa de se projetar Lourenço Marques como a “Pérola do Índico”, uma cidade próspera e tranquila para a população branca, inclusive no sentido de incentivar a vinda de outros colonos portugueses (cf. Correa 2019). Os álbuns de Lourenço Marques do início do século XX, por exemplo, dão conta de uma cidade branca, moderna e “civilizada”, contrapostos aos “usos e costumes indígenas”, como é possível observar nos 10 volumes que integram os *Álbuns Fotográficos e Descritivos da Colónia de Moçambique*, de José dos Santos Rufino, publicados em 1929 (cf. Allina 1997, Penvenne 2012). É essa cidade aparentemente branca, europeia e colonizada que se percebe no álbum *Recordações de Lourenço Marques*, de Carlos Alberto Vieira, publicado em 2005, com fotografias dos anos 1940 a 1970.

Não é essa a cidade de caniço que encontramos nas fotos de Rangel, tampouco a mesma cidade de cimento. Em suas imagens, o foco recai, no caniço, sobre pessoas, sociabilidades, crianças brincando, ruas de terra movimentadas (Figura 3). Já no cimento, a cidade dos brancos está lá, mas são os encontros e as relações sociais e de trabalho que invadem o enquadramento: engraxates, serventes, trabalhadores dos caminhos de ferro e do porto, crianças de rua, mulheres comer-

10 No tempo colonial, Lourenço Marques era dividida entre a “cidade de cimento”, central, asfaltada, majoritariamente branca, e a “cidade de caniço”, periférica, precária, negra e mista. Essa urbanização dual era marcada pela chamada Estrada da Circunvalação (hoje, Avenida Marien Ngouabi). Sobre a divisão de Lourenço Marques, cf. Honwana (2017). Sobre a atualidade dessa cisão, cf.: Baia (2009), Maloa (2016) e o documentário *Maputo - Etnografia de uma cidade dividida* (2015), de João Graça e Fábio Ribeiro.

11 Referência ao problema da falta de água nas periferias da cidade no tempo colonial, fazendo da busca por água uma peregrinação feminina quase diária. Cf.: Cabral (1998).

Bruna Triana

cientes informais, etc. (Figura 4). Os brancos podem sentir-se em casa, mas são outros os protagonistas (ainda que subalternizados) da cidade que se vislumbra nas lentes de Rangel – tanto da cidade de caniço, quanto da cidade de cimento.



Figura 3. *Crianças brincando*. Lourenço Marques (Maputo), anos 1960. Fonte: Rangel (2004b).



Figura 4. *Mulheres atravessando a rua*. Lourenço Marques (Maputo), anos 1960. Referência: RR02_08_C_01. Fonte: CDFP.

155

A comparação entre Vieira e Rangel é interessante porque são homens que articulam raça, classe e origem social distintas. Vieira e Rangel conheceram-se nas redações, compartilharam a mesma profissão por anos; mas a prática e o olhar fotográfico de ambos se mostraram completamente díspares. Esses marcadores informam dois olhares e estilos de fotojornalismo diferentes: se Vieira vinha de uma “tradição” que compreendia o fotojornalismo dentro de um olhar supostamente distanciado e “neutro”, a prática de Rangel pode ser compreendida dentro do fotojornalismo humanista, em um contexto transnacional, sobretudo nos enquadramentos, estética e temas (Rouillé 2009). Foi a partir de Rangel – e depois também Kok Nam – que a prática fotográfica predominante na imprensa

Bruna Triana

se alteraria radicalmente: de um olhar hipoteticamente oficial e distante, o fotojornalismo documental/ humanista ganhou espaço nas páginas, no imaginário das gerações posteriores e nas expectativas do público leitor – e é nesse sentido que muitos afirmam que Rangel foi uma “escola”, pois foi com ele que essa prática fotográfica se afirmou como a principal vertente do fotojornalismo moçambicano. Entretanto, se trata de uma prática engajada e de um olhar moldado por posições e contextos coloniais e de opressão (Newbury 2009, Thompson 2013, Triana 2020).

É no jornal *A Tribuna* (1962-1964) e na revista *Tempo* (1970-atual) que Rangel conseguiria inserir as imagens das ruas do caniço e do cimento como espaços de encontro, disputa e tensão – levando-as a serem, muitas vezes, censuradas (Triana 2020). Esses veículos de imprensa fazem circular essa cidade outra e as relações de sobreposição e conflito entre elas. Desde a década de 1950, quando Rangel é contratado pelo jornal *Notícias da Tarde*, até a independência, diferentes gerações, origens e práticas se encontraram na capital Lourenço Marques: Kok Nam, Rogério Pereira, Armindo Afonso, Sebastião Langa, etc. Para Luís Bernardo Honwana e José Luís Cabaço¹², Rangel criou um estilo próprio de fotografia em Moçambique, que reverberaria nas gerações posteriores, sendo considerado um professor e “um mestre” para fotógrafos de diferentes gerações e, portanto, um modelo de referência e a ser superado¹³.

A cisão da cidade colonial (cimento e caniço) que transparece na prática fotográfica de Rangel não pode ser descolada de seu posicionamento. Observando seus trabalhos guardados no arquivo, é possível perceber uma proximidade que beira à intimidade em algumas fotos, enquanto que, em outras, há um distanciamento com o uso de planos gerais ou de “ângulos discretos”. Isso se nota em seu posicionamento e em seu olhar para as situações – o que privilegiava na cidade, seus enquadramentos, os lugares que sua cor o permitia adentrar.

Nas fotografias da série *Pão Nosso de Cada Noite*, vê-se uma intimidade do fotógrafo com tais locais, com as mulheres, os bares e o entorno da Rua Araújo¹⁴. Ele sabia caminhar por ali, sabia onde se colocar, conhecia aquelas mulheres que brincavam diante de sua lente. Contudo, essa proximidade não o blindava de capturar momentos ou situações de tensionamento: há, em muitas imagens, um olhar crítico para essa relação noturna entre mulheres negras e homens brancos (Figuras 5 e 6).

12 Entrevistas realizadas, respectivamente, em Maputo (2015) e São Paulo (2017).

13 Luís Souto, Naíta Ussene e Kok Nam usam a palavra “mestre” para descrever Rangel (Luís Souto, entrevista, Maputo, 2015; Naíta Ussene, entrevista, Maputo, 2019; Kok Nam, Revista Tempo, n. 1425, 28 de fevereiro de 1999, Coleção Tempo, AHM).

14 A Rua Araújo, hoje Rua de Bagamoyo, concentrava os bares e as casas de show, movimentando uma “economia noturna do desejo”. Perto do porto e dos Caminhos de Ferro, na Baixa da cidade, era o local de encontro de marinheiros de várias localidades, homens brancos (muitos sul-africanos) e prostitutas (majoritariamente, mulheres negras). Cf.: Hayes (2014) e Triana (2020).

Bruna Triana

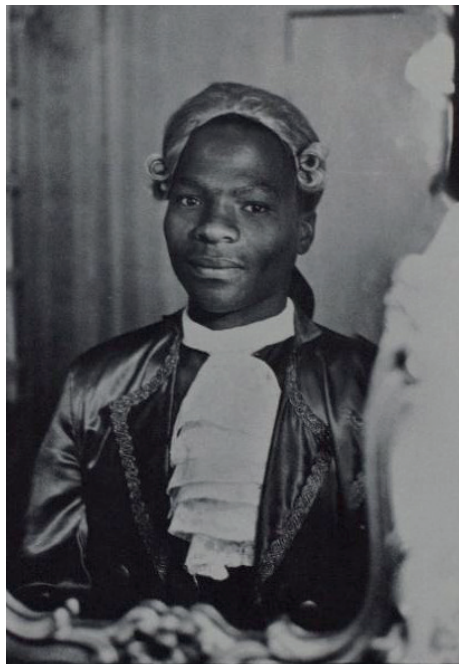


Figura 5. (esq.) *Paradoxo do contexto*. Porteiro do cabaré Moulin Rouge. Beira, 1964. Fonte: Rangel (2004a).

Figura 6. (dir.) *Contigo vou até o fim desta rua*. Lourenço Marques (Maputo), 1970. Fonte: Rangel (2004a).

Porém, se há essa aproximação em muitas fotografias, esse “senso de presença”, em outras imagens, há certo distanciamento, talvez deliberado e previamente calculado por parte de Rangel. Não me refiro, aqui, a planos gerais, mas ao fato de que algumas imagens guardam um espaço em que o fotógrafo se coloca como observador afastado, quase escondido, que, ao mesmo tempo, denuncia a sua localização na própria foto. Nessas imagens de “ângulos discretos”, ele está e não está dentro do enquadramento.

Podemos perceber esse jogo entre distanciamento e aproximação ao contrapor algumas imagens de Rangel. Na maioria das fotografias da cidade de caniço e nas fotos da série *Pão Nosso de Cada Noite*, o fotógrafo está perto e presente, isto é, não procura se esconder (Figuras 3, 5 e 6). Em outras, especialmente da cidade de cimento, há essa distância cuidadosa em relação ao que ele captura. As imagens com essa distância cuidadosa muitas vezes não estão bem enquadradas, com luz apropriada ou mesmo enfocadas. Constituem fotos *a mais*, no sentido de serem momentos que ele via e capturava para produzir um arquivo próprio, uma memória pessoal da cidade colonial.

São fotos tiradas de dentro do carro, do balcão de um café, imagens em que ele tenta não ser percebido pelos sujeitos que fotografa (Figura 7). O olhar treinado e sensível captura, de ângulos nem sempre propícios, os acontecimentos da cidade através de suas frestas, tanto porque esses acontecimentos estão passando rapidamente pela rua quanto porque o fotógrafo-observador não pode ser visto – uma vez que ser “flagrado” fotografando certas situações poderia resultar em uma humilhação pública ou uma discussão com a polícia.

Bruna Triana



Figura 7. Medidas de segurança. Lourenço Marques (Maputo), anos 1960. Referência: RR02_09_A_02. Fonte: CDF.

Tais fotografias de “captura discreta”, seja de dentro do carro ou do restaurante, de um canto da calçada ou atrás de uma árvore, articulam momentos críticos do cotidiano colonial e revelam como é preciso estar atento para essas situações e sobre quem, percebendo-as, inquietava-se com elas e com as relações coloniais raciais implícitas, tirando tais momentos da normalidade cotidiana. Ademais, essas fotos aludem à própria possibilidade de se fotografarem tais situações (Figura 7).

Apesar da censura e da repressão do tempo colonial, Rangel seguia fotografando, ainda que ciente de que certas imagens nunca seriam autorizadas a compor as páginas dos jornais. Ele fotografava justamente porque caminhava pela cidade; e a fotografia era uma forma de conhecer, produzir e habitar esse espaço. É preciso considerar que a fotografia é parte das maneiras de conhecer e de construir suas representações, discursos e práticas coloniais (Vicente 2014). Do mesmo modo, a cidade se configura como espaço em que dinâmicas de poder, dispositivos de racialização e projetos de modernidade são concretizados (Domingos e Peralta 2013). Assim, o olhar, a prática e a produção da cidade, por parte de Ricardo Rangel, podem ser tomados como uma das muitas formas de torção e reapropriação desses dispositivos.

A cidade produzida fotograficamente por Rangel constitui-se a partir da cisão entre o caniço e o cimento, um dos muitos binarismos coloniais, mas ele não se limita a uma percepção binária do mundo. Esses não eram polos estanques e homogêneos. O olhar do fotógrafo, no nível da rua, percebe as zonas cinzentas, as resistências, os trânsitos, as práticas dissidentes. Dessa forma, Rangel não cai em um reducionismo simplista da realidade colonial, afinal, sua própria geração intelectual e seu círculo de relações envolviam trânsitos entre bairros, raças e classes (Triana 2020). Ao levar a sério as oposições – colonizador/colonizado, cimento/caniço, branco/negro –, ao tratá-las como categorias práticas e de análise, suas fotografias deixam entrever, também, os “entremeios” ou “entrelugares” (Bhabha 2005). As crianças negras que circulam entre caniços e cimentos; os indianos e chineses, grupos étnico-raciais fundamentais na configuração sócio-urbana de Lou-

158

Bruna Triana

renço Marques/Maputo; as mulheres, brancas e negras, e suas posições e relações com a estrutura de poder colonial (Figuras 4, 8 e 9). Esses são alguns exemplos de entremeios que torcem os termos das oposições e oferecem outras perspectivas e legibilidades às histórias, às memórias e às próprias fotografias.



Figura 8. *Noites de julho na Mafalala*. Lourenço Marques (Maputo), 1960. Fonte: Rangel (1994).



Figura 9. *Campo de concentração de indianos em Lourenço Marques após a anexação de Goa*. Lourenço Marques (Maputo), 1961. Referência: RR02_13_A_02. Fonte: CDF.

159

Se, por um lado, é possível notar outras clivagens para além do binarismo branco e negro, afinal, a cidade e a sociedade colonial não eram homogêneas; por outro, Lourenço Marques era uma cidade (e uma sociedade) segregada. A cidade de cimento, espaço simbólico percebido pela população que habitava as periferias como espaço dos brancos, era lugar de humilhações aleatórias tanto para indígenas como para assimilados e mistos¹⁵. Era parte da rotina dos transeuntes ser parado e revistado pela polícia (Figura 7), ou mesmo ser agredido por um colono branco (Penvenne, 2012). A cidade era um lugar onde seu estatuto de assimilado poderia ser contestado a qualquer momento e por qualquer branco

15 Sobre a questão dos indígenas e assimilados, cf.: Honwana (2017), Meneses (2010) e Macagno (1996).

Bruna Triana

que por ali passasse, onde a identidade de misto era constantemente agenciada (Nascimento e Thomaz 2012). Já indianos ou paquistaneses eram um grupo considerado ambíguo, alvo de estigmas e preconceitos, ligados ao comércio e sempre tendo que negociar o seu lugar. Ou seja, não foi com a anexação de Goa, em 1961, que se tornaram suspeitos, mas foi nesse momento que os indianos hindus foram presos, levados para campos de concentração e deportados para a Índia (Figura 9).

A segregação colonial era, assim, perpassada por diversos estigmas, estereótipos, marcadores, preconceitos e racismos – com negros, mistos, indianos, chineses. Desse modo, os entrelugares fronteiriços, fossem bairros, grupos ou práticas, ainda que dissessem respeito a mediações entre os polos que repartiam a cidade colonial, desafiavam, mas não invalidavam, os binarismos que conformavam a desigualdade extrema na qual se assentava o sistema colonial como um todo. Nessa medida, a experiência fotográfica de Rangel na cidade de cimento revela uma cidade desigual, dessemelhante, racista, ainda que com zonas cinzentas, interstícios e articulações. Apesar de não serem estanques e homogêneos, nem os bairros da cidade nem os grupos raciais de colonizadores e colonizados, é preciso examinar com atenção essas imagens e memórias do tempo colonial, da hierarquização social e do racismo, uma vez que seus diversos fantasmas retornam e assombram o presente.

Ricardo Rangel, bem como diversos jornalistas, sempre pontuou a censura, a restrição e repressão a seus trabalhos no tempo colonial – algo que, posteriormente, reapareceria no tempo da independência (cf. Ribeiro e Sopa 1996). Contudo, Rangel seguia fotografando, mesmo que discretamente, mesmo sabendo que certas imagens nunca iriam para os jornais.

Há, portanto, nas imagens de Rangel, uma busca pelo que se esconde por detrás das dobras do cotidiano – como notou o poeta José Craveirinha (1994, 6) em sua síntese poética: “deste-nos o verso e o inverso da vida”. Duas notas devem ser feitas a partir de tal afirmação: primeiro, a busca pelos pequenos eventos a partir dos quais se constrói o violento cotidiano colonial deve ser compreendida dentro de um sistema de censura que vetava o que era considerado flagrantemente perigoso, subversivo ou contrário às normas do regime autoritário de então; segundo, o componente de denúncia política, explícita ou não, deve ser problematizado criticamente, uma vez que as imagens de Rangel ultrapassam a ideia de manifesto/panfleto, retratando o cotidiano colonial em suas diversas matizes e nuances.

