



anuário antropológico

v. 48 • nº 3 • setembro/dezembro • 2023.3

Etnografias

Religião

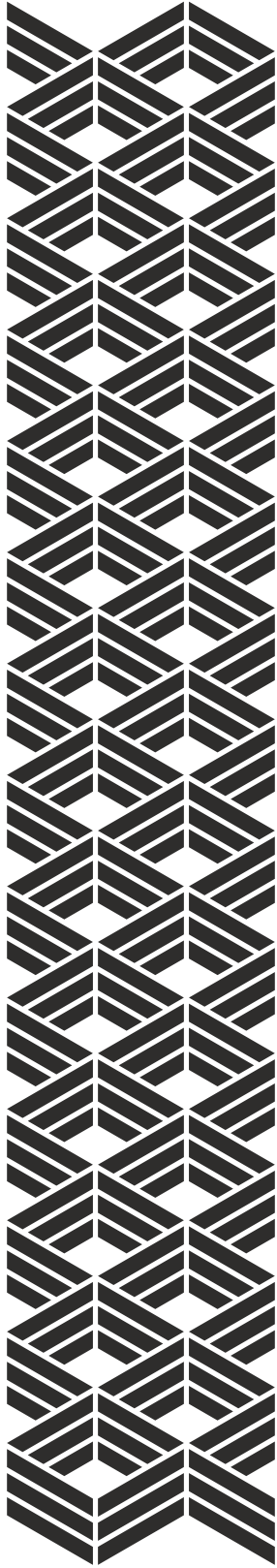
Política

Saúde

Ética

Carlos Rodrigues Brandão

ISSN 2357-738X



anuário antropológico

v. 48 • nº 3 • setembro/dezembro • 2023.3

Etnografias

Religião

Política

Saúde

Ética

Carlos Rodrigues Brandão

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

Luis 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 História, 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

Miguel Antonio dos Santos Filho

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. Ana Maria Rabelo Gomes

UFMG

2. Candice Vidal e Souza

PUC-Minas

3. Cristina Dias

UFJF

4. David Berná Serna

UCM – Espanha

5. Delcides Marques

UFVSP

6. Lilian Alves

UCAM

7. Jesús Sanz

UCM – Espanha

8. Júnia Marússia Trigueiro de Lima

UFMG

9. Mariza Peirano

UnB

10. Moisés Kopper

University of Antwerp

11. Patrícia Birman

UERJ

12. Sandra Fátima Pereira Tosta

PUC-MG

13. Tatiana Helena Lotierzo Hirano

USP

14. Veronique Boyers

CRNS – França

sumário

ARTIGOS

- Por que ler (esses) “clássicos”?** 09
Carla Costa Teixeira e Raissa Romano Cunha
- Inculturação e lutas ambientais: Igreja Católica, esfera pública e preservacionismo antropocêntrico no Brasil** 37
Marcos Pereira Rufino
- De um lado, sobrecarga de trabalho; de outro, falta de concentração: a relação entre docentes e estudantes de escola pública e privada de Porto Alegre durante o ensino remoto emergencial na pandemia de Covid-19** 71
Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven
- Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista** 112
Lucas da Costa Maciel
- O agente comunitário de saúde e o antropólogo: o caminho etnográfico no SUS da “ponta”** 132
Otávio Maia
- Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*** 149
José Teles

ENTREVISTA

- Entrelaçando a vida na arte: “Recuperar a Terra para Recuperar Tudo”, uma entrevista com Julieth Morales, uma artista indígena do povo Misak (*Español*)** 171
Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

RESENHAS

- Acselrad, Maria. 2022. *Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*. Recife: Editora da UFPE. 191 p.** 191
Noshua Amoras de Morais e Silva

anúário antropológico

v. 48 • n° 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Cesarino, Leticia. 2022. *O mundo do avesso: Verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora. 300 p. 196

Leonardo Francisco de Azevedo

Nicolau, Jairo. 2020. *O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018*. Rio de Janeiro: Zahar. 141 p. 200

Sergio Schargel

VILLALTA, Carla; MARTÍNEZ, María Josefina (Coord.). *Estado, infancias y familias. Estudios de antropología política y jurídica*. Buenos Aires: Editorial Teseopress, 2022. 453 p. 205

Fernanda Ribeiro

OBITUÁRIO

Carlos Rodrigues Brandão 210

Ellen F. Woortmann

ANTROPOLOGIAS NA VIDA

Antropologias na vida 217

Comitê Editorial do Anúário Antropológico

A restituição de objetos e coleções aos povos indígenas brasileiros 219

Manuel Lima Filho

table of contents

ARTICLES

- Why read (these) classics?** **09**
Carla Costa Teixeira e Raissa Romano Cunha
- Inculturation and environmental struggles: Catholic Church, public sphere and anthropocentric preservationism in Brazil (English)** **54**
Marcos Pereira Rufino
- On the one hand, excessive workload; on the other, lack of concentration: the relationship between teachers and students from private and public school in Porto Alegre, Brazil, in emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic (English)** **92**
Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven
- Body-community and consensus: the word's status in a zapatista assembly** **112**
Lucas da Costa Maciel
- The community health agent and the anthropologist: the ethnographic path in the edge of SUS (or SUS “da ponta” as referred in Portuguese)** **132**
Otávio Maia
- On a millenarian philosophy of history: A structural analysis of iconography *The divine plan through the centuries*** **149**
José Teles

INTERVIEW

- Tejiendo la vida en arte: “Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo”, una entrevista con Julieth Morales, artista indígena del pueblo Misak (Español)** **171**
Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

REVIEWS

- Acselrad, Maria. 2022. *Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*. Recife: Editora da UFPE. 191 p.** **191**
Noshua Amoras de Morais e Silva

anúário antropológico

v. 48 • n° 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Cesarino, Leticia. 2022. *O mundo do avesso: Verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora. 300 p. 196

Leonardo Francisco de Azevedo

Nicolau, Jairo. 2020. *O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018*. Rio de Janeiro: Zahar. 141 p. 200

Sergio Schargel

VILLALTA, Carla; MARTÍNEZ, María Josefina (Coord.). *Estado, infancias y familias. Estudios de antropología política y jurídica*. Buenos Aires: Editorial Teseopress, 2022. 453 p. 205

Fernanda Ribeiro

OBITUARY

Carlos Rodrigues Brandão 210

Ellen F. Woortmann

ANTHROPOLOGIES IN LIFE

Anthropologies in Life 217

Editorial Committee of the Anúário Antropológico

The restitution of objects and collections to Brazilian indigenous peoples 219

Manuel Lima Filho



Artigos

v. 48 • nº 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Por que ler (esses) “clássicos”?”

Why read (these) classics?

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11419>

Carla Costa Teixeira

Universidade de Brasília - Brasil

Carla Costa Teixeira é professora titular do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde coordena o Laboratório de Etnografia de Instituições e Práticas de Poder (LEIPP). É pesquisadora do CNPq e líder do Grupo de Pesquisa do CNPq “Etnografia de Instituições e Práticas de Poder”.

ORCID: 0000-0002-3792-9687

carla.c.teix@gmail.com

Raissa Romano Cunha

Universidade de Brasília - Brasil

Raissa Romano Cunha é doutoranda do Programa em Antropologia Social da UnB e Mestre em Antropologia Social pela mesma instituição. Atualmente, é bolsista CNPq e integra o Laboratório de Etnografia das Instituições e das Práticas de Poder (LEIPP).

ORCID: 0000-0003-3209-0816

raissaromano93@gmail.com

Este artigo objetiva discutir a formação obrigatória ofertada nos Programas de Pós-graduação de Antropologia (PPGA) via o mapeamento documental dos “clássicos” indicados nas disciplinas obrigatórias teóricas do mestrado. O escopo da pesquisa reuniu o levantamento de dois mil e oitenta e dois títulos indicados em Clássicos I e II na UnB ao longo dos anos de 1972-2019, e novecentos títulos que compõem as ementas de disciplinas correlatas em vinte PPGA no Brasil. Ao analisar esse conjunto de dados visamos contribuir para o debate em torno da formação dos/as antropólogos/as brasileiros/as por meio de uma atenção especial aos documentos, nos quais a noção de clássico assume materialidade ao longo das décadas a partir de obras e autores. Em que pesem as crescentes disputas – em nosso país e alhures – em torno de quais autores e obras devem ou não constar na formação obrigatória, o processo de mapeamento documental evidenciou regularidades institucionalizadas nas inclusões e exclusões de autores e obras nos diversos PPGA em nosso país. Desta perspectiva, buscamos, por um lado, avançar na compreensão do contexto em que tal debate tem se dado mais recentemente; por outro, refletir sobre o uso das metáforas de “linhagens”, “ancestrais” e “pais fundadores” para pensar laços intelectuais e teóricos considerados centrais ao campo disciplinar e à formação antropológica dos neófitos. Por fim, esboçamos algumas possibilidades interpretativas considerando a relevância da experiência de ensino da antropologia.

Autores clássicos; Ensino de antropologia; Análise documental; Programas de Pós-graduação em Antropologia Social; Brasil.

Abstract: This article aims to discuss the education offered in Postgraduate Anthropology Programs (PPGA) via the documentary mapping of the “classics” indicated in the theoretical mandatory subjects of the master’s degree. The scope of the research brought together the survey of two thousand and eighty-two titles indicated in Classics I and II at UnB over the years 1972-2019, and nine hundred titles that make up the syllabi of related subjects in twenty PPGA in Brazil. By analyzing this set of data, we aim to contribute to the debate surrounding the education of Brazilian anthropologists through special attention to documents, in which the notion of classic assumes materiality over the decades based on works and authors. Despite the growing disputes – in our country and elsewhere – around which authors and works should or should not be included in mandatory subjects, the document mapping process highlighted institutionalized regularities in the inclusions and exclusions of authors and works in the various PPGA in our country. From this perspective, we seek, on the one hand, to advance the understanding of the context in which this debate has taken place more recently; on the other, reflect on the use of the metaphors of “lineages”, “ancestors” and “founding fathers” to think about intellectual and theoretical ties considered central to the disciplinary field and the anthropological training of neophytes. Finally, we outline some interpretative possibilities considering the relevance of the anthropology teaching experience.

Classics authors; Teaching of anthropology; Document analysis; Graduating programs in Anthropology; Brazil.

Breve apresentação

A construção deste texto é fruto de um longo processo que merece ser explicitado. As reflexões que lhe deram origem foram inicialmente propiciadas pelas preocupações político-teóricas do Grupo de Trabalho Latino-Americano da Rede Mundial de Antropologias, que buscava analisar os mecanismos por meio dos quais a antropologia euro-americana ganhou proeminência e contribuir para a construção de uma comunidade antropológica transnacional mais igualitária e plural. O projeto “A Distributed and Collective Ethnography of Academic Training in Latin America Anthropology” (Restrepo e Lins Ribeiro s/d) focalizou a formação dos antropólogos em diferentes países da América Latina. No caso do Brasil, a escolha feita por sua coordenadora local foi mapear obras e autores considerados “clássicos” em três dos mais antigos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAS): Universidade de Brasília, Universidade de São Paulo e Universidade Federal do Rio de Janeiro. Contudo, após seus resultados parciais serem discutidos no Fórum “O ensino e a formação em antropologia no Brasil”, no 31º Encontro Anual da Anpocs (2007), não se logrou produzir reflexões comparativas entre os três programas.

Desde então, tendo ciência de sua incompletude, a reflexão preliminar com os dados do levantamento documental feito no PPGAS/UnB teve circulação restrita. No entanto, o crescente interesse que esse texto tem suscitado fez com que buscássemos meios de retomá-lo. Tal oportunidade deu-se, finalmente, após a segunda pesquisa sobre o campo da antropologia no Brasil realizado pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2018).

Assim, este artigo visa contribuir para a compreensão da formação dos/as antropólogos/as brasileiros/as – temática tão cara a nossa comunidade e sobre a qual tantos colegas já se debruçaram¹. Longe de termos a pretensão de consolidar respostas, buscaremos deslindar a complexidade da indagação “Por que ler (esses) clássicos?” por aproximações cuidadosas no detalhamento de dimensões até então exploradas quase que exclusivamente com perspectiva memorialista. Não almejamos, sequer temos condições de, responder o “**Por que?**” do nosso título. Em vez de mera propaganda enganosa, a escolha do título vale-se de elementos de intertextualidade ao promover uma alusão incitadora ao livro de Ítalo Calvino, *Por que ler os clássicos* (1981), visando mapear *quais* são os clássicos na antropologia brasileira. Na prática, ao tomar os documentos como foco de análise, não intentamos responder a “Por quês” e sim ao “Quem são?” – Quais autores e obras são autorizados e desautorizados do papel de clássicos na construção da formação antropológica brasileira.