4 Experiência fotográfica: montagem e temporalidades

A fotografia de Rangel dá a ver um olhar ao “rés do chão”. Por meio da sua prática fotográfica, ele atentou para um cotidiano colonial invisibilizado, mas latente. Um cotidiano potente em contestar, de um lado, os discursos oficiais da época e, de outro, o próprio presente. Tais fotografias despontam como fragmentos do dia a dia da cidade e de seus entremeios, pequenos estilhaços do tempo colonial que narram, imageticamente, histórias outras sobre sociabilidades, trabalho, lazer, infância, segregação e indiferença.

As fotografias de Ricardo Rangel produzem uma cidade colonial a partir de

Bruna Triana

uma outra perspectiva, outra posicionalidade. É necessário situá-lo sócio e racialmente –, já que ele transitou por entre diversas esferas – uma vez que sua localização social e seus contatos permitiram que ele tivesse uma posição de certa forma privilegiada para circular, fotografar e produzir esse cotidiano colonial.

Suas imagens narram a cidade na medida em que constituem formas de se aproximar, enxergar e conhecer o dia a dia colonial. Trata-se de um olhar pedestre, atento aos detalhes do cotidiano e às formas de viver e sobreviver nele. Capturam, assim, maneiras de fazer, utilizar, agir e sentir a cidade, que, como explica Michel de Certeau (1998), produzem sem capitalizar, jogam com as relações de força sem banalizá-las; intervêm em um campo que os regula introduzindo formas de “tirar proveito” de um mundo sufocante. As formas de circular, habitar e andar dão a ver táticas dos subalternizados pela história. Sujeitos que, muitos sem domínio do tempo e do espaço, combinam astúcias e ocasiões a fim de deslocar e expandir seus interstícios, seus entremeios, suas margens possíveis de manobra.

Reunidas no arquivo e montadas em conjunto, as fotos de Rangel podem construir uma narrativa alternativa sobre o cotidiano dos bairros de caniço, bem como das relações sociais e de trabalho construídas na cidade de cimento, compondo uma série que constitui uma experiência fotográfica (Triana 2020). Trata-se de uma experiência na medida em que as fotografias alargam o “visível-possível”, contrapondo-se tanto às versões coloniais e colonizadoras da história quanto às versões após a independência, estáticas e oficializadas.

Esse debate sobre a cooptação do passado colonial e da história de libertação em uma história única e estreita retoma a discussão sobre a impossibilidade de enterrar o passado (Ranger 2004). Nesse mesmo sentido, Borges Coelho (2007) argumenta que, após a independência, o partido FRELIMO assumiu um papel hegemônico de narrar a guerra de libertação, construindo uma “memória política” do país¹⁶. Contudo, se há uma construção discursiva dominante nas narrativas e memórias oficiais, há, também, memórias sendo colocadas em jogo, cotidianamente (Thomaz 2009). Há, ainda, um debate que busca tanto desafiar essa “história oficial”, quanto complexificar as bases do passado e do presente, suas correlações, continuidades e rupturas (Borges Coelho 2015, Colaço 2001, Cruz e Silva 2015, Machava 2018, Meneses 2015).

Colecionar, articular e montar imagens provoca um conhecimento peculiar sobre o mundo a partir de um trabalho de *imaginação política* (Didi-Huberman 2017b, 111). Parte desse conhecimento *pelos e a partir* das imagens está, portanto, na montagem e na potência imaginativa, política e histórica que carregam. É na montagem que esses fragmentos e rastros que sobrevivem nos arquivos compõem, juntos, uma experiência fotográfica, uma forma de olhar (a cidade, o cotidiano, as práticas, etc.), articular e tensionar (as imagens e as questões que elas suscitam), a partir de um processo que possibilita conhecimento e rememoração – e atualização – do cotidiano colonial em Moçambique, sobretudo em Lourenço Marques/Maputo. As imagens de Rangel, como estilhaços montados em conjunto, interrompem o tempo linear, a história contínua e coerente, provocando inquietações sobre o passado colonial, mas também sobre o presente “pós-colonial”. Trata-se de um exercício de

161

16 Sobre a Frelimo, cf.: Bragança e Depelchin (1986).

Bruna Triana

imaginação política e antropológica que aposta na capacidade de articulação entre as imagens e a(s) história(s): elas questionam, narram, afetam, imaginam.

Para Manoel de Barros (2001, 75), “o olho vê, a lembrança revê, a imaginação transvê”. Talvez a experiência fotográfica seja a conexão entre esses três polos – que, de outro modo, é proposto no fragmento de Mía Couto no início deste ensaio. A experiência de seguir rastros, perceber os ângulos e as posições, faz parte desse processo de forjar relações, rememorar e problematizar o que as fotografias dão a ver, montá-las de forma a cruzar temporalidades, olhares e narrativas. Em todos estes eixos, o intuito é abrir espaços para provocar novas formas de contar e de tornar visível e partilhado o que as histórias únicas e hegemônicas, de ontem e de hoje, tendem a silenciar e a tomar como resquícios banais e, mesmo, indesejados.

As imagens aqui apresentadas de Rangel procuram compor conexões e articulações, aprofundando o exercício de imaginação histórica e política. Ao criar e produzir conexões *com* e *entre* imagens, a ideia é atualizar e iluminar contextos, procurar ruínas e rastros, intensificar seu trabalho reflexivo. Por um lado, olhar uma foto é deter-se em frente a ela, parar diante do tempo; por outro, olhá-la implica também movimento e resignificação constante de nossa parte, uma vez que o referente não é fixo, mas cambiante, em decorrência da posição daquele que olha, do momento no qual se olha e a partir de qual perspectiva se olha. Olhar uma imagem é observar, perceber, buscar e relacionar temporalidades. Esse entrelaçamento de tempos está no próprio cotidiano moçambicano, que aproxima e distancia presentes e passados, que atravessa os arquivos, as fotografias e a própria cidade de Maputo (Thomaz 2018).

A fotografia, no senso comum, supostamente captura e congela um instante, uma imagem fixa de um tempo já passado. No entanto, ela não para de se movimentar diante de nosso olhar. E assim o faz dentro mesmo do quadro, na sugestão do gesto, na presença de corpos e objetos, e também na relação que estabelece com tudo o que está fora do enquadramento – que se insinua ali e tensiona seus limites. Nossos olhos movem-se pela imagem sem parar, abrindo-se a ela: vamos da apreensão geral ao detalhe, do contexto à contradição, do singular à repetição. Movemo-nos pela fotografia. Mas não se trata apenas disso: a foto também se move diante de nós. Materialmente, no tempo e no espaço, seja sobrevivendo às intempéries, seja associando temporalidades, que incluem tanto o tempo da captura, da câmara escura, do arquivo, do espectador, quanto o sentido de que ela não para de se conectar com o passado e com as memórias e os imaginários daquele que a mira.

A fotografia pode ser vista como imagem em movimento e imagem que movimenta o tempo. O documentário *Nostalgia de la luz* (2010), ao ponderar sobre as memórias do céu e do deserto, sugere justamente o alargamento da nossa compreensão da coexistência e do emaranhamento de temporalidades, que estão presentes na experiência do agora e do outrora – coexistência que habita, eu acrescentaria, também a imagem fotográfica. Fotografia é movimento no tempo, embaralhamento de memórias, histórias e imaginários. Para compreendê-la, é necessário “alargar, abrir a história a novos modelos de temporalidade: modelos capazes de fazer justiça aos anacronismos da própria memória” (Didi-Huberman

Bruna Triana

2017a, 110). Pensar o passado como presença inclui não só problematizar os legados coloniais (Mamdani 1996), mas também as potencialidades reprimidas do passado em desestabilizar o presente (Khatib 2019).

As fotografias de Rangel reunidas neste ensaio articulam temporalidades diversas, contraditórias, dialéticas: são rastros de restos que condensam e confrontam o tênue presente que acreditamos habitar. Nesse movimento, imbricam-se a fotografia, o arquivo e a montagem. Ora, as fotografias são sempre duplas: passado e presente, material e virtual, estática e em constante movimento. Mesmo nas imagens mais “banais”, como uma rua do caniço ou o portão de um jardim, são densas de sentidos, condensam temporalidades (Figuras 10 e 11). Imagens que ninguém pararia para olhar, preteridas em exposições, esquecidas nos arquivos, jogadas no canto da história. Contudo, ao mesmo tempo, estão saturadas de “*agoras*”: falam de pormenores do passado e do presente, indícios de pessoas e relações invisibilizadas no cotidiano, resquícios que parecem não ser importantes para a “história oficial”.



Figura 10. *Bairro do Xipamanine*. Lourenço Marques (Maputo), anos 1960. Referência: RR02_01_B_01. Fonte: CDFF.



Figura 11. *Comércio informal na entrada do Jardim Vasco da Gama*. Lourenço Marques (Maputo), anos 1970. Fonte: Google Arts.

Bruna Triana

Os entremeios das cidades que Rangel fotografou são exemplos dessa experiência do passado ancorada no presente: emergem como espaços dinâmicos, produzidos imageticamente pelos caminhos que o fotógrafo percorreu. É por isso que as imagens de Rangel podem ser pensadas como rastros das/nas cidades que o fotógrafo foi deixando em seus trajetos por uma Lourenço Marques partida – e que permanecem em Maputo.

Assim, a cidade construída pelas fotografias conta histórias do caniço, da frágil estabilidade do cimento, retratos do tempo colonial, mas também permite entrever frestas e aberturas. Seguir essa cidade, encontrada, produzida e questionada nas imagens de Rangel, é tomá-la como um condensador a partir do qual podemos pensar uma série de elementos: as ruas e os prédios, as relações sociais e suas tensões, os rastros e as ruínas de um passado que foi e segue sendo.

Segundo Michel de Certeau (1998), a história de uma cidade começa ao “rés do chão”, com os passos que moldam espaços e tecem lugares. O caminhar produz a cidade, assim como a fotografia produz histórias. A questão que fica é: quais histórias e relações forjamos com as fotografias? Os caminhos de Rangel pela cidade orientaram, de certa forma, seu olhar fotográfico. Esse olhar pedestre que produz a cidade no caminhar e no fotografar, atento às táticas dos “fracos”, às práticas cotidianas subalternas, compõe uma narrativa que segue rastros dispersos de um passado que, dialeticamente, já se foi e segue presente, despertando histórias perdidas e lugares presentes, inclusive pela ausência.

Recebido em 16/09/2022.

Aceito para publicação em 28/03/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Bruna Triana

Referências

- Allina, Eric. 1997. “‘Fallacious Mirrors’: Colonial Anxiety and Images of African Labor in Mozambique, ca. 1929”. *History in Africa* 24: 9–52. <https://doi.org/10.2307/3172017>
- Baia, Alexandre H. M. 2009. “Os conteúdos da urbanização em Moçambique: considerações a partir da expansão da cidade de Nampula”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Barros, Manoel de. 2001. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record.
- Barthes, Roland. 2015. *A câmara clara*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Benjamin, Walter. 1994. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense.
- Bhabha, Homi. 2005. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Bragança, Aquino, e Jacques Depelchin. 1986. “Da idealização da Frelimo à compreensão da história de Moçambique”. *Estudos Moçambicanos* 5, nº 6: 29–52.
- Borges Coelho, João Paulo. 2015. “Abrir a fábula: questões da política do passado em Moçambique”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 106: 153–66. <https://doi.org/10.4000/rccs.5926>
- Borges Coelho, João Paulo. 2007. *Memória das Guerras Moçambicanas*. Conferência, Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia.
- Cabral, José. 1998. *A guerra da água*. Maputo: Ébano Multimédia.
- Caiuby Novaes, Sylvia. 2014. “O silêncio eloquente das imagens fotográficas e sua importância na etnografia”. *Cadernos de Arte e Antropologia* 3, nº 2: 57–67. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.245>
- Castelo, Claudia, Omar Thomaz, Sebastião Nascimento, e Teresa Cruz e Silva, orgs. 2012. “Introdução”. In *Os outros da colonização: Ensaio sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, 19–24. Lisboa: ICS.
- Castelo, Claudia. 2013. “O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio”. *Buala*. <https://bit.ly/2CcP6k0>
- Centro de Estudos Africanos – CEA. 1983. *Boletim Não Vamos Esquecer*, nº 2/3, CEA/UEM.
- Centro de Estudos Africanos – CEA. 1998. *O Mineiro Moçambicano*. Maputo: CEA/UEM.
- Certeau, Michel de. 1998. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes.
- Colaço, João. 2001. “Trabalho como política em Moçambique: Do período colonial ao regime socialista”. In *Moçambique: Ensaio*, organizado por Peter Fry, 90–110. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Correa, Sílvio M. 2019. “Heterotopia e vilegiatura em Lourenço Marques (1890–1930)”. *Revista de História* 178: a04118. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.144194>
- Couto, Mia. 2003. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. São Paulo: Cia das Letras.
- Craveirinha, José. 1994. “Carta para o Ricardo sobre as suas fotografias”. In *Ricardo Rangel – Fotógrafo*, de Ricardo Rangel, 5–9. Montreuil: Éditions de l’Oeil.
- Cruz e Silva, Teresa. 2015. “Memória, história e narrativa”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 106: 133–52. <https://doi.org/10.4000/rccs.5916>

Bruna Triana

- Domingo, Nuno, e Elsa Peralta, orgs. 2013. *Cidade e Império: Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.
- Didi-Huberman, George. 2017a. *Diante do tempo*. Belo Horizonte: UFMG.
- Didi-Huberman, George. 2017b. *Quando as imagens tomam posição*. Belo Horizonte: UFMG.
- Fauvet, Paul, e Marcelo Mosse. 2004. É proibido pôr algemas nas palavras: Uma biografia de Carlos Cardoso. Lisboa: Editorial Caminho.
- Graça, Machado. 1996. “Liberdade de informação”. In *140 anos de imprensa em Moçambique*, coordenado por Fátima Ribeiro e António Sopa, 177–90. Porto: Afrontamento.
- Hayes, Patricia. 2014. “Pão Nosso de cada noite: As mulheres e a cidade nas fotografias de Ricardo Rangel de Lourenço Marques, Moçambique (1950-60)”. In *Ricardo Rangel: insubmisso e generoso*, organizado por Luís Bernardo Honwana, 63–84. Maputo: Marimbiq.
- Honwana, Luís Bernardo, org. 2014. *Ricardo Rangel: insubmisso e generoso*. Maputo: Marimbiq.
- Honwana, Luís Bernardo. 2017. *A velha casa de madeira e zinco*. Maputo: Alcance.
- Instituto Nacional de Estatística – INE. 2007. *Recenseamento Geral da População e Habitação – Indicadores Sócio-Demográficos (Maputo Cidade)*. Maputo: INE; Gabinete Central do Recenseamento.
- Khatib, Sami. 2017. “Where the Past Was, There History Shall Be”. *Anthropology & Materialism*, Special Issue I: 1–22. <https://doi.org/10.4000/am.789>
- Kilomba, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Macagno, Lorenzo. 1996. “Os Paradoxos do Assimilacionismo: ‘Usos e Costumes’ do colonialismo português em Moçambique”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Macagno, Lorenzo. 2020. “Modern Intimacies and Modernista Landscapes: Chinese Photographs in Late-Colonial Moçambique”. *Lusotopie XIX*, nº 2: 181–212. <http://journals.openedition.org/lusotopie/5642>
- Machava, Benedito. 2018. “The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974-1988)”. Tese de Doutorado. Universidade de Michigan.
- Maloa, Joaquim. 2016. “A urbanização moçambicana: Uma proposta de interpretação”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Mamdani, Mahmood. 1996. *Citizen and Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Meneses, Maria Paula. 2015. “Memórias de violências: Que futuro para o passado?”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 106: 3–8. <https://doi.org/10.4000/rccs.5867>
- Meneses, Maria Paula. 2010. “O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais”. *E-cadernos CES* 7: 1–18. <https://doi.org/10.4000/eces.403>
- Mota Lopes, José. 2014. “Ricardo Rangel no texto dos seus contemporâneos”. In *Ricardo Rangel: insubmisso e generoso*, organizado por Luís Bernardo Honwana, 23–40. Maputo: Marimbiq.
- Nascimento, Sebastião, e Omar Thomaz. 2012. “Nem Rodésia, nem Congo: Moçambique e os dias do fim das comunidades de origem europeia e asiática”. In *Os outros*

Bruna Triana

da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique, organizado por Claudia Castelo, Omar R. Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva, 315–40. Lisboa: ICS.

Newbury, Darren. 2009. *Defiant images: photography and apartheid South Africa*. Pretoria: Unisa Press.

Penvenne, Jeanne. 2012. “Fotografando Lourenço Marques: A cidade e seus habitantes de 1960 a 1975”. In *Os outros da colonização: Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, organizado por Claudia Castelo, Omar R. Thomaz, Sebastião Nascimento e Teresa Cruz e Silva, 173–92. Lisboa: ICS.

Rangel, Ricardo. 2004a. *Pão Nosso de Cada Noite*. Maputo: Marimbique.

Rangel, Ricardo. 2004b. *Ricardo Rangel: fotógrafo*. Montreuil: Éditions de l’Oeil.

Rangel, Ricardo. 1994. *Ricardo Rangel – Fotógrafo de Moçambique*. Paris: CCFM; Editions Finally.

Ranger, Terrence. 2004. “Nationalist Historiography, Patriotic History and the History of the Nation”. *Journal of Southern African Studies* 30, n° 2: 215–34. <http://www.jstor.org/stable/4133833>

Ribeiro, Fátima, e Antonio Sopa, coords. 1996. *140 anos de imprensa em Moçambique*. Porto: Afrontamento.

Ribeiro, Gabriel. 2012. “‘É Pena Seres Mulato!’: Ensaio sobre relações raciais”. *Cadernos de Estudos Africanos* 23: 21–51. <https://doi.org/10.4000/cea.583>

Rouille, André. 2009. *A fotografia*. São Paulo: Senac.

Saute, Nelson. 2014. “Ricardo Rangel: nome tutelar e inspirador do fotojornalismo em Moçambique”. In *Ricardo Rangel: Insubmisso e generoso*, organizado por Luís Bernardo Honwana, 41–50. Maputo: Marimbique.

Silva, Raul Calane. 2002. “Homenagem a Ricardo Rangel”. In *Iluminando Vidas: Ricardo Rangel e a Fotografia Moçambicana*, organizado por Bruno Z’Graggen e Grant L. Neuenburg, 30–5. Maputo: Christoph Merian Verlag.

Sopa, Antonio. 2002. “O Fotojornalismo em Moçambique”. In *Iluminando Vidas: Ricardo Rangel e a Fotografia Moçambicana*, organizado por Bruno Z’Graggen e Grant L. Neuenburg, 24–9. Maputo: Christoph Merian Verlag.

Sopa, Antonio. 2001. “Flashes sobre a actividade dos estúdios fotográficos em Lourenço Marques”. In *Retratos de uma vida*, de Sebastião Langa. Maputo: AHM.

Tadeu, Marina, e Teresa Lima. 2009. “Os olhos abertos de Ricardo Rangel”. *BBC para África*. Londres. <https://bbc.in/2pqaxeF>

Teixeira, José. 2012. “A lente pertinente: Ricardo Rangel no ‘Pão nosso de cada noite’”. *Anais do Colóquio sobre a Obra de Rangel*. Maputo: Centro Cultural Brasil-Moçambique.

Thomaz, Omar. 2006. “‘Raça’, nação e status: histórias de guerra e ‘relações raciais’ em Moçambique”. *REVISTA USP* 68: 252–68. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i68p252-268>

Thomaz, Omar. 2009. “Moçambique: Identidade, colonialismo e libertação”. *Via Atlântica* 1, n° 16: 267–73. <https://doi.org/10.11606/va.v0i16.50481>

Thomaz, Omar. 2018. “O tempo e o medo: a longa duração da guerra em Moçambique”. *Outros Tempos* 15, n° 2: 88–97. <https://doi.org/10.18817/ot.v15i26.656>

Thomaz, Omar. 2002. “Contextos Cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial

Bruna Triana

e a formação de Moçambique”. *Estudos Moçambicanos* 19: 27–59.

Thompson, Drew. 2013. “Aim, focus, shoot: photographic narratives of war, independence, and imagination in Mozambique, 1950 to 1993”. Tese de doutorado. Universidade de Minnesota.

Triana, Bruna. 2020. “Ensaio em preto e branco: arquivo, memória e cidade nas fotografias de Ricardo Rangel”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Triana, Bruna. 2022. “Desafios metodológicos para uma etnografia de arquivos: escavando arquivos pós-coloniais em Moçambique”. *Revista Antropolítica* 54, nº 2: 385–410. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2022.i2.a49342>

Triana, Bruna. 2023. “Rastros, ruínas e decadência: contribuições para uma antropologia dos arquivos”. *Revista de Antropologia* 65, nº 2: e197956. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.197956>

Vicente, Filipa, org. 2014. *O Império da Visão: Fotografia no contexto colonial português (1860-1960)*. Lisboa: Edições 70.

Filmografia

Ferro em brasa. Diretor: Licínio de Azevedo. Moçambique, 2006.

Maputo – Etnografia de uma cidade dividida. Diretores: João Graça e Fábio Ribeiro. Moçambique, 2015.

Nostalgia de la luz. Diretor: Patricio Guzmán. Chile, 2010.

A invenção de macacos, ou por que macacos não são neutros: Notas parciais sobre etoecologia e cosmopolítica na primatologia

The invention of monkeys, or why monkeys are not neutral: Partial notes on ethoecology and cosmopolitics in primatology

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11105>

Mateus Oka

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, Brasil.

ORCID: 0000-0002-4615-1854

mateus.oka@outlook.com

Fundamentado em uma pesquisa realizada com primatólogas da Universidade de São Paulo que estudam macacos-prego, este artigo busca refletir sobre as condições de feitura dos saberes científicos entre tais pesquisadoras. As histórias e as publicações de uma primatóloga em particular, a docente que lidera o grupo acompanhado, serão o foco de discussão. Com o auxílio da ideia de “invenção” de Roy Wagner – suspendendo a “cultura” como um objeto definido a ser escrutinado –, o texto procura dar atenção às práticas de conhecimento operadas tanto pela cientista como pelos macacos. A hipótese formulada é que uma condição de “sujeito” dos macacos-prego é fundamental para esta primatologia. Assim, o artigo propõe introduzir e desdobrar as histórias das relações tecidas entre a pesquisadora e os macacos-prego, ancorando a reflexão nos caminhos de coprodução dos saberes científicos.

Ciência, Conhecimento, Primatas, Humano-Animal.

Based on a study made with primatologists from the University of São Paulo, who research capuchin monkeys, this article seeks to reflect on the conditions of production of scientific knowledge among these scientists. The stories and publications of a particular primatologist, the professor who led the group followed, will be the focus of the discussion. With the help of Roy Wagner’s idea of an ‘invention’ - suspending the ‘culture’ as a discrete object to be scrutinized – this manuscript looks for give attention to the knowledge practices both of the scientists and capuchins. The hypothesis formulated is that the monkeys’ condition of ‘subject’ is fundamental to this primatology. Thus, the article proposes to introduce and unfold the stories of relations weaved between the primatologist and capuchin monkeys, grounding the discussion on the pathways of scientific knowledge coproduction.

Science, Knowledge, Primates, Human-Animal.

Mateus Oka

Introdução

A primatologia é um campo interessante para a antropologia sociocultural por diversas razões. Mas, pelo menos desde a década de 1990, emerge no interior da disciplina uma defesa sistemática do uso do conceito de “cultura” para a compreensão da vida social de primatas não-humanos, em especial dos chimpanzés (McGrew 2004, Rapchan 2019). Em tais contextos, “cultura” está frequentemente relacionada ao uso de ferramentas, às modificações de objetos e do ambiente, e à transmissão geracional de comportamentos que não pela via genética. Nos últimos anos, tanto o uso do conceito como a observação de tais fenômenos se multiplicaram não apenas para primatas, mas também, por exemplo, para corvos (Marzluff e Angell 2005), e baleias e golfinhos (Whitehead e Rendell 2015).

Em particular, essa “apropriação” do conceito na primatologia parece reforçar aquela avaliação de Sahlins (1997) de que, nos últimos anos, a “cultura” mostra-se, cada vez menos, uma propriedade ou um “objeto” da antropologia. Respostas críticas a esta tendência foram formuladas, avaliando o conteúdo, as definições e as filosofias implicadas nas noções de “cultura” mobilizadas na disciplina primatológica (Rapchan 2019), além de trabalhos etnográficos que documentaram e discutiram amplamente tais usos nas práticas de pesquisa (Daly 2019, Langlitz 2020, Sá 2005, 2006). Estes estudos talvez possam ser lidos como uma realização do projeto sugerido por Sahlins (1997, mas também Carneiro da Cunha 2009) de não abandonar a “cultura” – ou ao menos deixar de lado a sua versão reificada, como um objeto definido no mundo –, mas investigar as formas inventivas pelas quais diferentes sujeitos operam com o termo no mundo.

Tal debate pode ser considerado em consonância com Wagner (2020). Para o autor, a “cultura” na antropologia é frutífera menos como um fenômeno a ser explicado, e mais como um pressuposto, ou ainda uma muleta, a partir do qual é possível nomear e refletir sobre o choque de diferenças experienciado em campo – o que convencionalmente se pensaria como um “choque entre culturas”. Isto é, o que “cultura” permite à antropologia é uma ferramenta de conhecimento (e de trabalho) para pensar o pensamento dos outros que se impõe diante da pessoa pesquisadora como, a primeiro momento, incompreensível. Nesse sentido, como afirma Benites (2007, 122), “A palavra ‘cultura’ marca uma relação e a antropologia é menos análise ou exame da relação entre culturas do que, propriamente, relação entre culturas. Daí o caráter mediador do conceito.” Por essa razão, tão importante quanto a inventividade do antropólogo é aquela de seus interlocutores: diante da alteridade, todas as pessoas são potencialmente criativas com relação às formas de traduzir, partindo de seus próprios termos, as maneiras de agir dos outros – um ofício quintessencialmente antropológico, para Wagner (2020), presente na espécie humana. Assim, o autor afirma que o processo de invenção “[...] é o cerne de todas as culturas humanas (*e muito provavelmente as animais*)” (88, destaque meu).

Essa concessão da possibilidade de uma tal inventividade em seres para além de humanos é relevante para este debate. Wagner (2020), valendo-se de sua experiência de campo entre os Daribi, na Nova Guiné, discute como, sem o uso da

Mateus Oka

ferramenta conceitual “cultura”, seus interlocutores faziam perguntas e investigavam quem ele era – que não tinha filhos, nem esposa, e não era oficial do governo. Nesta direção se revela o sentido de “invenção”, cara ao autor: a inventividade não está ligada a uma elaboração fantasiosa ou a uma mentira, mas a um processo criativo – que poderia se dizer, trata-se mais de uma investigação e uma experimentação – que consiste em uma reelaboração constante dos termos convencionais do próprio grupo diante de um novo contexto de significados apresentado seja pela figura do antropólogo, seja pelos “nativos”. Não é coincidência, portanto, que Goldman (2011, 204), comentando a obra de Roy Wagner, afirme e reforce que “É a invenção, no bom sentido de criatividade, que constitui o plano de consistência de todos os humanos (*e talvez não só deles*) [...]” (destaque meu).

A possibilidade de situar a “cultura” em um segundo plano, trazendo a relevância da inventividade, é inspiradora para pensar a pesquisa da qual este artigo se ocupa: uma investigação conduzida com primatólogas da Universidade de São Paulo¹, centrada no grupo constituído pela profa. Dra. Patrícia Izar, do Instituto de Psicologia, que estuda macacos-prego (*Sapajus spp.*) há mais de 30 anos, e suas orientandas². Foi concomitantemente à emergência e ao rápido alastramento da pandemia da COVID-19 no Brasil em 2020 que eu iniciei o trabalho. Nesse contexto, apesar do distanciamento físico necessário como medida sanitária para a contenção do vírus, o estudo foi possível graças ao engajamento das próprias pesquisadoras com a produção de suas socialidades: Patrícia organizou, com suas orientandas, reuniões semanais para discutir o encaminhamento de suas pesquisas em meio à crise pandêmica. Em tais encontros remotos, novas integrantes – em geral estudantes de graduação – puderam se juntar ao coletivo, sendo incentivadas a se tornarem estagiárias de alguma das alunas de pós-graduação para começar a aprender o ofício da primatologia. Este foi também o meu caso, quando fui apadrinhado por uma das mestrandas para ajudar nas tarefas de sua pesquisa. Assim, nas reuniões, além de escutar as histórias de pesquisa das primatólogas, pude falar sobre o meu próprio estudo, que foi lido, incluindo este artigo³, pelas pesquisadoras. Ainda, pude participar como aluno das disciplinas de Etologia (na graduação e na pós-graduação) ministradas pela profa. Patrícia, além de assistir às palestras e aos eventos nos quais era convidada.

Acerca das pesquisas da profa. Patrícia, é possível afirmar que uma das populações de macacos-prego estudadas por ela se tornou um dos símbolos, na primatologia internacional, da aptidão cultural em primatas não-humanos. Esses macacos, que habitam o sul do estado do Piauí, são observados desde 2003 fazendo uso de ferramentas: eles levantam rochas – muitas vezes mais pesadas que seus próprios corpos – para quebrar cocos de casca muito dura⁴ (Ottoni 2009, Izar 2016). Estudos com outra população de macacos-prego em um campo próximo, que também utiliza ferramentas, revelaram a partir de métodos arqueológicos que a prática da quebra de castanhas já data de pelo menos 3 mil anos na região (Falótico *et al.* 2019). Essa durabilidade e a transmissão geracional do uso de ferramentas estão relacionadas com a plasticidade comportamental e o caráter altamente social da vida desses macacos, o que favorece a aprendizagem gradual

1 Pesquisa que correspondeu ao período de mestrado, e a dissertação resultante, que fundamenta parte das reflexões deste artigo, pode ser encontrada sob o título: “A recalcitrância dos macacos: um estudo de antropologia da ciência com primatólogas da Universidade de São Paulo”, defendida no ano de 2022. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela Bolsa de Mestrado pelo processo nº 2020/03861-0, que tornaram possível a pesquisa. Agradeço também à FAPESP pela Bolsa de Doutorado pelo processo nº 2022/03316-3 e o apoio do Projeto Temático “Artes e semânticas da criação e da memória”, pelo processo nº 2020/07886-8.

2 Refiro-me às pesquisadoras associadas à profa. Patrícia sempre no pronome feminino, uma vez que a maioria das estudantes que compõem o grupo se identificam como mulheres.

3 Aproveito o ensejo para agradecer as leituras generosas da profa. Dra. Patrícia Izar, da profa. Dra. Joana Cabral de Oliveira, dos meus colegas do grupo de orientação (em especial da Mariana Cruz), da Giovanna Paccillo, do William Rosa, e da Lucía Copelotti. Agradeço também aos dois pareceres anônimos recebidos no processo de submissão do artigo à revista. Tendo recebido bons comentários, os possíveis erros e equívocos no argumento são de minha autoria.