Ao adicionar o “esses” ao título de Ítalo Calvino, estamos evocando um acalorado debate sobre a escolha das obras e autores que compõem a formação básica obrigatória na pós-graduação, uma discussão que tensiona os “pais fundadores”, as “linhagens” e a maneira de reflexionar a história da disciplina e o fazer antropológico. Tal disputa ultrapassa e perpassa as escolhas pessoais dos/as professores/as responsáveis pela disciplina. A seleção e construção de um programa de disciplina

1 Destacamos a coletânea que congrega os trabalhos produzidos a partir de eventos promovidos pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) ao longo dos últimos anos, como Grossi *et al.* (2006) e Tavares *et al.* (2010). Além disso, destacamos a dissertação de Vega Sanabria (2005) e o balanço publicado por Vega Sanabria e Dias Duarte (2019).

teórica obrigatória, ainda que marcada pelas preferências pessoais do/a docente, está atravessada pela dimensão institucional do ensino de antropologia na pós-graduação (Sigaud 2013), e pela interlocução (frequentemente conflituosa) com os estudantes em seus questionamentos sobre a história teórica da disciplina que está sendo contada. Compreendemos os documentos aqui analisados como terreno conflituoso, expressão de um campo de poder em disputa sobre qual conhecimento deve ser alçado à condição de fundamental na formação antropológica.

Delimitada a nossa ambição, o recorte etnográfico também merece ser explicitado: o foco é o mestrado e o acervo documental privilegiado são as disciplinas teóricas obrigatórias nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Antropologia Social (PPGA/S). A pesquisa aqui empreendida trabalhou com dois mil e oitenta e dois títulos indicados em Clássicos I e II na UnB ao longo dos anos de 1972-2019, e novecentos títulos que compõem as ementas de disciplinas correlatas em vinte PPGA/S, no levantamento realizado pela ABA. Respeitando o processo de construção da pesquisa, começaremos com o PPGAS-UnB e, a seguir, trabalharemos com o conjunto dos programas de pós-graduação, a partir das bibliografias das ementas das disciplinas coletadas na pesquisa feita pela ABA. Ao final retomaremos a concepção de crítica e reflexividade na representação da disciplina e da reprodução do conhecimento antropológico enquanto um processo de construção do consenso na dissensão (Bourdieu 2007, 27), “um campo de conflitos em que, se há sobreviventes, ninguém sai ileso” (Fonseca 2006, 152).

Parte I: Ajustando o foco – PPGAS/UnB

O mestrado no PPGAS/UnB, criado em 1972, estrutura-se e é apresentado, institucional e informalmente, como a etapa de formação teórica na disciplina em relação ao doutorado. É neste momento que se investiria para que o corpo discente adquira uma perspectiva da antropologia ao mesmo tempo ampla e específica a partir da combinação de disciplinas obrigatórias e optativas. Esta parece ser a orientação compartilhada pelo conjunto dos PPG em Antropologia no Brasil, tendência que vem sendo acentuada com a pressão das agências de fomento governamentais (CAPES e CNPq) pela diminuição do tempo necessário à titulação (dois anos para o mestrado e quatro para o doutorado)².

Também amplamente compartilhada é a composição do núcleo obrigatório das disciplinas no qual predomina uma mistura de história e teoria antropológica, frequentemente complementada com um curso de metodologia de pesquisa. Tal consenso (ou senso comum, nos termos de Sigaud 2013) nos introduz na trilha da qualificação do que Schwarcz chamou de a transmissão de “uma visão mais abrangente da área (a partir das matérias obrigatórias)” (Schwarcz 2006, 234) na formação da/o antropóloga/o na pós-graduação brasileira. Buscamos compreender em que consiste essa abrangência, suas fronteiras e pilares constitutivos³. Esse percurso será realizado a partir do exame de duas das três disciplinas obrigatórias no mestrado do PPGAS/UnB: História da Antropologia: Autores Clássicos I e II, em contraponto com as disciplinas similares no conjunto dos Programas no Brasil.

2 Para uma abordagem comparativa dos diferentes programas de pós-graduação em antropologia no Brasil, consultar C. Rubim (1997), W. Trajano Filho e G. Ribeiro (2004), Veja Sanabria (2005), M. Grossi *et al.* (2006), e D. Simião e B. Feldman-Bianco (2018).

3 Importante ressaltar, embora não seja nosso foco, a relevância dos PPGA na formação dos neófitos a partir do final dos anos 1960 e o efeito de hegemonia do campo institucional da antropologia: os programas mais antigos e prestigiosos (MN, UnB, Unicamp e USP, UFRGS) reproduzem-se nos demais (Rubim 1997).

A ideia inicial era analisar todas as disciplinas obrigatórias do PPGAS/UnB. A pesquisa foi feita no arquivo da Secretaria do Departamento de Antropologia, a fim de buscar os programas dessas disciplinas desde a criação do mestrado em 1972 e do doutorado em 1981. Muitos desses programas estavam digitalizados; outros só existiam nos arquivos das disciplinas, enquanto alguns se perderam definitivamente com o tempo⁴.

A seleção dessas disciplinas em detrimento de “Organização Social e Parentesco”, também obrigatória no mestrado, considerou que exprimem uma conformidade de opinião maior no campo da antropologia brasileira, pois, enquanto figuram em todas as pós-graduações, somente uma minoria postula obrigatoriedade para os estudos de parentesco (Schwarcz 2006). O foco no mestrado, por sua vez, nos remete a sua centralidade na carreira formativa dentro da pós-graduação enunciada anteriormente, bem como à constatação de que na medida em que alunos/as avançam na sua trajetória as disciplinas teóricas tendem a ter um conteúdo mais variado, vinculando-se aos interesses do/a professora – como é o caso da disciplina teórica obrigatória exclusiva do doutorado (Seminário Avançado em Teoria).

Nos termos do regulamento vigente na pós-graduação em antropologia da UnB, essas disciplinas são assim definidas:

História da Antropologia: Autores Clássicos I

O desenvolvimento da teoria antropológica, através da leitura de autores clássicos, focalizando as várias tradições que a constituem como disciplina.

História da Antropologia: Autores Clássicos II

Estudo intensivo de obras que influíram na formação teórica da Antropologia, abrangendo as principais tradições que têm marcado a disciplina.

Dois comentários merecem destaque com relação a essas ementas.

1. Embora haja uma relação de continuidade entre ambas – deve-se cursá-las sequencialmente –, não há uma ordenação cronológica linear entre seus respectivos conteúdos. As ementas sugerem uma divisão de outro tipo ao distinguir “Clássicos II” como “estudo intensivo de obras...”, apontando para um aprofundamento, um adensamento da leitura “abrangendo as principais tradições”, sem qualquer referência a que devam ser selecionados autores posteriores aos lidos em “Clássicos I”;

2. A concepção de história da disciplina não guarda afinidade com a abordagem historiográfica entendida como estudo de um problema ou temática ao longo do tempo. A noção de tempo predominante parece estar livre de certo naturalismo que caracteriza a demarcação de “fases” e “períodos” redefinindo-se a partir de outras categorias: “clássicos” e “tradições” articuladas no eixo da teoria antropológica.

4 Da disciplina Clássicos I, foram examinados os programas de 1972 a 2019, com exceção dos anos 1975, 1977, 1978, 1979, 1997 e 2001. Da disciplina Clássicos II, consideramos os programas de 1985 a 2019, exceto os dos anos 1986, 1987, 1991, 1998, 2001 e 2009. Os programas não analisados correspondem aos documentos que não foram encontrados no arquivo impresso, tampouco no digitalizado.

Não é gratuito, portanto, que a longa denominação “História da Antropologia: Autores Clássicos I” (ou II) tenha sido reduzida simplesmente a “Clássicos I” (ou II) nas interações cotidianas entre professores/as e alunos/as (e não História I ou II ou uma sigla). O foco são autores e não processos históricos ou sociológicos de construção das teorias – que ficam para leituras introdutórias ou complementares e, principalmente, na voz do/a própria professora em sala de aula⁵. A análise desses programas nos permitirá, por meio de uma aproximação relativa, compreender, mesmo que ainda incipientemente, o modo como a definição disciplinar se inscreve na prática e vem se atualizando ao longo dos anos. Quem são os “clássicos”? Autores? Obras? Permanecem? Variam? Como? São algumas das questões que orientaram esta reflexão inicial.

A análise dos programas de Clássicos I e II (entre 1996 e 2019) revela uma diversidade considerável de professores/as a frente dessas disciplinas, que se encontram em diferentes momentos da carreira profissional: professores/as recém contratados/as, adjuntos/as, titulares e emérito/as. O que isso parece revelar é, mais do que um patamar de competência comum, um entendimento do conteúdo a ser focado amplamente compartilhado entre os/as professores/as. A investigação dos programas confirma essa relativa uniformidade na definição da teoria antropológica considerada imprescindível na formação dos recém-chegados à área – uniformidade reputada por alguns como “inércia do currículo” (Sprandel e Barreto F^o 2018)⁶.

Começamos pela leitura das apresentações dos programas no período entre 1996 e 2019. Selecionamos algumas para transcrição textual, procurando contemplar tanto a temporalidade quanto a diversidade de professores. Embora um pouco longas, avaliamos que são importantes para trazeremos reflexões que orientaram a construção dos diferentes programas dessas disciplinas.

Apresentação dos programas: Clássicos I

“Este é um curso formativo. Muito do que pensamos ser antropologia advém de como entendemos sua história e tradição, mais ainda quando estas baseiam-se em autores e suas obras. Talvez fosse mais apropriado denominar um curso como este simplesmente de leitura de clássicos pois que tão centrado em textos e problemáticas estruturantes da disciplina. Uma “história da antropologia” suporia, ao menos, o estudo dos contextos sociológicos, políticos, econômicos e ideológico-culturais, atravessados pela prática da disciplina. Por outro lado, uma leitura antropológica da história da disciplina deveria ser menos canônica e mais diversificada, aberta a contradições, posições e produções divergentes (incluindo, aqui, as experiências fora das chamadas antropologias centrais) (...) Contudo, diante da impossibilidade de englobar todos os aspectos incidentes, optei por um recorte, arbitrário como outros, que combina a necessidade de conhecermos, dada suas centralidades na disciplina, monografias (as catedrais an-

5 As aulas no PPGAS/UnB são semanais, com a duração de quatro horas, divididas por um breve intervalo (vinte minutos, variando conforme o professor). Em uma sala dentro do próprio departamento, denominada “sala de reunião”, os alunos sentam-se em torno de uma longa mesa, tendo à cabeceira o professor, e espera-se deles uma participação ativa na discussão da leitura proposta – os que chegam mais tarde ocupam cadeiras alinhadas tradicionalmente em fileiras.

6 Além do conteúdo, os programas também compartilham estrutura em três partes, com variações de forma: apresentação do objetivo da disciplina, avaliação dos alunos e leituras obrigatórias, com as respectivas datas – com certa frequência também são sugeridas leituras complementares.

tropológicas), com outras peças menores mas de grande importância por assentar, mais além das grandes visões interpretativas, noções e conceitos fundamentais” (Clássicos I, 1999).

“O objetivo do curso é introduzir os clássicos da antropologia aos estudantes, permitir uma leitura direta de monografias consideradas centrais para a formação do antropólogo e, nesse processo, fundamentar uma avaliação das questões básicas que vêm marcando a disciplina. Criações necessárias em termos sociológicos e teoricamente indispensáveis, os clássicos permitem aos praticantes a identificação de histórias teóricas, que situam determinadas obras e/ou autores e estabeleçam linhagens, não só de etnógrafos, mas de perguntas e de questionamentos que as novas gerações herdam, procuram responder e legam modificadas a seus descendentes” (Clássicos I, 2006).

“A disciplina “História da Antropologia: Clássicos I” apresenta obras consideradas “clássicas”, porque indispensáveis, para apreender a história teórica da Antropologia. O objetivo do curso é a leitura e discussão dessas obras desde a segunda metade do século XIX até as transformações pelas quais passou a Antropologia na primeira metade do século XX, acompanhada da leitura de alguns de seus comentaristas, interlocutores e críticos fora dos países tidos como “centrais” para sua consolidação, em particular na América Latina” (2008).

“O principal objetivo do presente curso será ler textos selecionados de autores (assim mesmo, no masculino, com exceção de Benedict) que ao longo do século XX foram entronizados como canônicos. O teor teórico dessas obras será examinado a partir de uma reflexão sobre (i) o processo de investigação próprio a cada momento e (ii) os caminhos narrativos adotados pelos autores” (2015).

“O curso pretende fazer uma visita aos autores e debates considerados formadores da antropologia como a concebemos hoje e representa uma escolha entre outras possíveis. A ideia de clássicos está vinculada àquilo que é capaz de permanecer ao longo de tempo, ser utilizado no presente, que pode fazer sentido hoje. E bem é verdade que as propostas metodológicas, as visões de mundo e as conclusões de muitos dos autores que discutiremos durante o semestre não nos parecerão, talvez, tão atrativas ou sedutoras como o foram em suas épocas. Mas isso não as torna sem sentido ou irrelevantes. Elas, no mínimo, ajudaram e ajudam a construir e conformar o pensamento antropológico, mesmo quando este pensamento, insatisfeito, volta-se sobre si mesmo e questiona os fundamentos daquilo que diz. Toda a crítica tem este caráter ambíguo de se construir sobre o que já passou, o que significa, num certo sentido, incorporá-lo, e, ao mesmo

tempo, reivindicar a sua superação. E, como veremos ao longo do semestre, esta atitude de permanente inconformidade está no centro do movimento da própria disciplina” (2017).

Apresentação dos programas: Clássicos II

“Continuando a incursão pelos autores clássicos da antropologia, neste semestre focalizaremos algumas problemáticas que foram abordadas por vários autores de maneiras diversas, de modo a ressaltar a diversidade de interpretações que sempre caracterizou a antropologia. Serão enfatizadas diferenças de tradição intelectual, método de investigação e de conclusões e como tudo isso foi incorporado ao acervo teórico/metodológico da disciplina. Seis obras serão lidas na íntegra (não contando com as já lidas no semestre passado) e em alguns casos serão complementadas com comentários” (1999).

“O curso permitirá aos alunos o contato direto com o trabalho de autores reconhecidos na disciplina como fundadores e clássicos, com o objetivo de estimular a reflexão sobre o vínculo entre pesquisa de campo, enfoques analíticos e teoria antropológica. As leituras incluirão monografias completas e artigos selecionados” (2003).

“Há, pelo menos, dois tipos de histórias da antropologia que, com seus objetivos diferenciados, desenvolvem estratégias específicas para focalizar um autor. A primeira é o relato da disciplina no estilo propriamente historiográfico, que enfatiza a noção de desenvolvimento, racionalidade e plausibilidade. A segunda é a história teórica, uma história interna à prática da antropologia, que indica a orientação e as questões centrais da disciplina, os refinamentos pelos quais passou e, não menos, os insights que, não tendo sido devidamente apreciados na época em que foram apresentados, inspiram a renovação de perguntas tanto empíricas quanto teóricas até hoje. Este curso enfatizará esta história teórica da disciplina, uma história que não é linear, mas espiralada, por meio do contato direto dos alunos com autores reconhecidos como clássicos, com o objetivo de estimular a reflexão sobre o vínculo entre pesquisa de campo, enfoques analíticos e teoria antropológica. As leituras incluirão monografias completas e artigos clássicos” (2008).

“Através da leitura dos clássicos, o curso pretende discutir a perspectiva antropológica à luz da tradição e da história da disciplina. Procurar-se-á discutir as questões que motivaram a obra destes autores e as que ainda motivam a sua leitura, assim como o tratamento que a elas foi dado. Neste sentido, os clássicos serão tomados como autores “vivos”, que ainda têm algo a dizer às questões cultivadas pela disciplina, e com quem podemos estabelecer

um diálogo fecundo para iluminar nossos problemas de pesquisa” (2013).

“Estudo intensivo de obras que influíram na formação teórica da Antropologia, abrangendo as principais tradições que têm marcado a disciplina. O programa da disciplina organiza-se em torno de eixos conceituais e questões centrais à constituição da antropologia desde a segunda metade do século XX. Com ênfase na leitura de monografias etnográficas e a partir da apreensão da arquitetura do pensamento dos autores discutidos, propõe-se analisar perspectivas basilares da antropologia, sobretudo no que se refere às maneiras de relacionar etnografia e teoria” (2015).

Apesar das diferenças de estilo e investimento na elaboração textual dos programas, sendo uns econômicos e diretos e outros mais longos e reflexivos, podem-se observar três eixos articuladores em Clássicos I: (i) a referencialidade temporal; (ii) o recorte de problemáticas articuladoras; e, principalmente, (iii) a ancoragem em autores e obras monográficas. Embora nem todas as apresentações façam menção explícita a esses eixos, a leitura da organização da bibliografia obrigatória selecionada expressa sua vigência mesmo quando implícita. Assim, verificamos que:

- i. Há uma maior concentração de autores dos séculos XIX e início do XX em Clássicos I;
- ii. Se a cronologia se faz presente sob a forma de ênfase, ou de enunciação de continuidade entre as disciplinas (I e II), a referência a “questões”, “problemas”, “diferenças e tensões” predomina, seja na apresentação dos objetivos do curso e/ou na nominação das unidades que o compõem, como por exemplo: “Evolução ou história”, “Tema com variações: religião e três clássicos” (Clássicos I, 2001), “Estrutura, função e a des-historicização”, “A cena africana e tradição empírica” (Clássicos I, 2008); e
- iii. Observamos, ainda, a presença de programas estruturados em torno de “tradições” ou “escolas” expressas em títulos como “História antiga da Antropologia Britânica” (1996), “Antropologia Vitoriana”, “Antropologia Boasiana”, “Racionalismo Francês” (2007), “Antropologia Evolucionista”, “Antropologia Cultural Americana” (2014), etc. Essa configuração de programa apareceu em sete programas até 1996. Na década seguinte, observamos frequência similar com sete programas organizados dessa forma. Tais indicativos sugerem que essa organização de história/teorias antropológicas permanece, embora com oscilações. Um olhar mais acurado revelou, ainda, que tais oscilações não correspondem a pertença dos/as professores/as a gerações diferentes (docentes mais antigos e mais novos adotaram tal abordagem em Clássicos I).

No que concerne aos programas de Clássicos II, é possível perceber que há maior concentração em autores de meados do século XX, com pouca presença de trabalhos de períodos posteriores. As ementas mantêm a característica presente em Clássicos I de abordar “questões”, “problemas”, “diferenças e tensões”, sendo recorrente a alusão ao curso anterior, marcando a proposta de “continuidade” - e não de contraste - entre as disciplinas.

Tanto os programas de Clássicos I (CI) quanto os de Clássicos II (CII) focam em autores e obras, estas de modo explícito anunciadas como preferencialmente monográficas (“as catedrais antropológicas”, CI 1999). Ao dedicar um olhar detido à apresentação dos programas, percebemos que tal característica é, sem dúvida, o elo de identificação maior entre eles, cabendo aqui um olhar mais acurado sobre estes “fundadores” e “clássicos”. No conjunto de dados, optamos por organizar os autores de acordo com sua presença nos distintos programas ao longo dos anos, ao invés do número de textos indicados⁷. Essa abordagem evita percepções equivocadas de predominância de determinados autores em detrimento de outros devido à relação entre obra integral e parcial.

Autores e obras: Clássicos I

A partir da análise dos dados que coletamos, encontramos linhas de concentração que indicam uma continuidade de autores e obras nos diferentes anos. No caso dos 42 programas de Clássicos I, é visível a grande importância dada, em ordem de maior presença, a Franz Boas (1858-1942) com 40 indicações, Bronislaw Malinowski (1884-1942) com 38, Émile Durkheim (1858-1917) com 35, A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) e Lewis H. Morgan (1818-1881) com 31 indicações cada, Edward. E. Evans-Pritchard (1902-1970) com 29, Marcel Mauss (1872-1950) com 27, James Frazer (1854-1941) com 26, Claude Lévi-Strauss (1908-2009) com 23 e Edward B. Tylor (1832-1917) com 19.

Além dos autores, algumas obras chamam atenção por sua presença contínua:

i. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski – indicada desde 1974 sem solução de continuidade, fora substituída por outros trabalhos do autor apenas em nove anos da existência do mestrado⁸;

ii. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, de Émile Durkheim – integra a bibliografia obrigatória desde 1981 de forma contínua (exceto em 1982, 1984, 2005);

iii. *A Sociedade Primitiva*, de Lewis H. Morgan – integra 31 programas dos 42. Contudo, a ausência está quase que exclusivamente concentrada nos últimos anos 20 anos⁹. Considerando a pluralidade de professores/as que ministraram a disciplina nesse período, pode-se inferir que, ao menos temporariamente, houve certo enfraquecimento do consenso em torno de seu nome como um cânone da disciplina; e

7 O número de textos indicados é utilizado como dado somente na construção do Gráfico I, ao abordar a distribuição entre parcial e integral das obras indicadas de cada autor.

8 Ausente apenas nos anos de 1972, 1973, 1975, 1982, 1984, 2003, 2012 e 2018.

9 Ausente nos anos 2000, 2003, 2004, 2006, 2007, 2008, 2010, 2011, 2012 e 2017.

Carla Costa Teixeira, Raissa Romano Cunha

iv. *O Ramo de Ouro*, de James Frazer, constou em 26 programas de disciplina dos 42 analisados – sua ausência se concentra na década de 1980 (1982, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988)¹⁰.

No tocante a Franz Boas e Radcliffe-Brown, o primeiro e o quarto lugar do nosso “ranking”, chama atenção o pouco destaque dado aos seus relatos de cariz monográfico. O livro mais indicado de Boas é, em todos os anos, a coletânea *Race, Language and Culture*. Sua etnografia sobre os Kwakiutl aparece apenas quatro vezes¹¹, enquanto seu livro *Anthropology and Modern Life* ganhou espaço a partir dos anos 1990 (tendência intensificada nas décadas seguintes). Na primeira década dos anos 2000, o artigo “The study of geography”¹² apareceu cinco vezes, expressando a influência de George W. Stocking na qualidade de comentador¹³. No caso das obras de Radcliffe-Brown, a mais recorrente é, também, uma coletânea. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*, presente desde os anos 1970, com menos intensidade entre 1980 e 1990, volta nos anos 2000 a ser bastante indicada em Clássicos I. Sua monografia *The Andaman Islanders* aparece em 1972 e 1973, desaparece e retorna no início dos anos 2000, desaparecendo novamente com retorno apenas em 2018¹⁴.

Sobre presenças que se consolidaram apenas após o final dos anos 1990, dois autores do século XX merecem destaque em seu feito de “*vir a ser*” um autor de Clássicos I: Marcel Mauss e Evans-Pritchard. Mauss consta como coautor de Durkheim em *Algumas Formas Primitivas de Classificação* em treze programas entre 1983 e 2019, com última aparição em 2011. Já o *Ensaio sobre a Dádiva* aparece vinte e duas vezes claramente concentrado nos programas a partir dos anos 1990 – antes indicado apenas em 1982. Tal linha do tempo sugere a hegemonia de novos enquadramentos acerca do *Ensaio Sobre a Dádiva*, em especial sua “descoberta da ideia fundamental de reciprocidade”, na leitura feita por Lévi-Strauss (Sigaud 2007, 103). Assim, se inicialmente sua presença era condicionada à de Durkheim, a partir dos anos 1990 Mauss se consolida em “carreira solo” no panteão de autores de Clássicos I.

Evans-Pritchard, por sua vez, sem expressão em Clássicos I nos primórdios do programa, foi indicado consecutivamente a partir de 1991 com sua obra *Os Nuer*. Além disso, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* ganha força aparecendo em nove programas a partir de 1998. A linha do tempo do autor – com alternância entre ausência e presença nessa disciplina – atrela-se em parte ao fato de nos anos anteriores, especialmente nos anos 1980, ter aparecido com maior frequência em Clássicos II. O que indicaria uma “passagem” do seu lugar de cânone no recorte temporal das duas disciplinas.

Além de Evans-Pritchard, há outro autor que apresenta peculiaridade quando pensamos na relação entre as duas disciplinas formativas: Claude Lévi-Strauss. Apesar de alguns artigos sobre a pós-graduação em antropologia no Brasil marcarem a divisão entre antropologia clássica e contemporânea a partir de Lévi-Strauss (1909-2009), este aparece também nos programas de Clássicos I sobretudo como autor principal. São 23 aparições dentre os 42 programas, nos quais *O Pensamento Selvagem* e *Totemismo Hoje* estão marcadamente presentes nos anos 1980 e 1990

10 Também Edward B. Tylor e Lévy-Bruhl têm presença irregular nos programas de Clássicos I. Essa irregularidade mereceria uma investigação mais acurada, entretanto o que podemos afirmar com base nos documentos aqui abordados é que tal movimento não pode ser compreendido apenas pela observação do docente responsável pela produção do programa em foco.

11 Indicada nos anos de 1990, 1994, 2005 e 2017.

12 Boas, Franz. 1996 [1887]. “The study of geography”. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, organizado por George Stocking Jr. Madison: University of Wisconsin Press.

13 Stocking integra 32 programas dos 42 analisados.

14 Ainda com relação às monografias deste período inicial, destacamos a exclusão da obra *We, The Tikopia* de Raymond Firth (1901-2002), presente apenas em 1981.

e a coletânea *Antropologia Estrutural* se localiza especialmente nos programas de 1970 e dos anos 2000. Na última década, contamos mais ausências do que presença do antropólogo francês em Clássicos I, constando apenas nos programas de 2011, 2013 e 2018. O que revelaria sua notória posição de “limiar” entre as duas disciplinas, oscilando sua presença ora em uma ora em outra.