4 É possível encontrar diversas fotografias do uso de ferramentas em macacos-prego como, por exemplo, em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/cultura-primata/>.

171

Mateus Oka

da prática (Resende *et al.* 2021). Logo, tais indícios, somados a um amplo debate na primatologia a respeito das “culturas” primatas, sugerem a aplicabilidade do conceito para os macacos-prego (Falótico *et al.*, 2022).

O que ocorre é que, embora o uso de ferramentas dos macacos-prego piauienses seja um assunto forte nas produções de Patrícia, disso não resulta que a “cultura” seja um conceito presente ou reivindicado em suas pesquisas. O termo “cultura” é pouco mencionado nas reuniões, nas próprias publicações e nas temáticas dos projetos dos seus últimos 30 anos de atividade – e só parece ser mais presente em palestras públicas, geralmente quando a docente dá uma ênfase conservacionista à sua fala, em um uso do conceito extensamente analisado por Sá (2006). É notável, ainda, que as pesquisas feitas no Piauí correspondem a cerca de 40% das publicações de Patrícia, sendo que as restantes se ocupam de macacos-prego de outras regiões do Brasil⁵. Em suma, embora a primatóloga endosse o uso de “cultura” para os macacos – isto é, é explícito que ela não rejeita a possibilidade de que parte da vida social desses animais possa ser descrita em termos culturais –, não há uma reinvidicação sistemática de sua aplicabilidade em suas próprias publicações, nem nas pesquisas sob sua orientação.

Dessa forma, inspirando-se nas breves sugestões de Wagner (2020) e de Goldman (2011) acerca de uma inventividade para além da humana, este artigo busca tirar proveito dessa pista, ou seja, do uso evasivo ou escasso da “cultura” nas práticas de pesquisa de Patrícia – divergente, ou ao menos cautelosa, em relação à tendência vista na primatologia internacional de crescente uso do termo. Em outras palavras, a raridade do conceito no vocabulário cotidiano e de publicações da pesquisadora não indica a falta de uma relação de inventividade entre ela e os macacos pesquisados, mas pode apontar para outras invenções conceituais relevantes que tornam a produção de um conhecimento primatológico possível. A aposta feita é que a forma particular de se relacionar com os macacos é indispensável para compreender os caminhos de feitura dos saberes na área e, embora não tenha sido possível observar diretamente esta relação, os modos como Patrícia reflete acerca dela e conta suas histórias são índices relevantes dessa relacionalidade, possibilitando pensar com o seu pensamento. Além das teses wagnerianas, as ideias de Stengers (2005, 2018) e de Sá (2006) serão auxílios importantes para a realização desta tarefa. Assim, o exercício pode ser frutífero na articulação, de um lado, dos estudos interessados nos processos de feitura dos saberes científicos e, de outro, de uma antropologia que, nos últimos anos, tem se debruçado sobre as (implic)ações dos animais, das plantas, e de outras entidades no mundo – o que inclui, nesse caso, os seus efeitos nas socialidades humanas e na tecitura de uma ciência (Kirksey e Helmreich 2020, Rohden e Monteiro 2019).

O percurso do texto que se segue está dividido em quatro seções. Primeiro, a ideia de Patrícia de uma não-neutralidade dos macacos-prego será apresentada. Esta será uma pista importante para, depois, pensar em uma cosmopolítica que interessa às cientistas a partir de uma controvérsia da classificação taxonômica desses macacos. Em tais discussões, os modos como os animais e a primatóloga negociam uma relação possível serão fundamentais para indicar os caminhos de

5 Porcentagem referente a um levantamento feito no fim do ano de 2021 utilizando as plataformas do Google Scholar e da Web of Science, abarcando os artigos publicados em revistas (N = 92) até aquele ano, desconsiderando capítulos de livros, resumos em evento e comunicações de outra natureza.

Mateus Oka

feitura dos saberes na área. A seguir, um pequeno relato da relação tecida entre mim e as primatólogas servirá como um disparador da reflexão da condição dos animais como *sujeitos*. Aposta-se que este estatuto dos macacos é uma hipótese tão profícua quanto a “cultura” para que uma relação de conhecimento entre eles e as pesquisadoras possa ser tecida. Por fim, nas considerações finais, sugere-se como o grupo de Patrícia parece menos interessado no sentido de “cultura” que tem sido mobilizado na primatologia internacional do que na efetiva condição de *sujeitos* dos macacos-prego.

Entre fugas bem e malsucedidas: acerca da não-neutralidade dos macacos

Durante a viagem, um de nossos meninos encarregados de empurrar as mulas de carga constantemente zombava dele [do macaco]. O macaco logo se irritou [...]. Certa noite, o macaco conseguiu se desprender de sua corrente e, antes de fugir, saltou repentinamente sobre esse menino que, estando ocupado com outras coisas, não prestava atenção ao macaco e foi cruelmente mordido. Assim, poderíamos muito bem concluir que os macacos mantêm consigo um espírito de vingança, que eles podem esconder mesmo por muito tempo (Spix 1823, 6, tradução minha)⁶.

O relato reproduzido acima de Johann Baptist von Spix, naturalista do século XIX que realizou expedições pelo Brasil, combina com descrições muito comuns sobre macacos-prego: engenhosos e petulantes, hábeis com as mãos, dispostos à curiosidade; quando selvagens, assaltam com frequência as plantações; quando presos em residências, destroem as mobílias e encontram formas de fugir. São conhecidos na primatologia pelos experimentos laboratoriais que testam sua capacidade cognitiva relacionada à destreza manual, e estão presentes, por exemplo, em programas nos quais são treinados a serem animais de companhia para pessoas quadriplégicas (Fragaszy *et al.* 2004). Talvez tais características tenham atraído Patrícia em seu último ano de graduação em Ciências Biológicas, quando os conheceu no Zoológico de São Paulo e passou a estudá-los. A docente conta, com humor, que se identifica com as tendências agitadas dos macacos-prego, e que teria dificuldades de estudar animais mais vagarosos, como os bugios.

Já no mestrado, seu estudo com macacos-prego se realizou no Parque Ecológico do Tietê (PET). Ela conta que seu interesse sempre foi pelos comportamentos sociais – um aspecto em que certamente era possível observar a agitação típica dos macacos e, ainda, uma variabilidade grande de formas de socialidade. Assim, a jovem primatóloga passou a frequentar o PET pelo menos três vezes na semana de setembro de 1991 até abril de 1993, realizando observações sistemáticas dos comportamentos dos macacos-prego que habitavam ali. Os animais que vivem no parque em geral foram resgatados pelo Centro de Recuperação de Animais Silvestres (CRAS). No caso dos macacos, muitos são acolhidos após o abandono dos antigos “donos” que os compraram quando ainda filhotes⁷. Em razão de terem sido separados de suas mães logo que nasceram, muitos macacos nunca chegaram

6 No texto original: “Pendant la route, un de nos garçons chargé du soin de pousser les mulets de charge se mocquoit continuellement de lui. Le macaque au commencement se fâchoit [...]. Arrivés un soir à la couchée, le singe parvint a se détacher de sa chaîne, et avant de s'enfuir il sauta ci l'improviste sur ce garçon qui, étant occupé à d'autres choses, ne faisoit pas attention au singe, et fut mordu cruellement. De ce fait on pourroit bien conclure, que les singes conservent un esprit de vengeance, qu'ils tiennent caché même très long tems” (Spix 1823, 6).

7 Veja mais em <https://www.parqueecologicodotiete.com.br/> e <https://www.sobreviva-emaopaulo.com.br/2019/04/conheca-o-cras-de-sp/>. Acesso em: 1º abr. 2023.

Mateus Oka

a ver outros de sua espécie, o que faz com que tenham medo de outros primatas quando são trazidos ao parque – momento em que os especialistas que trabalham no CRAS atuam, o que incluía, nesse caso, uma das atividades de Patrícia.

Um dia, próximo ao fim de seu mestrado, Patrícia conta que chegou ao parque e os funcionários estavam em alvoroço em razão de uma grande árvore caída. A queda, que ocorreu entre uma pequena ilha onde os macacos ficavam e uma área pela qual os animais podiam sair do parque, formou uma ponte, propiciando a fuga. Todavia, ao chegar ao local, a primatóloga viu um dos tratadores de animais observando os macacos com tranquilidade: os animais não fugiram e não se mostravam dispostos a fazê-lo, mesmo tendo a possibilidade. Diante da ponte temporária, os macacos ficaram apenas nas fronteiras da nova área, sem exibirem sinais de que sairiam correndo para explorar o espaço e até chegar às ruas de trânsito dos carros da cidade. Em pouco tempo, os funcionários organizaram as comidas que normalmente preparavam para os macacos, utilizando-se do artifício para chamá-los de volta à ilha e, por fim, cortar a árvore que havia ligado as zonas limítrofes. Patrícia relata, rindo, que os animais retornaram em fila indiana, sem nenhuma resistência.

Assim, a cena da evasão não executada é contada como um disparador de sua decisão de, no doutorado, deixar o estudo no PET e trabalhar com macacos-prego de *vida livre*, no mato. Desta vez, então, Patrícia escolheu o Parque Estadual Intervales (PEI), também no estado de São Paulo, onde estudou um grupo de macacos-prego por 33 meses, distribuídos entre abril de 1995 a dezembro de 1997. A floresta, na época mais preservada, contava com uma difícil locomoção, tanto em razão da vegetação como do solo íngreme, o que fazia a jovem primatóloga – que, embora gostasse do ambiente, tinha ainda um corpo marcado pela vida urbana paulistana – cair diversas vezes até aprender a se equilibrar. Entretanto, se por um lado a experiência de andar pela floresta se corporificou gradualmente em Patrícia até ela ser capaz de percorrer grandes trajetos sem a ajuda de outra pessoa⁸, de outro, quem não se acostumou com a presença de uma estranha os perseguindo foram os macacos-prego.

É verdade que qualquer trabalho com comportamento animal em geral passa por um período inicial chamado, nos termos técnicos da área, de *habituação*. Trata-se de um processo dado como concluído quando os sujeitos de estudo param de fugir ou de alterar radicalmente o seu comportamento assim que avistam a cientista. Logo, o que ocorreu com Patrícia no PEI é que os macacos-prego que ela passou a seguir todos os dias *nunca se habituaram* à sua presença, isto é, ao vê-la, sempre vocalizavam, ameaçavam-na, e imediatamente fugiam. Como consequência, a primatóloga passou todo o tempo de sua pesquisa de doutorado correndo atrás dos macacos em uma mata de árduo deslocamento, coletando amostras de suas fezes e registrando os trajetos percorridos por eles, o que resultou em dois capítulos de sua tese dedicados a, respectivamente, discutir a dispersão fecal de sementes operadas pelos macacos e seu comportamento locomotor. Estes primatas, afinal, diferentemente daqueles do PET, decidiram fugir – e com sucesso, ao longo de três anos de pesquisa.

8 Patrícia conta como sempre teve a ajuda, como é comum nas mais diversas áreas das biologias de campo, de mateiros e da comunidade local para guiá-la ao longo de toda a pesquisa. O papel que exercem tais pessoas nas ciências não é trivial (Costa 2022), mas não será possível abarcar o assunto no escopo deste artigo.

Mateus Oka

O outro lado da consistência da fuga dos macacos que é nítido é a insistência de Patrícia em perseguir-los. Contudo, uma exceção ocorreu: certa vez, a primatóloga construiu uma ceva, um aparato de madeira com frutas, para tentar capturá-los e fazer uso de uma técnica comum nas práticas de conservação – acoplar em seus corpos um rádio-colar que permitiria identificar a localização dos animais. Entretanto, percebendo a cientista perto, os macacos repetiam a sua postura: vocalizavam, ameaçavam e fugiam. Então ela decidiu construir um esconderijo, a 15 m da ceva, coberto com folhas, e aguardar pelos primatas – o resultado, no entanto, foi o mesmo. A insistência da estudante a fez deslocar o seu esconderijo dessa vez a 50 m e esperar pelo que aconteceria. E, finalmente, embora os macacos ainda a avistassem e vocalizassem, pararam de evadir de imediato e continuaram a sua alimentação. Esta experimentação com a possibilidade de *habituação* dos animais tornou-se um dos capítulos de sua tese (veja Izar 1999, Izar e Resende 2007), na qual ela pôde discutir sobre a capacidade dos macacos em discriminar contextos diferentes de relação e responder à proximidade da cientista.

Nos termos desta discussão, o caráter de tentativa-e-erro do experimento, bem como o estatuto de “falha” no processo de *habituação* desses macacos são relevantes. Em uma palestra online proferida no ano de 2020 a um público estrangeiro, a qual acompanhei, a profa. Patrícia foi questionada se a presença humana observando os animais não alteraria o seu comportamento natural. Esta é uma pergunta carregada de consequências, uma vez que ela traz consigo aquela clássica dicotomia entre natureza e cultura, ou seja, daquilo que está no reino da imutabilidade, das causas mecânicas e duradouras, em oposição ao campo das modificações, da contingência e da arbitrariedade, em geral operadas por mãos humanas. A questão, assim, faz emergir a dúvida sempre presente se a Ciência seria capaz ou não de acessar o mundo “tal como ele é”, sem os vieses contaminadores da capacidade transformativa humana. Ora, diante da pergunta, após falar acerca das dificuldades no processo de *habituação* – vividas extensamente por ela –, Patrícia respondeu: “os macacos não são neutros”. Esta resposta e uma reivindicação da não-neutralidade dos macacos não são triviais e poderiam ser levadas adiante com Stengers (2005, 2018) sobre sua proposição etoecológica:

Uma tal questão destaca uma perspectiva que chamo de “eto-ecológica” [étho-écologique], que afirma a inseparabilidade do éthos, da maneira de se comportar própria de um ser, e do *oikos*, do hábitat desse ser, da maneira que esse hábitat satisfaz ou contraria as exigências associadas a tal éthos, ou oferece aos novos éthos a oportunidade de se atualizarem. Quem diz inseparabilidade não diz dependência funcional. [...] Nós não sabemos de que um ser é capaz, do que pode se tornar capaz. O meio ambiente, poderíamos dizer, propõe, mas é o ser que dispõe dessa proposição, que lhe dá ou lhe nega uma significação “etológica” (Stengers 2018, 449).

Os macacos do Parque Ecológico do Tietê talvez sejam elucidativos neste ponto quando decidiram não fugir, apesar da possibilidade e da expectativa de

Mateus Oka

que, macacos-prego que são, com toda a certeza partiriam afora com sua típica engenhosidade. Como comenta Roy (2018), a queda de uma árvore é quase sempre um acontecimento cosmológico, porque convoca os habitantes locais em sua etoecologia a responderem ao evento. Do mesmo modo, uma pesquisa pode ser um convite aos “cosmos” envolvidos a demonstrarem do que são capazes. Assim, os macacos do Parque Estadual Intervales responderam à altura da solicitação de Patrícia em segui-los ao exibir a sua habilidade de locomoção por toda aquela floresta – e eles a mantiveram longe, o que significa, sob tal ângulo, possibilitar a corrida atrás deles. Nesse sentido, a réplica da docente no evento sugere que, mesmo que os macacos sejam influenciados pela presença das cientistas, estas ações interessam ao estudo porque elas dizem respeito, justamente, ao repertório e à diversidade de respostas possíveis desses animais.

Portanto, o corpo de uma primatóloga que persegue seus sujeitos de pesquisa não se trata de uma intervenção unidirecional – como aquele sentido de “cultura”, que é controle e modificação da natureza –, mas está mais próximo de um convite para a ação dos macacos. Isto é, é contando com a inventividade, ou a não-neutralidade dos animais, e não o contrário, que se faz pesquisa. A tese de doutorado de Patrícia é exemplar nesse sentido, afinal, o estudo que ela pôde realizar foi com nada menos e nada mais que aquilo que os macacos lhe ofereceram – a locomoção, as fezes, e a rejeição à sua proximidade. Ou, como já afirmava Sá (2006, 130) em seu trabalho com pesquisadores de miquis, “nada se faz sem a permissão do outro. O que leva a crer que a ideia do primatólogo como interventor não se sustenta, pois pouco pode fazer sem ser percebido e coletivizado pelos primatas”.