Obras e autores contemporâneos de Lévi-Strauss constam mais residualmente nos programas de Clássicos I. Gregory Bateson (1904-1980), não considerado central no *ethos* consensual da disciplina, tem sua obra *Naven* presente nos anos 1990, com continuidade relativa nos anos 2000. *Order and Rebellion*, de Max Gluckman¹⁵ (1911-1975), surge pontualmente nos anos 1980, quando também encontramos Marshall Sahlins (1930-2021) com destaque para *Cultura e Razão Prática*. Edmund Leach (1911-1989) aparece com seus trabalhos sobre Lévi-Strauss e como autor original com *Sistemas Políticos da alta Birmânia*, indicada esporadicamente desde os anos 1980 (1981 e 1983; 1991-2) e mais marcadamente nos 2000. Clifford Geertz (1926-2006) consta como leitor crítico de Lévi-Strauss e não com obras nas quais dialoga com seus dados etnográficos.

Como mencionado no programa de 2015 transcrito anteriormente – “textos selecionados de autores (assim mesmo, no masculino, com exceção de Benedict)” –, é notável a carência de antropólogas em Clássicos I. Poucas aparecem como comentadoras (10%) e menos ainda com obras “clássicas” (6%). As únicas obras escritas por mulheres com presença minimamente relevante, indicadas de forma irregular no decorrer dos anos, foram além de *Padrões de Cultura* de Ruth Benedict (1887-1948), *Sexo e Temperamento* e *Coming Age in Samoa*, ambas de Margaret Mead (1901-1978). No geral, pode-se considerar irrisória a presença de 83 textos escritos por mulheres quando se pensa nos 1148 de autores clássicos e seus comentadores¹⁶, catalogados nos programas de Clássicos I: apenas 7%. Ainda acompanhando as reflexões elaboradas na apresentação dos programas, lemos que em 1999 o/a professor/a considerou que a disciplina deveria chamar-se “leitura de clássicos”, visto que uma “leitura antropológica da história da disciplina deveria ser menos canônica e mais diversificada, aberta a contradições, posições e produções divergentes (incluindo, aqui, as experiências fora das chamadas antropologias centrais)”. Dessa perspectiva, cabe observar que só encontramos um autor negro Michel-Rolph Trouillot, com sua obra *Anthropology and the Savage Slot: The poetics and politics of Otherness*, indicado quatro vezes. Retomaremos esse ponto mais adiante.

Por fim, cabe sintetizar o que esse conjunto de dados informa acerca do “*modus operandi*” da disciplina de Clássicos I. Primeiro, o olhar detido nos textos selecionados indicou uma ruptura com o imaginário recorrente de que “priorizamos a leitura de obras completas”: essas configuram somente 35% dos textos. Os outros 65% estão dispostos principalmente em “partes selecionadas” e uma pequena minoria de artigos. É importante destacar que essa porcentagem pode refletir a coexistência de tipos distintos de formular os programas bem como certo deslizamento entre a reflexividade compartilhada sobre a relevância das leituras de etnografias para a aprendizagem do conhecimento antropológico e as possibilidades práticas de implementar a leitura integral de uma obra. A grande maioria

15 Gluckman apareceu nos primórdios da disciplina em 1976 com “Rituais de Rebelião no Sudeste da África” e novamente em 1999 e 2017 com “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”.

16 O uso apenas do masculino neste artigo é proposital. Evidencia que estamos tratando propriamente de homens quando evocamos os cânones de Clássicos I.

dos/as professores/as mescla obras completas de poucos autores com uma gama variada de partes selecionadas, coletâneas e comentadores. Poucos são os programas que primam por incluir *majoritariamente* e quase que *exclusivamente* obras completas, observamos, ainda, que esses não indicam um número de obras para leitura integral “acima” dos demais (em torno de 10 obras).

De toda forma, o Gráfico I, apresentado a seguir, demonstra que a predominância entre integral ou parcial na seleção de leitura tem marcas bem definidas dependendo do autor. Alguns parecem requerer a imersão em sua obra completa ou, nas palavras do programa de 1996, “merecem que lhe demos essa atenção, pois nos ensinaram a exercitar o olhar distanciado, marca registrada da Antropologia”; enquanto outros mereceriam atenção a contribuições mais pontuais acessíveis em alguns capítulos. Outra hipótese de ordem mais pragmática para a leitura integral ou parcial refere-se à obra ter sido traduzida ou não no referido ano – uma investigação relevante a ser feita e, sem dúvida, complexa se pensarmos em série histórica.

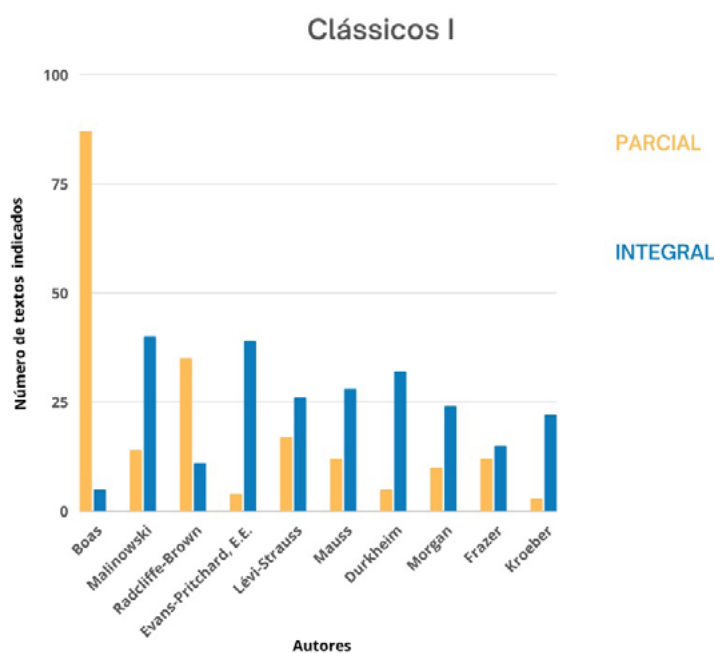


Gráfico 1: Dez autores mais indicados em Clássicos I por tipo de obra selecionada (parcial e integral) – 1972-2019

Autores e obras: Clássicos II

A disciplina Clássicos II surge na UnB em 1985. Recuperamos o total de 29 programas dos 35 ofertados desde o seu surgimento¹⁷. Consideravelmente mais heterogênea e descontínua quando comparada a Clássicos I, traz algumas continuidades com a disciplina que a antecede. Dentre as continuidades mais notáveis entre ambas, encontramos Claude Lévi-Strauss (1908-2009), o autor mais lido de Clássicos II, que aparece 22 vezes como autor principal entre os 29 programas analisados, com praticamente as mesmas obras dos programas de Clássicos I (em ordem de maior presença: *Totemismo Hoje*, *O Pensamento Selvagem* e *Antropologia*

17 Os anos a que não tivemos acesso foram: 1986, 1987, 1991, 1998, 2001 e 2009.

Estrutural).¹⁸ É notório, como mencionado antes, o lugar intersticial ocupado por Lévi-Strauss no que concerne à divisão entre as duas disciplinas e perceptível a relevância conferida a suas obras. É, de fato, um caso à parte, pois a maioria dos autores que se destacam em Clássicos II – Edmund Leach, Clifford Geertz, Louis Dumont, Marshall Sahlins e Victor Turner – não são autores principais em Clássicos I.

Leach, além de estar atrás apenas de Lévi-Strauss com 19 indicações, tem a etnografia mais lida (e de forma integral) em Clássicos II: *Sistema Políticos da Alta Birmânia*. A presença de Geertz, por sua vez, inicia-se com pouca consistência e apenas na qualidade de comentador de Lévi-Strauss e Evans-Pritchard – similar ao observado em Clássicos I. É somente no final dos anos 1990 que a produção de Geertz passa a ser valorizada na disciplina, sendo desde então presença frequente nos programas com *Interpretação das Culturas*, *Saber Local*, *Observando o Islã e Negara*. Tais indicações tornam Geertz o terceiro mais lido em Clássicos II, com 15 indicações nos programas.

Dumont passa a ser significativo também a partir dos anos 1990, com *Homo Hierarquicus* indicado em quinze programas e *Individualismo* em outros cinco¹⁹. Turner torna-se um dos mais indicados um pouco mais tardiamente, na virada dos anos 1990 para os 2000, quando sua obra *Schism and Continuity in an African Society: a study of Ndembu village life*, lida desde 1990 ano-sim-ano-não, passa a ser indicada consecutivamente – seguindo-se o movimento de “alternância” e “indicação consecutiva” até o presente. Além dela, também encontramos a presença intensa de *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*²⁰.

Marshall Sahlins (com 14 indicações) possui uma trajetória peculiar em Clássicos II: sua presença é marcada a partir dos anos 2000 e quase exclusivamente com *Ilhas de História e Historical Metaphors and Mythical Realities* – anteriormente apareceu apenas no programa de 1994. Considerando sua longevidade (1930-2021) e as mudanças que marcaram suas produções, percebemos que há uma linha do tempo nas obras indicadas como “clássicas”. Se nos anos 1970 e 1980, o autor apareceu em sete programas de Clássicos I com as obras *Stone Age Economics*, *Culture and Practical Reason* e *Evolution and Culture*; nas quatorze indicações de Clássicos II, encontramos *Culture and Practical Reason* apenas em 2005²¹.

Observando as expectativas de maior “atualização” que a disciplina de Clássicos II carrega em relação a sua antecessora (uma vez que incluiria clássicos historicamente mais recentes), a ausência de antropólogas intriga mais do que em Clássicos I: são 74 textos de mulheres em um total de 786. Mary Douglas (1921-2007), Ruth Benedict (1887-1948), Veena Das e Marilyn Strathern (1941--) são as mais indicadas como autoras principais, somando 22 presenças nos programas²². Mary Douglas se destaca com nove indicações, sendo sete delas da obra *Pureza e Perigo*. Em seguida temos Marilyn Strathern com seis indicações muito mais “plurais”: *The gender of the gift*; *Out of context*; *O Efeito Etnográfico* e *Property, Substance and Effect*. No caso de Veena Das e Ruth Benedict, as quatro indicações que cada uma recebeu foram unânimes em selecionar *Critical Events* da primeira e *Padrões de Cultura* da segunda. Para efeito de comparação, se estabelecermos como linha de corte

18 Esporadicamente aparece a obra *Mitológicas I* (1992, 2005, 2019).

19 *O individualismo* foi acrescido às indicações de *Homo Hierarquicus* nos cinco programas.

20 Reforçamos a existência de programas que indicaram mais de uma obra do autor.

21 Avaliamos que essa mudança acompanha a mudança de perspectiva do próprio autor que começa como “neoevolucionista”, dá uma virada “culturalista” (final dos anos 1960) e sob influência de Lévi-Strauss faz releituras do estruturalismo com reflexões originais sobre as relações entre cultura e história, sistema e evento. Uma boa entrada para os interessados em sua trajetória, especialmente a partir de seu diálogo com a história, ver a tese de doutorado de Oliveira (2017).

22 Benedict apareceu tantas vezes em Clássicos II quanto Das (quadro indicações), em momentos parecidos (entre 2004 e 2013) – com exceção de Benedict ter sido indicada em 1990. Douglas apareceu nos anos de 1994, 1996, 2003, 2007, 2010, 2011, 2013, 2018 e 2019; e Strathern concentra suas indicações na última década (2007, 2010, 2016 e 2019).

as quatro indicações que Veena Das e Ruth Benedict receberam, encontraremos outros quinze nomes masculinos que não foram anteriormente mencionados²³.

É sintomático que o máximo de “consenso” alcançado por antropólogas, nos 29 programas, seja as nove indicações de Mary Douglas; e mais ainda, que esse feito seja sem-par considerando as demais antropólogas que povoam Clássicos II. Apesar disso, é possível apontar uma lenta e gradual mudança em direção ao aumento da inserção de antropólogas em Clássicos II nos últimos anos da disciplina, em relação às duas primeiras décadas desde sua criação: 57% das indicadas o foram nos últimos dez anos.

Em relação à distribuição de leitura parcial e integral das obras, notamos mudanças em relação à disciplina antecessora. Há um aumento na indicação de obras completas, que contabilizam 55% das indicações dos “clássicos”. Evans-Pritchard sobressai como autor lido quase que exclusivamente de forma integral, com as mesmas obras que o consolidaram em Clássicos I nos anos seguintes. Mary Douglas, Sahlins, Victor Turner, Dumont e Leach também marcam maior presença com obras completas. Lévi-Strauss guarda distribuição semelhante a que manteve na disciplina antecessora e Geertz recebe, aqui, maior atenção as suas obras monográficas. Outra tendência não observada em Clássicos I é a maior indicação de *artigos* em Clássicos II, em detrimento de “partes selecionadas” de obras.

23 Pierre Bourdieu (11) Norbert Elias (9), Max Gluckman (9), Marcel Mauss (8), Gregory Bateson (8), Maurice Leenhardt (7), Raymond Firth (7), Lucien Lévy-Bruhl (7), Max Weber (7), Roy Wagner (6), Bruno Latour (6), Georges Balandier (4), Stanley Tambiah (4), Michel Foucault (4), Alfred Radcliffe-Brown (4).

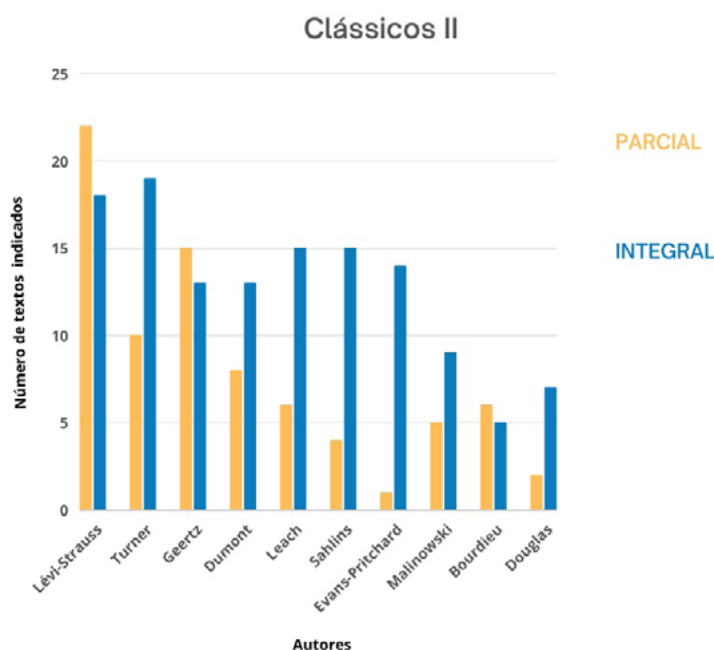


Gráfico 2 - Dez autores mais indicados em Clássicos II por tipo de obra selecionada (parcial e integral) – 1985-2019

Compete destacar, por fim, que a maior heterogeneidade observada em Clássicos II não corresponde necessariamente a uma ruptura com o *ethos* consensual acerca de quem são os cânones da disciplina. As continuidades são menos marcadas mas não deixam de existir, considerando que os nomes que sobressaem permanecem aqueles que representam a consolidação da antropologia a partir da produção dos países chamados centrais, hegemônicos ou do norte – incluindo comentaristas e historiadores. Embora encontremos desde os anos 2000 programas

que explicitam a necessidade de incluir a “leitura de alguns de seus comentaristas, interlocutores e críticos fora dos países tidos como “centrais” para sua consolidação, em particular na América Latina” (2008), na análise dos dados das duas disciplinas o peso de autores como George Stocking Jr. e, menos frequentemente, James Clifford pode ser um indicador de que a antropologia considerada legítima não é apenas produzida nos países centrais, mas também refletida a partir desses lugares.

A escassez da antropologia brasileira

Fazemos essa pausa para refletir um pouco sobre como a presença de antropólogos/as brasileiros/as nos programas das duas disciplinas nos pareceu desproporcional diante de uma produção nacional há muito considerada relevante dentre os países latino-americanos²⁴. Florestan Fernandes, Roberto Cardoso de Oliveira, Júlio César Melatti, Eunice Durham e Mariza Peirano estão entre os poucos nomes que aparecem na lista de autores e obras, mas quase que exclusivamente com trabalhos sobre autores “clássicos” ou com reflexões sobre as condições de produção do conhecimento antropológico. Somente em dois programas, Clássicos I em 1999 e Clássicos II em 2005, foram dedicadas uma unidade à antropologia brasileira e propostas a leitura de obras e artigos conceituais elaborados a partir de pesquisas etnográficas originais. De Cardoso de Oliveira encontramos os livros *O Índio no Mundo dos Brancos*, *Urbanização e Tribalismo*, *Os Diários e suas Margens*, e o artigo “Aculturação e ‘Fricção’ Interétnica”; de Florestan Fernandes, *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*; de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*; de Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização* e *A integração das populações indígenas no Brasil moderno*; e de Eduardo Galvão, o artigo “Encontros de Sociedade Tribal e Nacional”.

Timidamente, outros nomes da antropologia nacional começaram a aparecer em Clássicos II nos últimos anos. Em 2016, Viveiros de Castro foi indicado duas vezes com seus artigos “O nativo e o relativo” e “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. Em 2018, Antônio Carlos de Souza Lima teve sua etnografia *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil* indicada para leitura completa. Em 2019, dois nomes surgiram como indicações inéditas: Paulo Freire, com “Considerações em torno do ato de estudar”, e Luís Fernando Dias Duarte, com “O Culto do Eu no Templo da Razão”. Esses casos isolados não estavam representando, como nos programas anteriores, uma “antropologia brasileira” ou do “Sul-global”: Paulo Freire serviu para incitar reflexões sobre a importância da disciplina, papel que Calvino desempenhou em outras tantas ocasiões na abertura dos programas; Luís Fernando Dias Duarte, por sua vez, integrou o panteão como parte dos “grandes temas” que tão frequentemente orientam a construção das disciplinas de clássicos na UnB.

Ante esse quadro, a indagação “por que não nos lemos?” (Araújo Aureliano, 2010) ganha novas materialidades e contornos. A pergunta de Araújo Aureliano, que surge por percepções pessoais suas e de seus colegas de pós-graduação, tem

24 Sugerimos aos interessados nas reflexões sobre as antropologias “do sul” ou “não hegemônicas” consultar o e-journal da Red de Antropologías del Mundo – *World Anthropologies Network* (RAM-WAN) em <http://www.ram-wan.net/e-journal/>

25 Tal escolha se justifica pelo

como mote a baixa circulação internacional da antropologia produzida nos países da América do Sul e América Central – em contraposição à valorização, circulação e influência da produção dos colegas americanos e europeus. Com o conjunto de dados que levantamos, é possível não apenas corroborar essa “percepção”, mas ir além na pergunta: por que não nos consideramos clássicos? Em outras palavras, por que não consideramos fundamental a “antropologia brasileira” nas disciplinas formativas obrigatórias? Se em Araújo Aureliano (2010) há uma pertinente preocupação com a circulação das “antropologias periféricas”, sendo o “nós” da indagação mais amplo do que antropólogas/os brasileiras/os, aqui evidenciamos como é possível questionar o lugar que a nossa própria antropologia ocupa em sua “circulação interna” - uma vez que não possuímos cadeira cativa nos chamados clássicos quando professores/as brasileiro/as fazem a mediação necessária em sala de aula para a formação dos/as alunos/as.

Dito isso, é oportuno lançar o olhar para um conjunto de dados que nos permita verificar se o que mapeamos no PPGAS/UnB encontra ressonância nos demais Programas do país. Os dados que se seguem foram retrabalhados com base no material levantado pela ABA e abarcam o conjunto de 20 PPGA/S e 899 obras indicadas nas ementas de suas disciplinas teóricas obrigatórias – o que corresponderia ao Clássicos I e II da UnB.

Parte II: Abrindo a lente

A pesquisa da ABA cobriu o período de 2004 a 2012, quando, então, existiam 21 PPGA/S no Brasil – aos quais se somaram posteriormente mais 3 Programas (UFG, UFAL e FUFSE). O mais relevante a destacar, entretanto, é que em 2004 existiam 9 Programas e em 2012 totalizavam 21 – uma expansão com forte impacto na região Nordeste (6 mestrados e 1 doutorado). Tal introdução é relevante para dar noção do processo recente vivido, mas especialmente para refletir sobre o que tal expansão significou com relação às leituras definidas nas ementas das disciplinas teóricas obrigatórias do mestrado.

Outra ponderação importante a fazer é que não analisaremos os programas das disciplinas efetivamente ofertadas, mas sim as ementas informadas pelos Programas. Reconhecemos que as ementas são um texto orientador, congelado em um determinado tempo que sequer podemos precisar e, portanto, constituem apenas uma pista a ser seguida. Pistas que podem ser enganadoras, pois não sabemos se a literatura ali elencada expressa mais o perfil do docente responsável por sua escrita do que o “padrão geral” adotado nas disciplinas. De qualquer forma, as ementas são a face oficial das disciplinas curriculares e constam no regulamento dos Programas; dessa perspectiva é que serão consideradas aqui. Nossa tentativa de “ranquear” os autores em sua categoria de “Clássicos” terá como referência: (i) o número de PPGA/S que indicaram o autor, e não o número de textos geral²⁵; (ii) as “ênfases” que foram dadas a determinadas obras; e (iii) a relação de número de escritos indicados para a leitura integral ou parcial no que concerne aos livros²⁶.

Dentre a gama de disciplinas obrigatórias sistematizadas, direcionamos o

fato de que o mesmo PPGA/S, com relativa frequência, indica mais de um texto do mesmo autor. Isso implica que não necessariamente a existência de ao menos cinco textos corresponde a presença em cinco programas distintos.

²⁶ A tabela da ABA foi inteiramente refeita com o intuito de sanar alguns problemas quanto à forma como os dados estavam dispostos. Em alguns casos, por exemplo, uma lista de obras era inserida na mesma célula, escondendo um conjunto de textos maior do que anteriormente imaginado.

²⁷ O levantamento da ABA

olhar para as ementas que poderiam ser consideradas correlatas de “Clássicos I” e “Clássicos II” da UnB, a fim de possibilitar uma análise comparativa. No total, o conjunto de dados da ABA possuía 899 textos e 219 autores indicados nas disciplinas teóricas obrigatórias do mestrado, distribuídos em 20 programas²⁷. Sobre as ementas, mais da metade dos PPGA/S apresentaram uma seleção que gira em torno de 15 - 30 textos²⁸. Sabemos que a variação de 15 a 30 textos não é pequena. Apesar disso, tal variação condiz com a média de textos que consta nos programas das disciplinas de Clássicos I e II da UnB. Ou seja, o que vemos por “ementas” poderia, sem apresentar grandes problemas, passar como “programas”, no que concerne ao número de textos e autores selecionados.

Um aspecto que merece destaque, como fizemos anteriormente, é a nomeação das disciplinas. A grande maioria dos programas define as disciplinas teóricas obrigatórias do mestrado como “Teoria Antropológica” ou “Teorias Antropológicas”, seguidas dos números romanos I e II. Embora a diferença entre singular ou plural possa indicar a intenção do segundo de enfatizar, no nome, a pluralidade do campo antropológico, na prática a bibliografia das ementas não expressa diferenças significativas²⁹. O termo “História” surge em apenas quatro programas (UnB, UFPA, UFSC e UFPE) e o conceito de “Clássico/a”, por sua vez, emerge em cinco deles (UnB, UFMG, UFSCAR, UFF e UFRN). Apenas a UnB atrela o conceito de Clássico ao de História e aponta a “continuidade” (como aprofundamento) entre as disciplinas, ao passo que os demais programas contrapõem aquilo que definem como “Clássico” ao “Contemporâneo”.

Vemos, com isso, uma ampla preferência por relacionar o processo formativo básico ao termo “Teoria” e associá-la a marcadores de tempo como “Clássico”, “Contemporâneo” e “História”. A nomenclatura distinta, mais uma vez, não recai em propostas programáticas diversas que justifiquem a adoção *deste* ou *daquele* termo. Partindo do que vimos na UnB, observamos que há uma ideia explícita de que compreender a História da Antropologia perpassa o conhecimento de autores e obras consideradas fundadoras/fundamentais.

Há, assim, que se questionar quais são os autores considerados fundantes no processo formativo, seja por consagrar uma “teoria”, seja por sua capacidade de “encarnar” problemáticas “atemporais”. Antes de seguir com a nossa abordagem, cabe apresentar a maneira como os dados fornecidos pela ABA apareceram na coletânea de 2018³⁰.

Trajano Filho (2018) destacou a dificuldade na tratativa do material enviado pela coordenação de pesquisa da ABA, caracterizado por ele como *imenso, interessante e complexo*. Em virtude disso, optou por tecer apenas alguns comentários acerca dos autores mais citados: i) apenas um brasileiro constava na lista dos dez mais lidos, Roberto Cardoso de Oliveira; e ii) os 10+ lidos, retirando o brasileiro, contavam com seis autores considerados por ele como “clássicos” (definição justificada a partir da ideia de um reconhecimento existente desde a década de 1950), e quatro contemporâneos. Em ordem de maior presença, elenca como autores clássicos mais lidos: Claude Lévi-Strauss, E. Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski, Franz Boas, A. Radcliffe-Brown e Émile Durkheim. No que tange aos contemporâ-

não contém o programa da UFBA – Universidade Federal da Bahia. Não sabemos o motivo da ausência, mas intuímos ser devido à falta de envio dos dados por parte do programa.

28 Dentre as 41 ementas analisadas, 25 estão dentro dessa variação.

29 A adoção do plural ou

singular não atende a critérios de longevidade dos programas: USP e Unicamp usam o plural assim como UFG, UFSCAR e UFPE.