A elaboração bastante inventiva da não-neutralidade dos macacos desloca as preocupações acerca de uma neutralidade científica e o acesso às leis naturais para dar atenção à criatividade dos seres com os quais se estuda e se aprende. Como discutido em Wagner (2020, 30), a antropologia é dependente, e não poderia deixar de sê-la, do “choque de cultura” e da possibilidade de uma relação com as pessoas com as quais se propõe um estudo – entendendo “a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia”. Por tais razões, as formulações de Ingold (2014) ressoam nas propostas wagnerianas, especialmente quando afirma que a antropologia envolve um compromisso ontológico, ou seja, de dever ao mundo o desenvolvimento e o aprendizado recebidos ao longo da pesquisa. Requer-se, portanto, neste tipo de estudo, uma resposta que é sempre etoecológica nos termos de Stengers (2018), uma vez que são os modos de ser e de vida dos sujeitos que estão implicados, se não como objetos de pesquisa – como propriamente ocorre na disciplina antropológica –, ao menos como condições de feitura do conhecimento e de efetivação do trabalho, como se vê nesta primatologia.

Das possibilidades cosmopolíticas com os macacos-prego

Os macacos-prego do Piauí que utilizam ferramentas só surgiram na vida de Patrícia após a conclusão de seu doutorado. Até então, os macacos-prego, ha-

Mateus Oka

bitantes de quase toda a extensão da América do Sul, desde o Norte até o Sul do Brasil, incluindo partes da Argentina e do Paraguai, eram classificados como uma única espécie: *Cebus apella*. O termo “*apella*” vem do próprio *Systema Naturae* de Lineu, em sua décima edição publicada em 1758, no qual aparece ao lado de outros primatas classificados como *Simia* (Linnæi 1758, Elliot 1913). O texto de Lineu não justifica a razão do nome, mas há o registro de que *Apella* se referia a uma assembleia popular com poderes judiciais na Esparta (Bonner e Smith 1942). “*C. apella*”, então, era a classificação consensual da área mais ou menos desde a revisão taxonômica de Hershkovitz (1949), o que fazia com que os macacos-prego fossem conhecidos como uma espécie *cosmopolita*, em razão da sua notável adaptabilidade para habitar regiões geográficas tão diferentes, exibindo uma variabilidade morfológica também significativa. Não à toa, sua capacidade adaptativa e a sua ocupação territorial – seu *cosmopolitismo* – são considerados como um bom modelo para entender fenômenos similares em seres humanos, isto é, sua adaptabilidade e habilidade de modificar o ambiente para a sua habitação (Fragaszy *et al.* 1990, Izar 1999, Lima *et al.* 2018).

Contudo, em 2001, uma tese de doutorado publicada no Brasil (veja Silva Júnior 2001) contestou a classificação taxonômica até então estável dos *C. apella* para subdividi-lo em diferentes espécies conforme sua ocupação regional e suas características morfológicas. A profa. Patrícia, que havia terminado recentemente o doutorado e sempre usou a antiga terminologia, logo passou a adotar as novas divisões em seus artigos: os macacos-prego que ela estudou no PEI eram agora *Cebus nigrinus*, e os que ela conheceria no Piauí, *Cebus libidinosus*; os *Cebus apella* agora ficavam circunscritos àqueles que vivem na região da Amazônia oriental. No entanto, dez anos mais tarde, uma nova publicação levou adiante algumas hipóteses já levantadas antes por Silva Júnior (2001), propondo a separação do gênero *Cebus* em dois: de um lado, os macacos que continuam com a nomenclatura antiga são os que habitam o norte da América do Sul, chegando até a América Central, o que corresponderia, em termos de nome popular no Brasil, aos primatas chamados de cairaras ou caiararas. De outro lado estão os macacos-prego propriamente ditos, com tufo de pelos proeminentes na cabeça e com corpos mais robustos, que ganharam então um outro gênero: *Sapajus* (Lynch Alfaro *et al.* 2012).

Esta classificação não é consensual na área, que conta tanto com os estudos que reafirmam a cisão dos gêneros *Cebus* e *Sapajus* (Nascimento *et al.* 2015, Lima *et al.* 2017, Lima *et al.* 2018) como aqueles que argumentam contra a separação (Rosenberger 2012, Feijó e Languth 2013, Ruíz-García *et al.* 2016, Balolia e Wulff 2022), além daqueles que se mostram inconclusos (Martins-Júnior *et al.* 2018). A função da presente discussão, certamente, não é de oferecer algum encaminhamento para o debate, mas de, talvez, alargar o campo da controvérsia, na medida em que ela afeta o trabalho do grupo de pesquisa de Patrícia. A pesquisadora conta que, desde o mestrado, e talvez mais fortemente a partir do doutorado, o fato de tais macacos habitarem regiões geográficas muito diferentes a atraía, pois lhe dava a possibilidade de estudar a variabilidade de seus comportamentos em relação às distintas ecologias. Em outras palavras, o *cosmopolitismo* exibido por

Mateus Oka

esses primatas que, na época, eram apenas uma espécie, *C. apella*, constituía uma oportunidade de pensar uma diversidade comportamental que se relacionava com a ecologia, e não com fatores genéticos intrincados na espécie.

Atualmente, este grande projeto expressa-se em três campos onde o grupo da docente é responsável por conduzir estudos a longo prazo com macacos-prego: em Una, na Bahia; no Parque Estadual Carlos Botelho, no sudeste do estado de São Paulo; e no sul do Piauí, Gilbués. Assim, se antes os macacos em todas estas regiões eram considerados "*C. apella*", com a nova classificação, estas populações estudadas correspondem, respectivamente, a *Sapajus xantosternos*, *S. nigritus* e *S. libidinosus*. No entanto, o que ocorre quando tais primatas *cosmopolitas* passam a não constituir uma única espécie, mas várias, é que críticos do trabalho de Patrícia levantam o questionamento de que as diferenças encontradas entre os grupos de macacos-prego podem não se dar devido à ecologia, mas, sim, no final das contas, à genética.

Esta não é uma questão nova na trajetória de pesquisa da primatóloga – e, pode-se dizer, não apenas para toda a primatologia, mas também para a antropologia. Conforme Patrícia, quando ela começou a estudar etologia na graduação, a grande preocupação dos debates girava em torno dos "universais culturais" da humanidade – ou seja, aqueles comportamentos que, independentemente da variação cultural, estariam presentes em seres humanos. Trata-se da bem sabida fórmula multiculturalista que se ancora na dualidade entre, de um lado, uma única natureza que sustenta, de outro lado, as várias culturas, e o interesse em um ou outro polo oscila como pêndulo ao longo das histórias das ciências no Ocidente (Viveiros de Castro 2002). O que inicialmente motivou a entrada de Patrícia na disciplina, contudo, deu-se por outra via de interesse: a variabilidade comportamental em primatas não-humanos – e mais tarde, em condições de observação naturalista, com animais selvagens. Seria tentador afirmar aqui que o que a primatóloga faz é ir à natureza em busca de cultura – o que não deixa de sê-lo, mas esta declaração, ao menos mantida a oposição convencional, parece equalizar rapidamente a sua trajetória de pesquisa aos estudos contemporâneos que defendem o uso do conceito de "cultura" entre os animais. Neste caso, sua opção seria, de fato, de procurar apenas por macacos-prego de uma mesma espécie, estabilizando a natureza, de modo que a flexibilidade e a pluralidade emergissem na polaridade cultural. Todavia, não é isso que ocorre, pois Patrícia continua seu estudo com os macacos-prego hoje classificados em espécies diferentes.

O ponto desta controvérsia parece ser bem expresso a partir daquela noção do *cosmopolitismo* dos macacos-prego. Afinal, a figura do "cosmopolita"⁹ é justamente a de quem transita por diferentes ambientes, sem, contudo, alterar a sua natureza. Como, então, dizer que os macacos são "cosmopolitas" se, agora, "descobre-se" que eles não eram os mesmos em todos os lugares? Este é um questionamento que, certamente, toma o meio ambiente como uma paisagem estática, e seu papel atual no comportamento das espécies seria de meramente oferecer um plano de fundo para as reais diferenças armazenadas e replicadas nos genes ou, no melhor dos casos, um fator responsável por ativar ou não as possibilidades pré-existentes no

9 A partir daqui, procura-se grafar o "cosmopolitismo" entre aspas, para marcar sua distinção com os usos êmicos do termo por primatólogas. Afinal, ao lado dos debates antropológicos, o "cosmopolitismo" passa a produzir consequências diferentes daquelas quando está entre as primatologias. É nessa possibilidade de traição dos usos originais (Viveiros de Castro 2019) que a reflexão tenta ser levada adiante.

Mateus Oka

genótipo (Ingold 2015). A proposta de Patrícia e seu grupo, não obstante, parece inteiramente distinta.

Talvez sua posição possa ser elucidada em paralelo com a diferença entre o “cosmopolitismo” e a cosmopolítica, proposta por Stengers (2018). O primeiro termo, como foi explanado, relaciona-se com a ideia de uma natureza única e estática, a partir da qual diferentes representações de mundo emergiriam. A função da política, nesse caso, trata-se daquela clássica, de tomar suas decisões reduzindo os dissensos de versões sobre um mesmo universo. Em contrapartida, a cosmopolítica não visa reconciliar as divergências. Na verdade, a adição do “cosmos” à política faz pensar que os desacordos não são resultantes de um desentendimento, ou seja, de uma falta de compreensão do mundo, o verdadeiro, acessível pela Razão e o bom senso – posturas por excelência “cosmopolitas” –, mas, sim, decorrentes de mundos que são distintos. Pois, em Stengers (2005, 2018), a presença do “cosmos” remete à etoecologia: nesse caso, os macacos podem ser pensados como emaranhados de relações biossociais que crescem e se desenvolvem em ambientes que são tanto específicos por suas propriedades como também produtos da ação dos seres que ali vivem, gerando mundos – um *éthos* e um *oikos* – que lhes são próprios, mas sempre inacabados, por fazer. Como insiste Ingold (2014), os humanos estão *humanando*; e os macacos, *macaqueando*.

Nessa direção, se os macacos-prego são divididos em espécies diferentes ou não, sob essa perspectiva, não diminui a importância da investigação de sua variabilidade comportamental. A continuação destes estudos, a despeito ou com a indeterminação taxonômica desses animais, leva a pensar que há algo mais interessante em suas vidas sociais que não se reduz a uma pretensa identidade final da espécie. Logo, o “cosmopolitismo” dos macacos-prego teria menos implicações nos estudos do grupo de Patrícia do que, efetivamente, a cosmopolítica que eles permitem, expressa pelo alargamento do campo da dúvida e da insistência na dessemelhança dos mundos envolvidos (Fausto 2017). Além disso, a discordância dos taxonomistas parece incidir sobre o que é a própria taxonomia: se ela devia refletir os processos evolutivos em curso; se o seu objetivo final é apenas a comunicabilidade entre cientistas a respeito de qual “objeto” estão falando; ou se as classificações deviam estar sujeitas às preocupações de políticas conservacionistas, para citar algumas das controvérsias (Groves 2004, Rylands e Mittermeier 2014). No fim das contas, os próprios macacos-prego não parecem, ao menos na trajetória de pesquisa de Patrícia, interessados em dar a última palavra sobre o que eles são.

Assim, é interessante notar que as nomenclaturas taxonômicas dos macacos-prego se multiplicaram lado a lado com os estudos de Patrícia que, por sua vez, mostraram a diversidade dos modos de vida desses primatas. À medida que se acumulou o registro de seus comportamentos em diferentes ecologias, não se tornou mais possível se referir a eles no geral e no singular, como *O macaco-prego*. Como argumenta Sztutman (2019, 85), as práticas cosmopolíticas constituem “um alerta contra nossa ideia de política ancorada num mundo já feito, já dado, e portanto, inerte, passível de exploração. *Mas a política se faz junto com o mundo [...]*” (destaque meu). Em direção similar, as ciências não poderiam ser pensadas senão

Mateus Oka

como algo feito com o mundo, como uma “experimentação coletiva”, sendo este coletivo uma comunhão particular, específica e temporária que foi possível de se fazer entre os humanos e não-humanos envolvidos (Latour 2012).

No sentido de Wagner (2020), então, se a antropologia é menos uma análise da relação entre culturas, mas a própria relação entre elas, então a perspectiva antropológica faz sentido como a possibilidade de relação entre mundos. Como consequência, pode-se dizer que as condições de estudo na primatologia são, com efeito, antropológicas, no sentido de que nem o mundo das cientistas e nem o mundo dos macacos estudados são reduzidos ou sobrepujados um ao outro quando ocorre uma pesquisa. Trata-se, penso, inspirado nos diálogos com Isabelle Stengers, daquele sentido de uma ciência em que se dança, ou, como se verá logo adiante, de uma “Dança de sujeitos e objetos que trocam de posição e compõem-se mutuamente, nunca estando prontos de partida, mas abertos a surpresas, criações e descobertas. Se são construídas, trata-se sempre de coconstruções” (Dias *et al.* 2016, 157).

Reversibilidade e antropologia nas práticas primatológicas

Por fim, algumas considerações acerca de uma brincadeira feita na relação de pesquisa entre mim e as primatólogas podem ser frutíferas. Nas reuniões organizadas semanalmente pelo grupo de Patrícia, quase sempre que novas integrantes se juntam, a docente sugere uma rodada de apresentações – o que me inclui – e, frequentemente, após a minha introdução, a professora realiza um comentário: “somos *sujeitos* de pesquisa do Mateus!”. Embora a exclamação seja feita de forma bem-humorada, nas primeiras vezes em que ela ocorreu, tentei explicar que o meu trabalho se tratava de apostar em uma relação de interlocução com elas, e não de uma clássica relação sujeito-objeto de estudo. Esta minha réplica, que nunca recebeu atenção, não impediu que a brincadeira continuasse até hoje. Ao invés disso, essa fala parece ser dita com alegria. Decerto, lembrar às antigas e novas integrantes do grupo que elas são *sujeitos* de uma pesquisa poderia ser uma advertência, bem justificada, de que estão sendo observadas. Quer dizer, diante da minha pretensão fracassada – e equivocada – de tentar equalizar nossas posições, pensando me esforçar para garantir um diálogo horizontal, a docente lembra que, em uma pesquisa, os estatutos de quem estuda e quem é estudada nunca são iguais ou equivalentes.

Contudo, é relevante que Patrícia não diz que elas são “objetos de pesquisa”, mas *sujeitos* – o que corresponde ao mesmo termo usado quando elas se referem aos macacos-prego que estudam. Nesse sentido, talvez se possa levantar uma hipótese sobre a reversibilidade das posições: isto é, a condição de serem estudadas cria um efeito lúdico da troca do lugar em que os macacos habitualmente estão em relação a elas. Outros momentos espirituosos que pude presenciar envolveram alguma indicação dos macacos como *sujeitos*: por exemplo, não são raras as vezes em que ocorrem “atos falhos”, como quando, ao invés de dizer “indivíduo” para se referir a algum macaco, diz-se “gente” ou “pessoa”. Nessas ocasiões, a falante

Mateus Oka

pode se corrigir, mas o seu “engano” já desperta sorrisos em algumas das faces que a ouvem. Há quem diga “meninos e meninas” ao invés de “machos e fêmeas”, usados de praxe quando em referência a animais não-humanos em geral. Tal uso dessas expressões acontecem em contextos informalizados, relaxados, sempre carregados de seu tom de humor, ou ainda, uma intimidade em relação aos macacos sobre os quais se fala.