30 Simião, Daniel, e Feldman-

-Bianco, Bela (2018).

31 Em ordem, Mauss,

neos, a lista segue com Clifford Geertz, James Clifford, Marshall Sahlins e George W. Stocking.

Trajano segue apresentando os próximos nomes mais citados até atingir a posição trigésima³¹, momento em que finalmente aparecem, segundo ele, mais dois brasileiros: Mariza Peirano e Viveiros de Castro. Perante essa classificação, ele re-dige dois apontamentos. O primeiro consiste na falta de popularidade dos autores brasileiros nos cursos formativos; o segundo, na compreensão de que há “leitura demais” de “autores clássicos”, ou seja, “gente cuja produção original basicamente ocorreu até a década de 1960 (17 autores)”. Nossa ousadia em tentar “tratar” esse conjunto de dados tão imenso, complexo e interessante acentua as preocupações de Trajano (2018) – além de “afinar” a discussão considerando novos critérios.

Ao trabalhar apenas com as disciplinas teóricas obrigatórias correlatas a “Clássicos I” e “Clássicos II” e com as tabelas refeitas por nós – algo que julgamos imprescindível para corrigir as problemáticas indicadas na nota 29 –, notamos que, mesmo adotando o número de indicações de textos como critério, não há nenhum brasileiro na lista dos dez mais lidos. Sequer na lista dos 15+ encontramos Roberto Cardoso de Oliveira: ele aparece apenas na 17ª posição. No caso dos 30+ lidos, novamente alguns apontamentos devem ser feitos: Peirano apareceu apenas quatro vezes e não entrou na lista. Viveiros de Castro é o único que aparece, ocupando a 25ª posição geral, como pontuado por Trajano.

Adotando o nosso critério de ordem de *maior presença no conjunto de ementas dos 20 PPGA/S*, encontramos a seguinte lista dos mais lidos:

- “Clássicos I” (e disciplinas equivalentes): Malinowski (17), Evans-Pritchard (16), Radcliffe-Brown (16), Durkheim (15), Lévi-Strauss (14), Boas (14), Mauss (13), Morgan (12), Ruth Benedict (11), Frazer (10); e
- “Clássicos II” (e disciplinas equivalentes): Sahlins (13), Geertz (13), Strathern (12), Dumont (11), Latour (10), Lévi-Strauss (9), James Clifford (9), Viveiros de Castro (8), Turner (8), Wagner (8).

Considerando o número de indicações por PPGA/S, encontramos a manutenção do que observamos nas disciplinas de Clássicos I e II da UnB: há um “consenso” maior em torno dos autores selecionados na primeira disciplina: o primeiro “top três” (Malinowski, Evans-Pritchard e Radcliffe-Brown) aparece, respectivamente, em 17, 16 e 16 (dos 20) PPGA/S, ao passo que o segundo “top três” (Sahlins, Geertz e Strathern) foi indicado apenas 13, 13 e 12 vezes, respectivamente. Além disso, todos os integrantes do “top 10” correspondentes a “Clássicos I” marcaram presença em ao menos metade do total de ementas analisadas, algo que apenas os quatro primeiros mais indicados conseguem alcançar essa marca em “Clássicos II”³².

Como o nosso levantamento no PPGAS UnB apontou, Lévi-Strauss é também no conjunto dos PPGA/S o “limiar” entre as duas disciplinas: o autor foi indicado em 14 PPGA/S em ementas referentes a “Clássicos I” e em 9 PPGA/S em ementas

Strathern, Turner, Stocking, Dumont, Mead, Bourdieu, Bateson, Kuper, Latour, Benedict, Leach, Frazer, Morgan, Viveiros de Castro, Roy Wagner, Gluckman, Fortes, Peirano e George Marcus (Trajano 2018, 195).

32 Observamos também

que com tal refinamento dos dados há, em “Clássicos I”, uma nítida inversão entre os mais lidos em relação à ordem apresentada por Trajano (2018), com os britânicos tomando a frente de Lévi-Strauss e Boas. Isso ocorre devido ao número de textos indicados de Boas e Lévi-Strauss ser maior (partes, capítulos, artigos), ao passo que Evans-Pritchard e Malinowski são constantemente indicados para leitura integral de suas obras, detalhe que conduzia ambos para o local mais afastado na lista dos mais lidos. Destacamos ainda que Lévi-Strauss não aparece entre os três mais indicados em nenhuma das disciplinas, mas ocupa um lugar cativo nas duas – feito que nenhum outro autor conseguiu conquistar.

33 UFAM, UFPA e UFS. Não

compatíveis com “Clássicos II”. Além do feito de ocupar um espaço de trânsito entre “clássico” e “contemporâneo”, apenas três programas deixaram Lévi-Strauss completamente de fora³³. As obras mais indicadas são: *Antropologia Estrutural*; *As Estruturas Elementares do Parentesco* e *O Pensamento Selvagem*. Na lista também aparecem, em menor quantidade, indicações de sua *Introdução à obra de Marcel Mauss*.

Clifford Geertz, contemporâneo e interlocutor assíduo de Lévi-Strauss, marca presença significativa em “Clássicos II”, ao ser indicado por 13 PPGA/S³⁴. As obras que se destacam são *A interpretação das culturas* e *O saber local*. Observando o Islã e Negara aparecem pouco, mas ainda são acionadas por alguns programas³⁵. Na mesma medida, vemos *Nova Luz sobre a Antropologia e Antropólogo como Autor* serem indicados, mas com pouca expressividade.

Com a ausência total de Geertz em “Clássicos I”, vemos que a tradição norte-americana que aparece na primeira disciplina formativa manifesta-se na presença de Franz Boas (14 PPGA/S) e Ruth Benedict (11 PPGA/S). Se Benedict se destaca nas indicações com sua obra *Padrões de Cultura*, Franz Boas marca presença com duas coletâneas: *Antropologia Cultural* e *Race, Language and Culture*. Por sua vez, a tradição inglesa é massiva com indicações de Malinowski (18 PPGA/S) e Evans-Pritchard (17 PPGA/S) nas ementas de “Clássicos I”, com relativo esforço para leitura integral de suas obras: *Os Nuer*, no caso de Evans-Pritchard e *Argonautas do Pacífico Ocidental*, no caso de Malinowski.

Ante esse quadro, é possível ampliar as ponderações de Vega Sanabria (2005), sobre os 6 PPGA/S investigados por ele, acerca da contradição de lidar com uma vasta valorização da noção de “clássico”, ao passo que encontramos um núcleo relativamente pequeno de autores consensuais também entre os 20 PPGA/S aqui considerados. Tal núcleo, além de demasiadamente restrito, emerge entre mais de 200 outros nomes mencionados pelos 20 programas. Isso indica que o espaço para a circulação de outros nomes existe, mas quais? Verificamos, via esse conjunto de dados, que o número dos considerados clássicos ou canônicos nos permite também observar suas exclusões: antropólogas mulheres (representadas apenas por Benedict na primeira disciplina formativa e Strathern na segunda); e pesquisadoras/es brasileiros ou da América Latina; autoras negras/os. Ante o exposto, vale a pena um esforço final de interpretação de todo o material aqui abordado em torno da noção de “clássico”.

Tentativas finais

Analisando as apresentações dos programas das disciplinas na UnB, encontramos alguns critérios que podem ajudar no esboço de um campo comum de significados para a noção de “clássicos”, tão central no processo de formação dos/as jovens antropólogos/as. Dessa perspectiva, têm sido considerados “clássicos” autores e obras que, retomando nossa inspiração em Ítalo Calvino:

- i. resistiram a modismos e persistiram ou que persistem como “rumor

cabe associar a ausência meramente a um quesito regional, ao Norte-Nordeste, devido a, pelo menos, dois fatores: a proposta das ementas é relativamente distinta do padrão geral; e a UFPE é a maior entusiasta do antropólogo francês, especialmente em Clássicos II.

34 Geertz aparece em Clássicos I em apenas 6 PPGA/S com 12 textos.

35 A obra *Observando o Islã* foi indicada pela UnB, UFPI e UFPE. No caso de Negara, UFSC e UFSCAR.

36 MN/UFRJ, UnB, UFPE,

Carla Costa Teixeira, Raissa Romano Cunha

mesmo onde predomina a atualidade mais incompatível” (Calvino 1993, 15);

ii. construíram textos, problemáticas e questões estruturantes da disciplina, seja na afirmação de cânones seja por desafiá-los – “clássico é um livro que vem antes de outros clássicos; mas quem leu antes os outros e depois lê aquele, reconhece logo o seu lugar na genealogia” (idem, 14); e

iii. iluminaram o pensamento das sucessivas gerações de antropólogos por meio de um legado de indagações que estas procuraram responder e transmitir para as novas gerações (tradições e linhagens) – “clássico é uma obra que provoca incessantemente uma nuvem de discursos críticos sobre si, mas continuamente as repele para longe” (idem, 12).

Embora coerentes, para os clássicos da antropologia e da literatura, estes critérios soam algo tautológicos, pois as noções de persistência, estruturação e legado parecem resvalar o eixo da continuidade de certa forma naturalizada e o da descontinuidade consagrada. Ainda mais se considerarmos que os programas disciplinares são construídos por rede de atores em uma configuração institucional que despersonaliza e naturaliza as escolhas. A indagação que fica oculta, sob a ressalva de que todo recorte é arbitrário e que se trata de autores que ainda iluminam as gerações atuais, *é como e quando* um autor e, por vezes, uma obra é erguida à condição de fundadora ou clássica, e, principalmente, como tamanha unanimidade em torno de tão poucos autores vem sendo construída. Não estamos negando tais empreendimentos tampouco postulando que as disciplinas Clássicos I e II, ou as disciplinas teóricas semelhantes em outros programas, se transformem em cursos de sociologia do conhecimento, mas propondo que tomemos a sério a reflexão que as metáforas da “tradição”, dos “pais fundadores” e das “linhagens” aportam à reprodução da antropologia com horizontes de classicismo relativamente restritos como observado aqui e, como ressaltado por Peirano (1991, 13), alhures também. Trata-se de refletir sobre os “clássicos” como um *problema antropológico*. Tomamos aqui como inspiração Cardoso de Oliveira (2018), cientes de que nosso estudo é apenas um ensaio exploratório e circunscrito a algumas disciplinas obrigatórias. Tal ressalva é importante, visto que temos plena consciência de que a antropologia nas universidades é uma estrutura de conhecimento constituída por experiência em sala de aula, mas também por acesso a bolsas de pesquisa, livros, artigos, recursos da Internet, seminários departamentais, relacionamentos com orientadores, participação em grupos de pesquisa, entre outros.

Neste sentido, gostaríamos de ampliar novamente a nossa lente e agregar as reflexões de Vega Sanabria (2005), na ausência dos textos dos programas das disciplinas na pesquisa da ABA sobre os 20 Programas que compuseram seu universo de investigação. A partir de pesquisa documental e entrevistas em seis PPGAS³⁶, apresenta um mapeamento de tendências bastante similares às encontradas por

UFSC, UFRGS e USP; sendo que UnB e UFSC constaram apenas no levantamento documental.
37 Cf. debate em *Hau: Journal*

nós: reduzido núcleo consensual dos cânones e combinações de alguns critérios evocados para definição dos clássicos. Tal como visto nos programas das disciplinas do PPGAS UnB, o critério temporal era constante, mas não suficiente. Aparecia combinado com: (1) a frequência com que o autor aparecia em diferentes espaços disciplinares, sob a ponderação de que não se pode deixá-lo de fora no processo de formação; (2) o contexto sócio-histórico em que a obra se insere, por exemplo, “escolas” ou “tradições” consideradas constitutivas da disciplina; e, sobretudo, (3) sua consagração por uma comunidade acadêmica ou uma geração – e acrescentamos, comunidade ou geração consideradas elas próprias consagradas ou hegemônicas (Vega Sanabria 2005, 34-40). Assim, reconhecemos também aqui, acompanhando Vega Sanabria, que os critérios de “classicismo” parecem combinar valor reputado como inerente à obra ou ao autor com parâmetros externos de diferentes ordens, considerados mais objetivos: profundidade histórica, recorrência de reconhecimento e “memória seletiva” – como disse um de seus entrevistados (Vega Sanabria 2005, 36).