O problema do antropomorfismo que esses casos podem parecer gerar já foi extensamente revisto em outros trabalhos (Asquith 1997, 2011) e, como discutido por Sá (2006), a tese tradicional da projeção unilateral e antropomórfica – mais uma vez, da preocupação de imprimir vieses culturais humanos na natureza – não é interessante para entender as práticas primatológicas, seja porque reduz o papel da agência dos primatas nas relações de pesquisa, seja porque, como argumenta Viveiros de Castro (2002), o antropomorfismo não implica antropocentrismo – ou seja, considerar algumas capacidades como exclusivas para humanos é um pressuposto ontológico tanto quanto outros, o que, aliás, nem sempre se sustenta empiricamente. Refletindo com Wagner (2020), ao invés de antropomorfismo, é possível pensar a partir da reversibilidade das posições de “sujeito de estudo” e “sujeito que estuda”, ou, como afirma Benites (2007), das condições de observado e observador. Em uma das aulas da disciplina de Etologia nas quais estive presente, Patrícia comentava rindo que, a depender do grupo de macacos-prego com os quais se trabalha, “não dá pra dar muita confiança”, porque eles se aproximam, roubam os objetos das pesquisadoras, e a proximidade não é desejada da parte das cientistas, seja pela possibilidade de transmitir doenças a eles ou torná-los vulneráveis a caçadores pelo costume com a presença humana. Assim, não são apenas os macacos que se interessam em se afastar ou se aproximar das pesquisadoras, o que não significa uma falta de vínculo, mas, ao contrário, a criação de uma relação e da manutenção de uma distância negociada em campo, sempre de forma temporária e particular. Suponho que tal relacionalidade seja ao menos um dos elementos indispensáveis para o que pode significar pensar os macacos como *sujeitos*.

Consequentemente, a primatologia praticada por Patrícia e suas colegas talvez possa ser pensada como uma ciência que se efetiva a partir da generosa e honesta hipótese de que os macacos são *sujeitos*. Isto talvez signifique menos especular o quanto eles são parecidos conosco, e se possuem “cultura” ou não, mas uma prática concreta que implica na desestabilização da posição garantida de um humano como aquele que tem a potência para observar, agir, afastar-se ou se aproximar, individualizar-se e se relacionar com o outro (o que inclui cientistas) e, sobretudo para esta discussão, fazer-se curioso, investigando inventivamente o seu mundo. Talvez estas considerações possam ser alguma pista para a compreensão da proposição de Haraway (2008, 312), ao afirmar que as primatólogas a ajudaram a escrever a sua obra *Primate Visions* “[...] se preocupavam mais sobre quem os animais são; sua prática radical era uma recusa eloquente da premissa de que o estudo apropriado da humanidade seja o homem”¹⁰.

A condição de *sujeitos*, por fim, talvez acene para a formulação da não-neu-

10 No texto original: “[...] cared most about who the animals are; their radical practice was an eloquent refusal of the premise that the proper study of mankind is man” (Haraway 2008, 312).

Mateus Oka

tralidade dos macacos, que não são objetos inertes esperando pelo deciframento das pesquisadoras, mas respondem parcialmente, isto é, etoecologicamente, ao que seu mundo lhe propõe. Logo, se a possibilidade de uma antropologia em Wagner (2020) tem como consequência o seu reverso, uma “antropologia reversa” – a reversibilidade da posição de quem investiga e usa os seus próprios recursos para mediar uma relação com o outro –, então, de fato, há mais antropologia nos mundos e nas ciências do que supõe a nossa vã razão disciplinar.

Considerações finais

Embora Patrícia tenha lido este manuscrito, não é ainda possível saber quais os efeitos a longo prazo desse diálogo em nossas pesquisas. Como discutido em Despret (2021), está sempre aberta a questão se as interlocutoras com as quais produzimos as descrições se reconhecerão nos termos aqui expostos. Devolvendo à primatóloga a sua trajetória em diálogo com meus referenciais, implicando uma tradução – isto é, traição –, lembra, como afirma Despret (2021, 74), que as descrições são “[...] propostas sempre dependentes do acolhimento que receberão”. Assim, não é trivial afirmar que das considerações feitas neste artigo não resulta que Patrícia não seja uma primatóloga com grande projeção internacional, sendo às vezes chamada de “Jane Goodall dos macacos-prego”, com uma produtividade acadêmica notável, realizando uma ciência com base em hipóteses e previsões, análises estatísticas e, sempre que pude notar, demonstrando um grande cuidado com o controle dos vieses, da amostragem e do tratamento estatístico dos seus dados de pesquisa. Tais aspectos, que classicamente são concebidos como correspondentes ao campo normativo da Ciência, não poderiam ser considerados fora do seu contexto de reelaboração e reinvenção operadas por estas primatólogas, assim como em qualquer outra ciência, e nem incompatíveis com as descrições feitas até aqui.

Talvez, nesta discussão, os cogumelos *matsutake* presentes em Tsing (2018) possam ser uma metáfora significativa, pois a comoção que esses fungos suscita gira, em boa parte, em torno do fato de que eles não podem ser cultivados artificialmente. Apesar das inúmeras tentativas, os *matsutake* crescem apenas em associações específicas com plantas e fungos micorrízicos, e seu sucesso reprodutivo depende de um solo pobre, de modo que não sejam sobrepujados por outros fungos e bactérias que, em terreno mais rico e fértil, teriam vantagem sobre esses cogumelos. Logo, os ideais de uma agricultura convencional, em que as intervenções humanas no enriquecimento do solo resultariam em uma melhor colheita, não são aplicáveis entre os *matsutake* – isto é, eles não estão no campo da “cultura” no sentido de *colere*, como intervenção e controle da natureza.

Na primatologia internacional, bem como em outros campos de estudos do comportamento animal, “cultura” emerge frequentemente para dar luz às modificações e as intervenções operadas pelos animais em seu ambiente. Não à toa, um dos critérios correntes de identificação do fenômeno cultural em animais é que o comportamento observado não seja explicável nem por causas genéticas,

Mateus Oka

nem ecológicas (para uma discussão detalhada, ver Langlitz 2020, Rapchan 2019, Rapchan e Neves 2016). Esta noção, brevemente apresentada, não parece estranha a um pensamento euroamericano que dá ao termo “cultura” o sentido de técnica, de aperfeiçoamento do Homem pelo Homem: trata-se daquela concepção convencional, em que a “cultura” – ou, nesse caso, Cultura – faz referência às obras e às intervenções humanas – ou seja, ao que é cultivado e resultado de planejamento e intenção –, em oposição à natureza, que é matéria-prima, o campo das coisas dadas e brutas (Sá 2005).

Em contraponto, se uma comunidade ecológica particular é necessária para que os *matsutake* cresçam, analogamente é verdadeiro que eles oferecem uma rica ecologia de práticas para outros seres – o que inclui os humanos –, convidando a pensar sobre uma vida social que cresce sem que sua causa última derive da intervenção humana. Nesse sentido, talvez os *matsutake* possam ser um modelo mais profícuo para entender as relações de conhecimento entre as primatólogas e os macacos-prego do que a “cultura” – que, por sua vez, ao menos no modo como tem sido mobilizado nos estudos recentes em comportamento animal, leva a perguntas em termos do que os macacos “têm ou não”, o que não parece ser o foco de interesse das pesquisadoras presentes neste trabalho. Se isso é correto, as primatólogas com as quais venho aprendendo parecem mobilizar outras ideias acerca do que seja “uma” “espécie”, bem como produzem e se interessam por outras relações de conhecimento com seus macacos, os quais aprenderam a amar e a se vincular.

Neste artigo, o estatuto de *sujeito* dos seres com os quais se produz conhecimento, indicado pela possibilidade de troca de posições, de não-neutralidade, e de uma abertura para indeterminação, foi levantado como uma condição de pensamento profícuo para pensar a diversidade comportamental dos macacos-prego. Estas ideias são indícios do tipo de relação que frutifica com as primatólogas e os macacos, o que é relevante para pensar um tipo de ciência que não se reduz aos modelos hegemônicos de objetividade e neutralidade (Stengers 2018). É por tais razões que as práticas primatológicas podem ser pensadas com aquelas encontradas nas ciências dos *matsutake*, na medida em que se alimentam dos vínculos criados e da alegria que eles geram – “é essa alegria [das ciências] que deve ser protegida” (Dias *et al.* 2016, 165).

Portanto, pode-se especular, a partir das sugestões de Wagner (2020) e Goldman (2011), que a invenção não faz parte do plano apenas da espécie humana, e nem ainda dos outros animais, mas, sobretudo, na relação de conhecimento que gera a inventividade. A Ciência, pensada como o ápice da criatividade do Homem, talvez deva menos a um modelo de Cultura e mais a uma relação do tipo *matsutake*, que se vale das coisas que crescem de modo não intencional, imprevisto, e junto com as possibilidades de ser de muitos seres.

Recebido em 17/10/2022.

Aprovado em 24/04/2023 pelo editor Luis Abraham Cayón Durán (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Referências

Mateus Oka

- Asquith, Pamela J. 2011. "Of bonds and boundaries: What is the modern role of anthropomorphism in primatological studies?". *American Journal of Primatology* 73, nº 3: 238–44.
- Asquith, Pamela J. 1997. "Why anthropomorphism is not metaphor: Crossing concepts and cultures in animal behavior studies". In Robert Mitchell, Nicholas Thompson, e H. Lyn Miles. *Anthropomorphism, anecdotes, and animals*, 22–34. New York: State University of New York Press.
- Balolia, Katharine L., e Alexandra Wulff. 2022. One genus or two? Evaluating whether gracile and robust capuchin monkeys are validity classified as separate genera based on craniofacial shape. *International Journal of Primatology* 43, 798–821. <https://doi.org/10.1007/s10764-022-00300-3>
- Benites, Luiz Felipe Rocha. 2007. "Cultura e reversibilidade: Breve reflexão sobre a abordagem 'inventiva' de Roy Wagner". *Campos* 8, nº 2: 117–30.
- Bonner, Robert J., e Gertrude Smith. 1942. "Administration of justice in Sparta". *Classical Philology* 37, nº 2: 113–29.
- Costa, Felipe. 2022. *Colaboração nas entrelinhas: Os mateiros de ontem e de hoje e o papel dos conhecimentos tradicionais para o desenvolvimento da pesquisa científica na Amazônia*. São Paulo: Dialética.
- Daly, Gabriela Bezerra de Melo. 2019. "Drawing and blurring boundaries between species: An etho-ethnography of human-chimpanzee social relations at the Primate Research Institute of Kyoto University". Tese de Doutorado. École Normale Supérieure.
- Despret, Vinciane. 2021. *O que diriam os animais?* São Paulo: Ubu.
- Dias, Jamille Pinheiro, Maria Borba, Marina Vanzolini, Renato Sztutman, e Salvador Schavelzon. 2016. "Uma ciência triste é aquela em que não se dança". *Revista de Antropologia* 59, nº 2: 155–86.
- Elliot, Daniel Giraud. 1913. *A review of the primates*. Vol. II, Anthropoidea. New York: American Museum of Natural History.
- Falótico, Tiago, Tatiane Valença, Michele P. Verderane, e Mariana Fogaça. 2022. "Stone tools differences across three capuchin monkey populations: food's physical properties, ecology, and culture". *Scientific Reports* 12: 14365. <https://www.nature.com/articles/s41598-022-18661-3#citeas>
- Falótico, Tiago, Tomos Proffott, Eduardo Ottoni, Richard Staff, e Michael Haslam. 2019. "Three thousand years of wild capuchin stone tool use". *Nature Ecology & Evolution* 3: 1034–8.
- Fausto, Juliana. 2017. "A cosmopolítica dos animais". Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Feijó, Anderson, e Alfredo Langguth. 2013. "Mamíferos de médio e grande porte no nordeste do Brasil: distribuição e taxonomia, com descrição de novas espécies". *Revista Nordestina de Biologia* 22: 3–225.
- Fragaszy, Dorothy, Elisabetta Visalberghi, e Linda Marie Fedigan. 2004. *The complete capuchin: The biology of the genus Cebus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fragaszy, Dorothy, Elisabetta Visalberghi, e John Robinson. 1990. "Variability and adaptability in the genus *Cebus*". *Folia Primatologica* 54: 114–8.
- Goldman, Marcio. 2011. O fim da antropologia. *Novos Estudos – CEBRAP* 89: 195–211.
- Groves, Colin. 2004. The what, why and how of primate taxonomy. *International Journal*

Mateus Oka

of *Primateology* 25, n° 5: 1105–26.

Haraway, Donna. 2008. *When species meet*. London: University of Minnesota Press.

Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo. Ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.

Ingold, Tim. 2014. “That’s enough about ethnography!”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, n° 1: 383–95.

Izar, Patrícia. 2016. “Análise socioecológica da diversidade social de macacos-prego”. Tese de Livre-docência. Universidade de São Paulo.

Izar, Patrícia. 1999. “Aspectos de ecologia e comportamento de um grupo de macacos-prego (*Cebus apella*) em área de Mata Atlântica, São Paulo”. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

Izar, Patrícia, Resende, Briseida Dogo. 2007. Métodos para o estudo do comportamento de primatas em vida livre. In *Lógicas metodológicas: Trajetos de pesquisa em Psicologia*, org. por Maria Margarida Pereira Rodrigues e Paulo Rogério Meira Menandro. Vitória: Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFES.

Kirksey, S. Eben, e Stefan Helmreich. 2020. “A emergência da etnografia multiespécies”. *R@U* 12, n° 2: 273–307.

Langlitz, Nicolas. 2020. *Chimpanzee culture wars: Rethinking human nature alongside Japanese, European, and American cultural primatologists*. London: Princeton University Press.

Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador; Bauru: EDUFBA; EDUSC.

Lima, Marcela G. M., José de Sousa e Silva-Júnior, David Černý, Janet C Buckner, Alexandre Aleixo, Jonathan Chang, Jimmy Zheng, Michael E. Alfaro, Amely Martins, Anthony Di Fiore, Jean P. Boubli, e Jessica W Lynch Alfaro. 2018. “A phylogenetic perspective on the robust capuchin monkey (*Sapajus*) radiation: First evidence for extensive population admixture across South America”. *Molecular Phylogenetics and Evolution*, 124: 137–50.

Lima, Marcela G. M., Janet C. Buckner, José de Sousa e Silva-Júnior, Alexandre Aleixo, Amely B. Martins, Jean P. Boubli, Andrés Link, Izeni P. Farias, Maria Nazareth da Silva, Fabio Röhe, Helder Queiroz, Kenneth L. Chiou, Anthony Di Fiore, Michael E. Alfaro, e Jessica W. Lynch Alfaro. 2017. “Capuchin monkey biogeography: understanding *Sapajus* Pleistocene range expansion and the current sympatry between *Cebus* and *Sapajus*”. *Journal of Biogeography* 44: 81–20.

Linæi, Caroli. 1758. *Systema natuæ. Regnum animale*. 10^a ed. Lipsiæ: Sumptibus Guilielmi Engelmann.

Lynch Alfaro, Jessica W., José da Silva Silva Júnior, e Anthony Rylands. 2012. How different are robust and gracile capuchin monkeys? An argument for the use of *sapajus* and *cebus*. *American Journal of Primatology*, 74, n° 4: 273–86.

Martins-Júnior, Antonio Marcio Gomes, Jeferson Carneiro, Iracilda Sampaio, Stephen F. Ferrari, e Horacio Schneider. 2018. “Phylogenetic relationships among capuchin (Cebidae, Platyrrhini) lineages: an old event of sympatry explains the current distribution of *Cebus* and *Sapajus*”. *Genetics and Molecular Biology* 41, n° 3: 699–712.

Marzluff, John M., e Tony Angell. 2005. *In the company of crows and ravens*. New Haven; London: Yale University Press.