Consideramos que esse tipo de classicismo gera efeitos de pelo menos duas tendências no campo disciplinar. Por um lado, o compartilhar de “tradições” e “linhagens” permitiria segurança e consistência teórica e a pertença a uma comunidade de comunicação internacional; por outro, o estreitamento destas tradições e linhagens pode limitar as possibilidades de diálogo criativo e inovador na transmissão disciplinar. Um estreitamento que parece estar se dando em várias dimensões:

- i. na focalização em alguns polos de produção antropológica (Inglaterra, França e EUA) e dentro destes em alguns autores e obras – o que, por sua vez, reforça a divisão entre antropologias “hegemônicas” e “periféricas”;
- ii. na exclusão no rol das questões “clássicas” da apropriação original feita deste legado por antropólogos brasileiros (e de outras tradições não hegemônicas) em suas pesquisas de campo, tão importante para o reconhecimento e efetivação de linhagens mais inclusivas e ou de geografias cognitivas ampliadas;
- iii. no risco de enrijecimento conceitual, intrínseco às próprias noções de tradição e legado, pelo (a) privilégio do debate teórico nas disciplinas formativas que reafirme a repetição e (b) só tangencialmente traga transformações e dissidências ou, ainda, que (c) apenas aborde tensões já resolvidas no interior da disciplina, verdadeiros “cachorros mortos”; e, por fim, como alertou Otávio Velho (2006),
- iv. na transformação dos “clássicos” em referências ritualísticas de evocação de autoridade disciplinar e não de reflexão epistemológica, com um peso significativo nas leituras de autores e obras até meados do século XX – como bem já havia destacado Trajano sobre os dados da pesquisa da ABA.

Ao destacar ser esse um problema antropológico, marcamos distância, já de início, da forma predominante como tem se dado o debate sobre os clássicos nos termos “ame-os ou deixe-os” com base em preferências e experiências pessoais³⁷. Inspiradas no que observamos nas disciplinas teóricas aqui analisadas, nos parece que a busca por desnaturalizar os clássicos tem acontecido, esporadicamente, no PPGAS/UnB nos últimos anos – rápida consulta aos programas disciplinares em teoria no mestrado indica a mesma tendência em outros PPGA/S³⁸. Tal pluralização tem se dado por meio da leitura dos “cânones consagrados” em diálogo com outros nomes, tradicionalmente apagados na construção disciplinar. Nomes como o de Zora Hurston, antropóloga negra do início do século XX, indicada em 2020 em Clássicos II, amplia o leque das “alunas do Boas” na formação obrigatória; assim como o de Edith Turner, indicada em 2019 e 2020, nos convida a conhecer a produção de antropólogas relegadas ao estigma de “esposas de” na tradição disciplinar (Corrêa 1997).

Nessa direção, David Price (2019), ao escrever sobre “contra-linhagens” na história disciplinar nos EUA, fez duas ponderações que gostaríamos de convidar nossos/as leitores/as a refletir. De um lado, alertou que considerar as tradições epistemológicas dentro de linhagens seria simultaneamente útil e limitante: a presença de ancestrais esclareceria relevantes conexões com tradições intelectuais, enquanto o espaço negativo dos excluídos informaria sobre limites, normas sociais e preferências teóricas. Por outro, incitou-nos a visitar antropólogas/os ancestrais marginalizadas que enfrentaram contextos similares (disciplinares e políticos) aos vividos por nós, de modo que possamos escrutinar conexões com nossas inquietações e fazer avançar nossos trabalhos.

No caso do campo disciplinar brasileiro, essa desnaturalização parece ser mais um efeito da diversificação do perfil dos/as alunos/as, e em certa medida dos/as professores/as, do que das críticas produzidas a partir de/ou com relação aos contextos “centrais” – embora essas sejam inegavelmente relevantes. Referimo-nos a uma diversificação que se deu após mais de dez anos de a política de ação afirmativa ter se iniciado nos cursos de graduação e com as numerosas contratações de docentes realizadas desde meados dos anos 2000. A inquietação e curiosidade desses alunos/as com relação a antropólogos/as e cientistas sociais produzindo fora dos polos hegemônicos (centrais ou periféricos) e a valoração de um perfil mais diversificado de antropólogos (por gênero, raça e etnia) parece ter, essa é a nossa hipótese, o potencial de pressionar e suscitar diálogos mais plurais, não sem tensões³⁹. Um exemplo disso é a criação de coletivos como Marlene Cunha no PPGAS/Museu Nacional e o Coletivo Zora Hurston, no DAN/UnB. Também o crescente engajamento dos antropólogos e antropólogas na esfera pública parece compor a configuração de valores que contribui para a aceitação desse tipo de demanda. Afinal, no Brasil é historicamente significativa a incidência dos/as antropólogos/as e da Associação Brasileira de Antropologia informando, com o conhecimento antropológico produzido em suas pesquisas, debates sobre direitos e pautas sociais – diferente de outros contextos nacionais onde a disciplina se

of *Ethnographic Theory* 7, n° 3: 1–38, 2017.

38 Trata-se de um movimento tão recente que não teve expressão nos dados que trabalhamos. Além disso, tem ocorrido exclusivamente em Clássicos II no que se refere à UnB, mas nossa hipótese é de que um mapeamento cuidadoso em outros PPGA/S viria a confirmar tal tendência.

39 Tem havido também um

esforço desses estudantes em mapear os autores excluídos, tanto por gênero quanto por pertença étnico-racial, muitas vezes em oposição aos considerados clássicos. Ver Branco *et al.* (2018) e Venâncio (2020).

institucionalizou (Price 2019, Mullings 2015, e Barofsky 2003).

O interessante nesse processo é que parece se dar via a inclusão de autores/as considerados/as “locais” (seja por sua inserção institucional ou pela área de investigação) ou considerados excluídos (por gênero, classe e/ou pertença étnico-racial), em diálogo com os “canônicos”. Essa inclusão é apresentada em alguns programas disciplinares como uma busca por explorar em ambos a tensão entre pretensões universalistas e contextos particulares de investigação que, afinal, qualifica a produção de conhecimento na antropologia. Digna de nota é também a aposta na capacidade de renovação do conhecimento que a diversidade de perspectivas geradas pela incorporação de pertenças pessoais outras pode propiciar. De tal modo que a crítica teórica pode se dar na reflexão sobre localizações, posições, interesses, mas também indagações e elaborações conceituais, a partir do confronto entre autores de tradições disciplinares múltiplas, com experiências incorporadas e horizontes de expectativas diferentes e não somente por meio de comentadores – eles próprios, como apontamos anteriormente, majoritariamente integrantes das antropologias “legítimas”. Teorias em antropologia são suposições construídas a partir da formação acadêmica e trajetória de vida do/a antropólogo/a, em diálogo com o contexto de pesquisa, que possibilitam melhor compreender o mundo investigado. São também elaborações que constroem um diálogo com o presente de seus autores (preocupações, descontentamentos e esperanças) e projetam, implicitamente, futuros possíveis. Suas perguntas e seus “esquemas mentais” foram moldados pelos obstáculos que buscavam ultrapassar – teóricos, metodológicos, epistemológicos e políticos –, mas estão longe de ser os mesmos que moldam os nossos atualmente. Entender esse movimento entre presente e futuro que marca, de forma mais ou menos explícita, a produção científica pode ser um caminho interessante para lidar com sua natureza paradoxal e por vezes trágica, em especial, quando se expressa na reprodução do conhecimento por meio da consagração de um passado disciplinar povoado de uns poucos “fundadores”.

No caso específico do conhecimento antropológico, uma das expressões mais tematizadas de sua natureza trágica talvez seja o anseio de compreender a diversidade a partir da perspectiva de seus sujeitos e o risco de nesse processo fazê-la sucumbir. Contudo, concordando com vários/as antropólogos/as que a essas reflexões já se dedicaram, nesse empreendimento o esforço de superar obstáculos é sempre tão importante quanto o resultado, tanto para nossas teorias como para nossas práticas – inclusive com relação às dos autores clássicos. Indo além, nos perguntamos em que medida (e como) tal abordagem crítica do ensino do ofício antropológico desempenha papel relevante num presente em que a comunidade antropológica se diversificou e inclui hoje parcelas crescentes daqueles que foram os “nativos” de outrora – diretamente como antropólogos e indiretamente como interlocutores legítimos de nossas reflexões, não apenas como inspirações. Talvez no presente o anseio crítico em torno da diversidade, essa é a nossa hipótese, tenha se desdobrado na direção de reivindicar a inclusão de novas epistemologias e autores desconsiderados na reprodução do conhecimento antropológico – e não mais no debate, por exemplo, sobre a “traição” que a metáfora do antropólogo

como tradutor já suscitou. Daí adviria a combinação tensionada de autores “clássicos” e autores “das margens” que temos observado em algumas atualizações das disciplinas teóricas obrigatórias mais recentes - com a inclusão, por exemplo, de Silvia Rivera Cusicanqui (2010)⁴⁰ e Dipesh Chakrabarty (1992)⁴¹. Tal tipo de combinação nos sugere que estão em curso modificações nos usos sociais dos clássicos e não apenas nas escolhas dos autores assim considerados.

Tendo em mente o horizonte esboçado, pluralizar as disciplinas teóricas formativas significaria ampliar o leque de possibilidades de abordar um campo comum de problemas e mesmo redefini-lo, sem com isso reduzir os “clássicos” a metanarrativas desprovidas de valor no entendimento dos mundos culturais complexos que investigaram. Trata-se de buscar compreender o espaço-problema (Scott 2004, 3-4) em que esses autores e obras se inserem, simultaneamente espaço-cognitivo e espaço-poder: um contexto de disputa de argumentos e de intervenções onde em determinados momentos questões e sujeitos são considerados relevantes em detrimento de outros. Uma vez que o contexto mude, indagações que eram centrais se esvanecem, outras se impõem, cânones e clássicos são abandonados ou retomados, outros passam a ser assim considerados (como vimos nos gráficos aqui apresentados). Perceber esse dinamismo, a nosso ver, é central na construção do conhecimento e de sua crítica. Assumimos, portanto, o quão difícil é, ontem e hoje, teorizar em “tempo real” (Jackson 2017, 19), debater com os pares, com os sujeitos pesquisados e contribuir para o quê a antropologia tem a dizer sobre o mundo (com as perguntas e respostas que formos capazes de formular a cada contexto).

Tal perspectiva plural traria, para professores/as e alunos/as, o desafio de lidar com a diferença e a diversidade já na socialização teórica de formação do/a jovem antropólogo/a. Mais do que consumir comentadores, esse desafio exige um processo de maturidade e responsabilidade compartilhada que tensione autores e questões e não implique exclusões (seja por retóricas de acusação ou de celebração). Sobretudo, levaria, essa é nossa esperança, ao diálogo sobre o que significa ensinar antropologia e formar antropólogos e antropólogas. No sentido de, recuperando Eunice Durham e Ruth Cardoso (1961), descobrir caminhos para transformar o conhecimento acumulado em poder criativo. Como disse Yarimar Bonilla: “Eu não leio o cânone com os olhos voltados para o que ele me permite fazer, mas sim para entender o que ele permitiu que a antropologia fosse” (Bonilla 2017, 24)⁴² e, acrescentaríamos, vislumbrar o que nossa disciplina pode vir a ser.

Colocar os autores clássicos sob a lente crítica aqui esboçada parece uma aposta promissora para engajar conhecimento e poder de forma mais complexa, recuperar a dimensão político-estratégica historicamente situada do debate teórico e da prática pedagógica: em conteúdo e forma, referencialidade e retórica, argumento e conceito, autores e formas de autoridade – deixando para trás a dicotomia empobrecedora entre críticos e defensores-dos-cânones e a falsa polêmica se devemos ou não ler os clássicos. A questão fundamental nos parece ser compreender o papel que os “clássicos” desempenham na organização do ensino da antropologia; quem são, em determinados contextos sociais e históricos, os au-

40 Indicada em 2018 e 2019 nos programas de Clássicos II da UnB.

41 Indicado em 2019 e 2020 nos programas de Clássicos II da UnB.

42 “I do not read the canon

with an eye toward what it enables me to do, but rather to understand what it enabled anthropology to be” (tradução livre).

tores e obras alçados a esse patamar; e os critérios implícitos e explícitos alegados na sua definição: certa temporalidade (linearidade e perenidade), espacialidade (geopolítica do conhecimento) e compartilhamento (“tradição disciplinar”). Os valores evocados por tais critérios e pelas metáforas naturalizantes mencionadas ao longo deste artigo indicam as dificuldades de inovação nas disciplinas formativas e na própria reprodução do campo da antropologia, ou seja, do conhecimento passível de ser passado de geração em geração.

É importante lembrar, no entanto, que enfatizar a relevância de considerarmos a política de produção de conhecimento e abordarmos criticamente os cânones que compõem a estrutura curricular obrigatória – as disciplinas do aluno compulsório a que se referiu Lygia Sigaud (2013) – não significa sugerir que todas as narrativas sejam iguais ou que a história e a ciência não existam. Tampouco se trata de desconstruir obras e autores ou desconsiderá-los sem ter se dedicado a lê-los atentamente e compreendê-los nas suas possibilidades e limites – como alertou Woortmann ao refletir sobre certos pós-modernos como um “novo populismo” (1995). O que vislumbramos no exercício de aproximação à reprodução disciplinar aqui realizado é o potencial das qualidades relacionais do conhecimento antropológico também para o ensino. Dito de outra forma, seria uma aposta no encontro de pontos de vista distintos (de estudantes e docentes; de linhagens e contra-linhagens) como trilha renovadora, encarando a sala de aula como uma experiência etnográfica capaz de mobilizar conhecimento por meio de um projeto conversacional que atualizaria em novo contexto a prática desenvolvida por nós na pesquisa de campo (Corsín Jiménez 2003, Vega Sanabria e Dias Duarte 2019).