McGrew, William. 2004. *The cultured chimpanzee. Reflections on cultural primatology*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge.

Mateus Oka

- Nascimento, Fabrícia, Ana Lazar, Héctor N. Seuánez, e Cibele R. Bonvicino. 2015. Reanalysis of the biogeographical hypothesis of range expansion between robust and gracile capuchin monkeys. *Journal of Biogeography* 42: 1349–63.
- Otoni, Eduardo. 2009. “Uso de ferramentas e tradições comportamentais em macacos-prego (*Cebus spp.*)”. Tese de livre-docência. Universidade de São Paulo.
- Rapchan, Eliane Sebeika. 2019. *Somos todos primatas. E o que a antropologia tem a ver com isso?* Curitiba: Appris.
- Rapchan, Eliane Sebeika, e Walter Alves Neves. 2016. “‘Culturas de chimpanzés’: uma revisão contemporânea das definições em uso”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 11, nº 3: 745–68.
- Resende, Briseida, Andrés Ballesterio-Ardilla, Dorothy Fragaszy, Elisabetta Visalberghi, e Patrícia Izar. 2021. “Revisiting the fourth dimension of tool use: How objects become tools for capuchin monkeys”. *Evolutionary Human Sciences* 3: 1–13.
- Rohden, Fabiola, e Marko Monteiro. 2019. “Para além da ciência e do antropos: deslocamentos da antropologia da ciência e da tecnologia no Brasil”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 89: 1–33.
- Rosenberger, Alfred L. 2012. “New world monkey nightmares: science, art, use, and abuse (?) in Platyrrhine taxonomic nomenclature”. *American Journal of Primatology* 74: 692–5.
- Roy, Deboleena. 2018. *Molecular feminisms. Biology, becomings, and life in the labs.* Seattle: University of Washington Press.
- Ruiz-García, Manuel, María Ignacia Castillo, e Kelly Lengas-Villamil. 2016. “It is misleading to use *Sapajus* (robust capuchins) as a genus? A review of the evolution of the capuchins and suggestions on their systematics”. In *Phylogeny, molecular population genetics, evolutionary biology and conservation of the neotropical primates*, editado por Manuel Ruiz-García, e J. M. Shostell, 209–68. New York: Nova Science Publisher.
- Rylands, Anthony B., e Russell A. Mittermeier. 2014. “Primate taxonomy: Species and conservation”. *Evolutionary Anthropology* 23: 8–10.
- Sahlins, Marshall. 1997. “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. Parte I. *Mana* 3, nº 1: 41–73.
- Sá, José Guilherme da Silva e. 2005. “Da cultura da diferença à diferença das culturas: a apropriação do conceito de cultura no discurso de primatólogos”. *Ilha* 7, nº 1-2: 257–78.
- Sá, José Guilherme da Silva e. 2006. “No mesmo galho: Ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas”. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Silva Júnior, José da Silva. 2001. “Especiação nos macacos-prego e caiararas, gênero *Cebus Erxleben, 1777 (Primates, Cebidae)*”. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Spix, Jean de. 1823. *Simiarum et vespertilionum brasiliensium species novae.* Munich: Typis Francisci Seraphici Hübschmanni.
- Stengers, Isabelle. 2018. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 69: 442–64.
- Stengers, Isabelle. 2005. “Introductory notes on an ecology of practices”. *Cultural Studies Review* 11, nº 1: 183–96.

Mateus Oka

Sztutman, Renato. 2019. “Um acontecimento cosmopolítica: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers”. *Mundo Amazônico* 10, nº 1: 83–105.

Tsing, Anna. 2018. “Paisagens arruinadas (e a delicada arte de coletar cogumelos)”. *Cadernos do Lepaarq* 14, nº 30: 366–82.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2019. “A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada”. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 5, nº 10: 247–64.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem: E outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Wagner, Roy. 2020. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu.

Whitehead, Hal, e Luke Rendell. 2015. *The cultural lives of whales and dolphins*. Chicago; London: The University of Chicago Press.



resenhas

v. 48 • nº 2 • maio-agosto • 2023.2

Abrantes, Carla Susana Alem. Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11109>

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

Universidade Federal Fluminense

ORCID: 0000-0002-8681-267X

jessicasantoshistoria@gmail.com

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Mestre (2019) e graduada (2017) em História pela Universidade Federal de Alagoas. Desenvolve pesquisa sobre o colonialismo português em Angola, com ênfase nas relações entre conhecimento e império.

O livro *Os futuros portugueses* traz a análise do contexto de formação de especialistas pela Escola Superior Colonial e de seu papel para a elaboração e consolidação de representações das populações africanas sob o colonialismo português. O trabalho é fruto da pesquisa de doutorado da antropóloga Carla Susana Alem Abrantes, defendido em 2012 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRJ / Museu Nacional. Cerca de uma década depois, o núcleo da tese é revisitado e ampliado, consolidando um texto que foi certamente enriquecido com a experiência de Abrantes como docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

A partir do prisma da formação de especialistas coloniais, a autora conduz uma sólida discussão das linhas de força da gestão colonial portuguesa. Concentrando os esforços de sua investigação na Angola da década de 1950, Abrantes convida o leitor a olhar para o contexto de transformações nos discursos e na política colonial voltada às populações locais no cenário do colonialismo tardio, momento atravessado por múltiplas tensões relacionadas à manutenção do império luso, que se manifestaram nas dimensões locais, metropolitanas e internacionais.

No âmbito do ensino, essa conjuntura foi acompanhada de uma reformulação e reorganização na formação dos alunos que potencialmente se tornariam administradores coloniais. Para explorar as dinâmicas desses processos, a autora constrói um caminho de interpretação que direciona o leitor a obter uma visão panorâmica das ideias, práticas e lugares de enunciação que informaram as discussões em torno da gestão de populações autóctones em Angola, guiado pela ótica da formação superior metropolitana. Esse caminho é apresentado por meio de três enfoques, que marcam as seções principais do livro.

Na primeira parte, o leitor é introduzido ao debate da antropologia do colonialismo. Nesse momento, além de localizar seu trabalho na literatura sobre o tema, Abrantes situa seu objeto de pesquisa e sua inscrição no processo histórico. É também nesta altura que o percurso metodológico do trabalho é delineado, assim como são apontados os caminhos, escolhas, conceitos e enfoques que fundamentaram a interpretação. Esse ponto configura-se como um elemento fulcral do texto, que ilumina as bases sob as quais as estratégias discursivas coloniais são examinadas nas seções posteriores.

A segunda seção apresenta ao leitor a arquitetura da formação superior metropolitana, contextualizando seus atores, normativas, práticas de ensino e configurações curriculares. O texto traz uma reconstituição cronológica minuciosa do ambiente da Escola Superior Colonial, explorando sua estrutura, projetos de ensino e reformas, por meio da análise de seus documentos institucionais, como anuários e relatórios. Em paralelo, Abrantes explora a documentação legislativa e administrativa concernente à política colonial, com especial atenção ao texto da *Reforma Administrativa Ultramarina* (1933). O cotejo dessas fontes forneceu à autora um acesso às marcas da administração colonial e suas relações com a estrutura de ensino e as normas da gestão colonial.

Na terceira seção do livro, as *dissertações* de licenciatura tornam-se o fio con-

dutor. Esses textos funcionavam como requisitos de final de curso e eram apresentados como peças fundamentais na demarcação de um caráter especializado na formação dos futuros administradores coloniais. O texto de Abrantes mostra, com precisão, que as *dissertações*, quando compreendidas como “objetos produzidos no interior de um espaço social e percebidas na sua rotina de inscrição” (Abrantes 2022, 179), revelam uma potencialidade analítica de fornecerem uma janela de observação dos discursos que orbitam em torno do reconhecimento de *problemas* e da busca por *soluções* para as colônias portuguesas em África no âmbito da gestão colonial.

A autora traz uma caracterização das oitenta *dissertações* produzidas entre 1950 e 1961, avaliando suas inserções temáticas, geográficas e os segmentos sociais que compreendem. Para uma análise minuciosa, elenca seis textos desse conjunto. Esse é o ponto de maior fôlego do trabalho, onde os argumentos centrais, que refletem o rigor da pesquisa, ganham protagonismo. É a partir dessa análise que Abrantes apresenta a interseção dos discursos em torno das representações do trabalho e da gestão colonial das populações em Angola, localizando “as estratégias discursivas nos contextos de seu uso” (Pels e Salemink 1999, 3), uma direção analítica apontada pelos antropólogos Peter Pels e Oscar Salemink.

No recorte temporal analisado, a autora identifica uma mudança nos modos de nomear as populações, que continuam a ser classificadas pelo trabalho, mas passam a empregar o termo “rurais” no lugar de “indígenas”, refletindo uma saída para contornar as consequências dos *abusos* denunciados em nível internacional, que ganharam projeção no cenário posterior à Segunda Guerra Mundial. A linguagem em torno das representações das populações de Angola, no entanto, continuava a expressar o ideal de que o lugar dessas populações na sociedade colonial seria o de “futuros trabalhadores”. As propostas de *soluções* para a gestão de Angola conclamavam ações de “melhoria” da saúde, alimentação e moradia das populações, mas partiam de uma leitura que se baseava em duas estratégias de nomeação: uma que representava o trabalhador africano a partir de um “ideal” – como deveria ser – e outra “real” – como era. A autora mostra que ambas são ficções que se manifestam nos textos, mas que ganham potência por reforçar imagens da incapacidade dos africanos, “reafirmando esse padrão como um dos principais motores da ação colonial” (Abrantes 2022, 283).

O livro de Abrantes traz uma contribuição valiosa para o campo multidisciplinar que toma o colonialismo como objeto de investigação. Fundamentado em uma pesquisa sólida, o texto é apresentado ao leitor de maneira contextualizada e coesa. *Os futuros portugueses* mostra-se como uma leitura valiosa aos interessados no tema das representações de populações africanas, assim como para a discussão do lugar das estratégias discursivas, categorias e práticas produtoras da desigualdade inscritas na dimensão da ciência e da administração do Estado colonial.

Além disso, é também um texto ancorado no próprio itinerário da pesquisa que o fundamenta: as fontes direcionam a elaboração da narrativa, apontando as questões exploradas e moldando os argumentos centrais. Assim, configura-se,

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

para além da abrangência temática, como um trabalho exemplar do ponto de vista metodológico, inclusive pela maneira de apresentar seus percursos ao leitor.

Recebido em 09/12/2022.

Aprovado para publicação em 13/02/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-00020538-5582>).

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

Referências

Abrantes, Carla Susana Alem. 2012. “‘Problemas’ e ‘soluções’ para a gestão de Angola: Um estudo a partir do ensino superior de administração colonial, 1950-1960”. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Pels, Peter, e Oscar Salemink, orgs. 1999. *Colonial Subjects: Essays in the Practical History of Anthropology*. Michigan: University of Michigan Press.

Cushing, Frank Hamilton. 2022. *Tenatsali ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien*. Editado por Patrick Pérez et Frédéric Saumade. Traducido por Éléonore Devevey. Paris: CNRS Éditions.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11114>

Juan Javier Rivera Andía

Polish Institute of Advanced Studies

ORCID: 0000-0002-4099-5765

jjriveraandia@gmail.com

Research Fellow at the Polish Institute of Advanced Studies (PAN, Warsaw). Born in Peruvian highlands from indigenous ancestors, he graduated in Anthropology in his homeland and obtained his PhD in Europe in 2007.. He has taught and conducted his investigations in Latin America, USA and various research centers across Europe. His research examines cosmologies among indigenous groups of the Andes of South America, particularly Quechua-speaking people of central and Northern Peruvian highlands. Among his publications are “Non-Humans in Amerindian South America” (Berghahn Books, 2019), “Andean Musical Expressions. Ethnographic notes on materialities, ontologies and alterities” (In: *The Andean World*. Routledge, 2019), “Indigenous Life Projects and Extrativism” (co-edited with C. Ødegaard, Palgrave Macmillan, 2018), “Warriors and Caimans surrounding the Andes: Recent approaches to indigenous peoples of the South American lowlands in contexts of violence and transformations” (*Social Anthropology* 25, 2017), “Beyond the ‘dismal imagery’: Amerindian abdication, repulsion, and ritual opacity in extractivist South America” (*Hau* 9.3, 2019), and “Cañaris: etnografías y documentos de la sierra norte del Perú” (Ethnographica, 2018). He has also co-produced a video installation and a set of four films named “The Owners of the Land. Culture and the Spectre of Mining in the Andes” (Coalface, 2013). Since the beginning of the nineties, he has occasionally published fiction and poems.

Juan Javier Rivera Andía

Esta publicación incluye una colección de textos de Frank Hamilton Cushing, “el pionero de la observación participante” (p. 454), antes de quien (con la excepción del trabajo de Morgan entre los iroqueses en 1840) “los etnólogos más prestigiosos estuvieron muy alejados de esta poderosa relación iniciática que imponían los ‘salvajes’ a aquellos que se introducían de manera durable en su universo” (p. 47). El libro incluye una selección artículos (traducidos, por primera vez, al francés) sobre los zuñi – pueblo norteamericano de Nuevo México que se llama a sí mismo a:shiwi –, además de algunas cartas y al menos un texto inédito. El conjunto viene acompañado de anotaciones, presentaciones, textos introductorios y reflexiones finales de ambos editores, Frédéric Saumade y Patrick Pérez (quien desafortunadamente fallecería antes de verlo), los cuales permiten al lector una comprensión cabal de la etnografía reunida.

En una carta escrita en 1879 y dirigida a su profesor y protector, Spencer Baird (naturalista afiliado al Instituto Smithsonian y al Bureau of Ethnology, instituciones que, junto con el United States Geological Survey, sirvieron de marco institucional a Cushing luego de su fundación, a fines del siglo diecinueve, por un militar héroe de la Guerra de Secesión, J. Powell), el mismo Cushing destaca el trabajo de campo en el inicio de sus investigaciones: “No creo ser un hombre dotado de más aptitudes que mis predecesores; en cambio, mi método sí que podría rendir sus frutos. Vivo con los indios, comparto su comida y duermo en sus casas... ellos me quieren y yo aprendo” (p. 17). Así parece, pues, iniciarse aquel “sentimiento casi místico de ser un misionero de la ciencia” (p. 148) en este autodidacta que nunca tomó ningún curso de etnología (de hecho, apenas cursaría un año de arqueología en la universidad).

Sus etnografías, a las que a veces llama “estos rápidos bocetos” (p. 98), responden a su constatación de que “la literatura [previamente publicada] sobre este pueblo... no vale nada” (p. 17). Muchas veces, las descripciones de Cushing son verdaderamente sorprendentes, como en el caso de la voracidad ritual de los protagonistas de “la danza del cuchillo”:

He visto a uno reunir en torno suyo melones, verdes o maduros, pimientos crudos, pedazos de madera y de desperdicios, agua en un estado indecible, cachorros vivos – o muertos, poco importa –, duraznos, pepas y, de hecho, todo aquello que fuera suficientemente blando o pequeño para ser engullido por su garganta, hasta cenizas y guijarros... (p. 94).

Sus transcripciones de mitos son de una rara belleza y conjugan temas que, en Sudamérica, se han estudiado bajo categorías como “amores extraordinarios” o “perspectivismo”. Otras descripciones dan muestra de una mirada aguda, como cuando trata de las formas de apropiación de la tierra:

años antes que la tierra sea requerida para los cultivos, ‘la arena es barrida’ y una piedra [es] dispuesta de una determinada manera en una de sus esquinas como marca de propiedad. En adelante, el lugar, a menos que sea

abandonado, será la propiedad exclusiva de aquel que ha barrido la arena o, si este ha muerto, del clan al que él pertenece (p. 287).

Esta agudeza puede incluso, por momentos, ir a contracorriente de las opiniones de su tiempo:

Se dicen muchas cosas de la posición subalterna de las mujeres entre los indios... entre los zuñi, no solamente la mujer controla la situación, sino que su sujeción... es voluntaria y absolutamente consentida. Es a ella a quien pertenecen los niños; y la descendencia, incluyendo su herencia, vuelve a su linaje (p. 122).

Evidentemente, sería imposible resumir aquí la riqueza etnográfica ofrecida por Cushing sobre cuestiones tan variadas como el maíz, la flecha, la cosmografía, el territorio, y técnicas ampliamente difundidas en las Américas, como el manejo del agua – por medio de amuletos de arcilla cocidos naturalmente (p. 289) o la mezcla de aguas de origen diverso (p. 291), como se hace en tantas otras áreas amerindias, desde el Yucatán a los Andes –, o más bien de una especificidad extraordinaria, como la existencia de una metalurgia o una “cirugía” amerindias.

Pero los textos aquí seleccionados no solo describen a los zuñi, sino también la historia de Cushing con ellos. Cushing no se escamotea a sí mismo, muy por el contrario, por momentos, se coloca como protagonista; sea como objeto de suspicacia: “ellos me vigilan sistemáticamente” (p. 52), sea como centro de sus atenciones: “yo quiero hacer de ti [le dice un líder indígena a Cushing] un zuñi, pero ¿cómo puedo hacerlo si tu comes la comida americana?” (p. 100). Esta relación entre Cushing y los zuñi es clave para la comprensión de lo que los editores llaman su “tragedia etnográfica” (p. 135) o el dilema entre su oficio de antropólogo y su vocación de guerrero zuñi. Al mismo tiempo que es aceptado en una sociedad secreta, será también rechazado por divulgar etnográficamente algunos secretos de la misma, además de acusado de brujería. Y, entre sus colegas estadounidenses, será censurado por sus extravagancias, imprecisiones etnográficas y venta a los museos de sus propias réplicas de objetos.

Pero ni estas controversias ni su temprano fallecimiento parecen haber impedido que “La historia de Cushing adquiera valor de mito de fundación antropológico” (p. 24). Saumade esgrime dos argumentos para referirse a la obra de Cushing como “vanguardista” (p. 259) y a éste como “precursor de la observación participante y del análisis estructural” (p. 21). Por un lado, señala cómo su “empatía por un grupo que ritualiza el suplicio y la muerte de seres humanos” (p. 129) hace que el “compromiso de [Cushing]... en el terreno sea probablemente la experiencia más fuerte jamás vivida en toda la historia de la disciplina” (p. 34). Por otro lado, Cushing sería “también un pionero de aquellas nociones antropológicas que nos son más contemporáneas” (p. 454). En su obra, “por vez primera en la historia de la disciplina, los ‘salvajes’ son descritos como seres lógicos cuyo pensamiento social establece correlaciones y oposiciones entre un sistema de

Juan Javier Rivera Andía

posiciones rigurosas y jerárquicas... y un orden cosmológico” (p. 444); logrando formular así “una nueva antropología, materialista, estructural y cognitiva, social en resumen : resueltamente moderna” (p. 25).

No es de sorprender, pues, que la antropología posterior a Cushing le deba tanto a él, pero sí llama la atención el poco énfasis dado a esta deuda. De manera paciente, Saumade detalla, además, algunas de las deudas más notables de la antropología francesa (en los trabajos de Durkheim, Mauss, Hertz, Lévy-Bruhl, Leroi-Gourhan y Lévi-Strauss) con la obra de Cushing. Así, trae cómo su trabajo sobre la “organización mito-sociológica zuñi” constituiría “la fuente central de inspiración” (p. 259) del famoso artículo que Durkheim y Mauss publican en 1903, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación”. Sin embargo, Saumade resalta que, aunque ambos

habían leído a Cushing con pasión... la neblina académica contemporánea les impide medir por completo la amplitud de su descubrimiento... [por lo cual] a lo largo de la parte consagrada a la sociología zuñi, se mantienen prisioneros de la preocupación evolucionista... [y] pasan de lado por el análisis... donde... presenta sus rasgos más innovadores (p. 448).

En cuanto al trabajo más conocido de Hertz, resulta claro que la publicación de Cushing sobre “los conceptos manuales” se anticipa al mismo, ofreciendo un aporte imprescindible, no solo para la discusión sobre el predominio de la mano derecha (al que Cushing opone la concepción zuñi, como bien lo señalan los editores), sino también para el estudio de las matemáticas de raigambre indígena o incluso para el estudio de la escritura por medio de cuerdas y nudos – tal como Cushing lo sugiere aludiendo al Cuzco incaico –. Sin embargo, “Hertz simplemente se niega de plano a tomar en cuenta el resto de un artículo donde Cushing, lejos de embarcarse en las aguas turbulentas de un simbolismo universalista, aprovecha... para desarrollar una verdadera epistemología pragmática-semántica” (p. 453). En el caso de la obra de Lévy-Bruhl, su continuación de las omisiones de Hertz sobre Cushing lleva a Saumade a preguntarse: “¿Cómo pudo... leer tan mal al Cushing que tanto quería y juzgar como oscuros sus análisis empero tan iluminadores?” (p. 472). La omisión parece ya sedimentarse en negación en los trabajos del igualmente notable alumno de Mauss, Leroi-Gourhan: “el nombre de Cushing no aparece tampoco en la bibliografía de [la obra de éste titulada “El gesto y la palabra”]... aunque Leroi-Gourhan, en tanto jefe de la escuela francesa de antropología de la técnica, debería haber prestado una atención particular... a los escritos del estadounidense” (p. 457). Finalmente, llegados a un estudio tan importante como “La vía de las máscaras”, sorprendentemente, Saumade no encuentra referencias a publicaciones de Cushing ampliamente difundidas en Estados Unidos y estrechamente relacionadas al tema, aunque Claude Lévi-Strauss mismo considerara a su autor como precursor de las investigaciones estructurales.

En suma, *Tenatsali ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien* ofrece no solo una detallada y bien argumentada valoración de la genial y a menudo omitida

Juan Javier Rivera Andía

obra de Frank Cushing (aunque podría haberse añadido una cronología de su trayectoria y quizá alguna contextualización adicional sobre sus métodos); sino que sobre todo ilumina aspectos cruciales de la producción y difusión del trabajo científico de aquel “colmo de la indiscreción y el abuso de confianza... [que constituye cualquier] etnólogo” (p. 209). Debido a que Cushing, a pesar de ser anterior a muchos otros etnógrafos americanistas paradigmáticos, parece tan olvidado no solo en el medio americanista francófono sino en los estudios amerindios en general; la emulación de este esfuerzo de Saumade y Pérez en medios sudamericanos, hispanófonos y lusófonos, sería no solo bienvenida sino también necesaria.

Recebido em 09/12/2022.

Aprovado para publicação em 13/02/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-00020538-5582>).

O *Anuário Antropológico* é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O *Anuário Antropológico* aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão avaliadas em três etapas: 1. triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider; 2. avaliação *ad hoc* por pares, em regime de duplo anonimato ou nos moldes de ciência aberta (em que as pareceristas conhecerão o nome da autora e vice-versa), se o artigo for aprovado na triagem. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista. 3. revisão da versão final do artigo, se aprovado na revisão por pares, para conferência das mudanças realizadas, tendo em conta as avaliações recebidas. Caberá ao corpo de editoras do *Anuário Antropológico* a responsabilidade pela autorização das publicações. Às editoras é ainda dada licença de sugerir alterações às propostas na etapa da triagem como condição para que os textos sigam à revisão por pares.

Em que pese o desejável impacto de experiências etnográficas diversas na elaboração de narrativas antropológicas particulares, as editoras recomendam fortemente às potenciais autoras a presença dos seguintes elementos de comunicação nas peças submetidas à avaliação no AA: seções de introdução e conclusão. Na introdução, recomenda-se fortemente que se apresente às leitoras o objeto do texto, seu argumento central e as seções que o constituem (mapa do texto), antecipando de modo sintético o que será abordado em cada uma delas. Para a conclusão, recomenda-se a retomada do argumento central e dos passos realizados no texto para sua demonstração.

Quatro (04) são os resultados possíveis da avaliação a que as contribuições ao AA são submetidas: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme alterações recomendadas nos pareceres e reapresentar ao *Anuário Antropológico*; e d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo *Anuário Antropológico*, encontrado em anexo.

O material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico (revista.anuario.antropologico@gmail.com) em formato Word for Windows (*.doc ou .docx), ou qualquer outro processador compatível. O material deve seguir as orientações:

1. O artigo deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
2. O ensaio bibliográfico deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; e c) até cinco palavras-chave – tudo no idioma original e em inglês.
3. O ensaio visual deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc.

A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.

4. A resenha de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. A entrevista deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc.

6. A conferência deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

Espera-se que editoras, autoras e pareceristas sigam os mais altos níveis/padrões de ética ao longo da pesquisa, na produção e processamento de dados, e na redação, avaliação e publicação do manuscrito submetido. Como referências de princípios e boas práticas relativas a aspectos de negligência e ética, seguimos as seguintes orientações de organismos internacionais e nacionais, e orientamos todas as pessoas implicadas na produção da revista que adotem:

os “Princípios de Transparência e Boas Práticas em Publicações Acadêmicas” do Committee on Publication Ethics (COPE; disponível em português em <https://publicationethics.org/resources/guidelines/principios-de-transparancia-e-boas-praticas-em-publicacoes-academicas>);

as “Diretrizes do CSE (*Council of Science Editors* [Comitê de Política Editorial]) para Promover Integridade em Pu-

blicações de Periódicos Científicos”, atualizadas em 2012 (disponível em https://www.abecbrasil.org.br/arquivos/whitepaper_CSE.pdf);

o Guia de Boas Práticas para o Fortalecimento da Ética na Publicação Científica da Scielo, em sua versão de setembro de 2018 (disponível em <https://wp.scielo.org/wp-content/uploads/Guia-de-Boas-Praticas-para-o-Fortalecimento-da-Etica-na-Publicacao-Cientifica.pdf>);

as “Diretrizes” do *Relatório da Comissão de Integridade de Pesquisa do CNPq*, instituída pela portaria PO-085/2011 de 5 de maio de 2011 (disponível em <https://www.gov.br/cnpq/pt-br/composicao/comissao-de-integridade/relatorio-comissao-integridade-do-cnpq.pdf>); e o “Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga” da *Associação Brasileira de Antropologia*, estabelecido na gestão 1986/1988 e revisto na gestão 2011/2012 (disponível em <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>).

As autoras são especialmente encorajadas a seguir tais boas práticas ao planejar e escrever seus trabalhos. Recomendamos que as autoras procurem diretrizes adequadas ao tipo de estudo que estão apresentando. Tomaremos medidas ativas em relação a quaisquer questões éticas, de negligência ou má conduta durante a avaliação, ou após a publicação. Sempre que necessário, questões e problemas serão investigados de acordo com os fluxogramas sugeridos pelo COPE.

Durante as etapas de triagem e avaliação, editoras, autoras e pareceristas devem reportar-se à Editora-Chefe sempre que observarem potenciais conflitos de interesses que possam influenciar no projeto ou avaliação do manuscrito. Consideramos potenciais conflitos de interesse qualquer circunstância de natureza pessoal, comercial, política ou acadêmica, envolvendo ou não compensação financeira.

Todos os textos e ensaios devem estar formatados no estilo Chicago (<https://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>) em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titu-

lados corretamente, com indicação de seu lugar no texto.

No caso de artigos em coautoria, deve-se registrar, ao final do texto, a contribuição de cada uma das autoras em sua construção, indicando seu tipo de participação dominante na elaboração da peça. Por exemplo, uma das autoras pode ter realizado a maior parte do trabalho de campo enquanto outra se debruçou mais sobre a análise das informações e escrita do texto. Ou, alternativamente, todas as autoras podem ter participado igualmente da construção do texto. De todo modo, solicitamos uma descrição breve (até 4 linhas) de como se deu a divisão do trabalho entre as coautoras.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da(s) autora(s). Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora para o e-mail do AA e as autocitações e autorreferências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional (indicar instituição + faculdade e departamento, cidade, Estado e o país). Deve inserir também sua minibiografia, que deve ser curta e ter, no máximo, 350 caracteres. Os nomes das instituições e programas deverão ser apresentados por extenso e no idioma original da instituição, ou na versão em inglês, quando a escrita não é latina.

No momento do envio, deve também ser anexada a “Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais”, documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser autoarquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao *Anuário Antropológico*.

Segue abaixo uma demonstração sintética do padrão de citação Chicago.

Livros:

Peirano, Mariza. 2006. *A Teoria Vivida e Outros Ensaios de Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

(Peirano 2016, 75)

Coletânea:

Lobo, Andréa e Juliana Braz Dias (org.) 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

(Lobo & Dias 2016, 20)

Artigo em coletânea:

Fleischer, Soraya. 2017. “Parteiras, parto domiciliar e reciprocidade numa pequena cidade amazônica”. In: Jurere Brites e Flávia de Mattos Motta. (Org.). *Etnografia, o espírito da antropologia: tecendo linhagens homenagem a Claudia Fonseca*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 272-311.

(Fleischer 2017, 300)

Artigo em periódico:

Moura, Cristina Patriota de. 2017. “Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa”. *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

(Moura 2017, 90)

Tese acadêmica:

Silva, Rosana Maria Nascimento Castro. 2018. “Precariedades oportunas, terapias insulares: economias políticas da doença e da saúde na experimentação farmacêutica”. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

(Silva 2018, 25)

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do *Anuário Antropológico*:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

neste número:

PPGAS 50 anos

Apresentação

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

Scales, levels of agency, and condensation

Gustavo Lins Ribeiro

Complejidades, Ensembles y Relaciones Heteróclitas entre Escalas, Niveles de Agencia y Condensación

Carmen Bueno

On “Scales, levels of agency, and condensation” by Gustavo Lins Ribeiro

Michel Agier

Social worlds writ small and large: Thinking through matters of scale

Susann Baez Ullberg

Response to Agier, Bueno and Ullberg

Gustavo Lins Ribeiro

DOSSIÊ/SPECIAL ISSUE

Apresentação do dossiê “E as marés mudaram completamente”: desafios da antropologia brasileira em face dos negacionismos

Rafael Antunes Almeida e Ana Gretel Echazú Böschemeier

O que os negacionismos negam? Gestão do oculto e produção da verdade a partir de uma etnografia da política no norte de Moçambique

Daniel Alves de Jesus Figueiredo

“Eles nos dizem tudo o que estão fazendo”: “empatia hostil”, ciência e conspiração nos discursos terraplanistas

Rafael Antunes Almeida

“To put an end to this damned thing”: rebutting denialism strategies performed by People in Situational Homelessness during the COVID-19 pandemics (Brazil)

Ana Gretel Echazú Böschemeier, Maria Teresa Nobre, José Vanilson Torres da Silva

ARTIGOS/ARTICLES

Restos de passados, fragmentos de histórias: memória, temporalidade e cidade nas fotografias de Ricardo Rangel (1950-1975)

Bruna Triana

A invenção de macacos, ou por que macacos não são neutros: Notas parciais sobre etoecologia e cosmopolítica na primatologia

Mateus Oka

RESENHAS/REVIEWS

Abrantes, Carla Susana Alem. Os futuros portugueses: um estudo antropológico sobre a formação de especialistas coloniais para Angola (1950-1960). Rio de Janeiro: Mórula, 2022.

Jéssica Evelyn Pereira dos Santos

Cushing, Frank Hamilton. 2022. Tenatsali ou l'ethnologue qui fut transformé en Indien. Editado por Patrick Pérez et Frédéric Saumade. Traducido por Éléonore Devevey. Paris: CNRS Éditions. Miguel dos

Juan Javier Rivera Andía