Como o subtítulo desta parte final enuncia, essas são tentativas de ordenação do material mapeado até então, ou seja, dos documentos produzidos pelas instituições e sujeitos responsáveis pelo ensino formal do conhecimento antropológico na pós-graduação e, conseqüentemente, do cultivo de certo hábito disciplinar nos termos de uma integração lógica e cultural escolar (Bourdieu 2007). Referimo-nos ao consenso na dissensão, argumentado por Bourdieu quando pondera que o “desacordo supõe um acordo no terreno do desacordo” (Bourdieu 2007, 207). No que concerne às nossas reflexões aqui: o acordo seria o quanto é fundamental discutir autores e obras temporalmente distantes no aprendizado da teoria e da prática antropológica, o desacordo talvez seja como repensar o processo pedagógico – inclusive a pluralização desses autores – tendo em conta o novo perfil e as novas demandas feitas pelas/os estudantes. Embora cientes de que a relação professor/a-aluno/a não esgota o processo formativo e sequer a pós-graduação é o único espaço desta formação, avaliamos ser esta uma agenda relevante, visto que, sem dúvida, tais experiências são obrigatórias à legitimação da identidade de antropóloga/o em nosso país, bem como a via predominante na comunidade internacional.

Recebido em 26/09/2023.

Aprovado em 08/10/2023 pelo editor Alberto Fidalgo Castro (<https://orcid.org/0000-0002-0538-5582>).

Referências

- Araújo Aureliano de, Waleska. 2010. “A Antropologia Brasileira: Breves indagações sobre a história de um campo em expansão”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 24, nº 41: 432–52.
- Barofsky, Robert, ed. 2023. *Revitalizar la Antropología. Orientando el campo en beneficio de los demás*. Kalua, Havaí: Center for a Public Anthropology.
- Bonilla, Yarimar. 2017. “Unsettling the classics. On symptomatic readings and disciplinary agnosticism”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7, nº 3: 23–28.
- Bourdieu, Pierre. 2007. “Sistemas de ensino e sistemas de pensamento”. In *A economia das trocas simbólicas*, 203–30. São Paulo: Perspectiva.
- Branco, Louise, Cristina D. Bezerra, Eugenia Flores, Telma J. Rodrigues B, Izis M. dos Reis, Ana G. Echazú B., e Natalia Cabanillas. 2018. “A escrita feminina nos ‘clássicos’ antropológicos do Sul: Uma reflexão anticânone”. *Epistemologias do Sul* 24, nº 41: 66–100.
- Calvino, Italo. 1993. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia das Letras.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2018. “O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?”. *Anuário Antropológico* 10, nº 1: 227–46.
- Corrêa, Mariza. 1997. “O espartilho de minha avó: Linhagens femininas na antropologia”. *Horizontes Antropológicos*, nº 7:70–96.
- Corsin Jiménez, Alberto. 2003. “Teaching the field: The order, ordering, and scale of knowledge”. *Anthropology Matters Journal* 5, nº 1: 145–61.
- Durham, Eunice R., e Ruth C. L. Cardoso. 1961. “O ensino da Antropologia no Brasil”. *Revista de Antropologia* 9, nº 1-2: 91–107.
- Fonseca, Claudia. 2006. “Totens e xamãs na pós-graduação”. In *Ensino de Antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*, org. por Miriam Grossi, Antonella Tassinari, e Carmen Rial, 147–63. Blumenau: Nova Letra; ABA.
- Grossi, Miriam, Antonella Tassinari, e Carmen Rial, orgs. 2006. *Ensino de Antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*. Blumenau: Nova Letra; ABA.
- Jackson, John. 2017. “Bewitched by Boas”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 7, nº 3: 18–22.
- Monteiro, Paula. 2004. “Antropologia no Brasil: tendências e debates”. In *O Campo da Antropologia no Brasil*, org. por W. Trajano Filho e G. Ribeiro, 117–42. Rio de Janeiro: Contra Capa; Associação Brasileira de Antropologia.
- Mullings, Leith. 2015. “Anthropology Matters”. Presidential Address 113th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago, IL, November 23, 2013. *American Anthropologist* 117, nº 2, 4–16.
- Oliveira, Felipe S. L. de. 2017. *Entre evolução e cultura: Um estudo da ideia de história de Marshall Sahlins (1950-1980)*, PPGHistória, UFRGS. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/159198>
- Peirano, Mariza. 1991. “Os antropólogos e suas linhagens”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16, nº 6: 43–50.
- Price, David. 2019. “Counter-lineages within the history of anthropology on disciplinary

Carla Costa Teixeira, Raissa Romano Cunha

- ancestors’ activism”. *Anthropology Today* 35, nº 1: 12–6.
- Rubim, Cristina. 1997. “Os Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade de Brasília, Universidade de São Paulo e Universidade Estadual de Campinas”. *Horizontes Antropológicos*, nº 7: 97–128.
- Schwarcz, Lilian M. 2006. “Ensino de pós-graduação em antropologia: algumas primeiras notas comparativas”. In *Ensino de antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*, organizado por M. P. Grossi, A. Tassinari, e C. Rial, 231–58. Blumenau: Nova Letra.
- Scott, David. 2004. *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham & London: Duke University Press.
- Sigaud, Lygia. 2007. “Doxa e crença entre os antropólogos”. *Novos Estudos*, nº 77: 129–52.
- Sigaud, Lygia. 2013. “O mundo desmágicizado. Entrevista”. *Mana* 19, nº 3: 581–90.
- Simião, Daniel, e Bela Feldman-Bianco, orgs. 2018. *O campo da Antropologia no Brasil: Retrospectiva, alcance e desafios*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Sprandel, Marcia Anita, e Henyo Trindade Barreto Filho. 2018. “Profissionais com formação em antropologia pra quê?”. In *O campo da Antropologia no Brasil: Retrospectiva, alcance e desafios*, organizado por Daniel Simião, e Bela Feldman-Bianco. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch’ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Tavares, Fátima, Simoni Guedes, e Carlos Caroso, orgs. 2010. *Experiências de Ensino e Prática em Antropologia no Brasil*. Brasília: ABA.
- Trajano Filho, Wilson, e Gustavo Lins Ribeiro, orgs. 2004. *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa; Associação Brasileira de Antropologia.
- Vega Sanabria, Guillermo. 2005. “O ensino de antropologia no Brasil: Um estudo sobre as formas institucionalizadas de transmissão da cultura”. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- Vega Sanabria, Guillermo, e Luiz Fernando Dias Duarte. 2019. “O ensino de antropologia e a formação de antropólogos no Brasil hoje: De tema primordial a campo (possível) de pesquisa (antropológica)”. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, nº 90: 1–32.
- Velho, Otávio. 2006. “The pictographics of Tristesse: an anthropology of nation building in the tropics and its aftermath”. In *World anthropologies: Disciplinary transformations within systems of power*, org. por Gustavo Lins Ribeiro e Arturo Escobar, 261–79. Oxford; Nova York: Berg.
- Venâncio, Vinícius. 2020. *História da Antropologia: Tópicos Especiais (Negras Antropologias)*. ///Baobá Voador. <https://baobavoador.noblogs.org/post/2020/07/02/historia-da-antropologia-topicos-especiais-negras-antropologias/>
- Woortmann, Klaas. 1995. *Breve Contribuição Pessoal à Discussão sobre a Formação de Antropólogos*. Série Antropologia 182. Departamento de Antropologia, Universidade Brasília, Brasília.

Ambas as autoras participaram igualmente da elaboração e análise dos dados, bem como da escrita do texto.

Inculturação e lutas ambientais: Igreja Católica, esfera pública e preservacionismo antropocêntrico no Brasil

Inculturation and environmental struggles: Catholic Church, public sphere and anthropocentric preservationism in Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11424>

Marcos Pereira Rufino

Universidade Federal de São Paulo – Brasil

Doutor em Antropologia, pela Universidade de São Paulo, e docente no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, São Paulo, SP, Brasil.

ORCID: 0000-0002-0364-5037

mrufino@unifesp.br

O artigo investiga a crescente aproximação entre Igreja Católica e ambientalismo no Brasil e procura demonstrar – por meio de uma leitura antropológica das Campanhas da Fraternidade que tematizam questões relativas à sustentabilidade e crise ambiental – como o episcopado nacional tem se esforçado em reinventar a teologia da inculturação como um sistema que incorpora, entre outros elementos, também o “mundo natural”. Sugere-se a hipótese de que a Igreja tem produzido uma narrativa simbólica que articula os elementos fundamentais de sua concepção teológica sobre a Criação ao conjunto de representações sociais que conhecemos por ecologia. Essa narrativa ecoteológica promove uma nova perspectiva de leitura dos textos bíblicos que procura recriar as relações entre cristianismo e “natureza”, projetando em um passado distante as origens de um certo ativismo ambientalista católico. Mesmo que marcada por categorias antropocêntricas, essa nova narrativa apostólica procura afirmar, a favor da Igreja Católica e seus pastores, um lugar de destaque na esfera pública entre os demais agentes e instituições relevantes nas lutas ambientais do presente.

Igreja Católica; Ecoteologia; Ambientalismo; Natureza; Inculturação.

The article investigates the growing convergence between the Catholic Church and environmentalism in Brazil, aiming to demonstrate – through an anthropological reading of the Fraternity Campaigns that address sustainability and environmental crisis issues – how the national episcopate has been striving to reinvent the theology of inculturation as a system that incorporates, among other elements, the “natural world” as well. The hypothesis is suggested that the Church has been producing a symbolic narrative that articulates the fundamental elements of its theological conception of Creation with the set of social representations we know as ecology. This ecotheological narrative promotes a new perspective for interpreting biblical texts, seeking to recreate the relationships between Christianity and “nature” by projecting the origins of a certain Catholic environmental activism into a distant past. Despite being marked by anthropocentric categories, this new apostolic narrative seeks to assert, in favor of the Catholic Church and its pastoral work, a prominent position in the public sphere among the other relevant agents and institutions involved in present-day environmental struggles.

Catholic Church; Ecotheology; Environmentalism; Nature; Inculturation.

Marcos Pereira Rufino

Introdução¹

Ecologia e meio ambiente tornaram-se temas ubíquos na sociedade contemporânea, pervadindo segmentos diversos da vida social e também a prática e os discursos de inúmeras instituições, públicas e privadas, empresas, organizações e movimentos sociais. Não é fortuito que, como nos lembra Manuel Castells (1999, 142), o movimento ambientalista, considerando-se sua grande variedade de formas de organização, estratégias de ação e projetos políticos, tenha sido o mais expressivo em termos de visibilidade, expansão e “produtividade histórica”, a partir dos anos 1990.

Na análise sobre esse “verdejar” de movimentos e instituições feita por Castells – em sua história do processo de sensibilização ecológica que tem tomado o mundo contemporâneo –, uma ausência nos chama a atenção: as igrejas cristãs, em especial a Igreja Católica até o papado de Bento XVI². Para alguns dos pesquisadores atentos à atuação dessas igrejas nas últimas três décadas, contudo, o envolvimento dos cristãos com o ambientalismo e a ecologia³ é notoriamente crescente⁴.

Sem pretender afirmar uma “conversão” oportunista da Igreja ao ativismo ambientalista, cujas motivações e preocupações ocupam, cada vez mais, corações e mentes de muitos grupos sociais no país, almejamos esboçar – nos termos de uma antropologia dos agentes e das significações que os orientam – um entendimento mínimo de seu empenho para adequar-se a um horizonte simbólico de representações, narrativas e projetos que se tornaram centrais para uma ampla gama de grupos, instituições ou mesmo países. Tampouco nos interessa julgar ou comparar tais representações eclesiais frente a um ambientalismo “secular”, que viesse a servir de parâmetro ou referência para toda e qualquer ação direcionada à proteção da natureza⁵. Veremos mais à frente que a oposição entre o “secular” e o “religioso”, comum aos estudos voltados à ação da Igreja Católica e seus agentes, estorva as possibilidades de um entendimento teórico mais preciso do problema.

Se é correto pensar que a ecologia hoje faz as vezes de uma linguagem, articulando representações suficientemente potentes para gerar novas formas de interpretação sobre nosso lugar no mundo – definido cada vez mais nos termos de um ecossistema –, torna-se possível postular a fabricação de um novo *locus* para a natureza nas práticas pastorais, na exegese bíblica e na teologia. Argumentaremos, ao longo deste artigo, que a Igreja, em seu movimento de adesão à pauta ambiental, participa, concomitantemente, da construção do campo da ecologia no país, agindo livre e ativamente no espaço público.

No decorrer do presente artigo, examinaremos algumas questões concernentes à associação entre ambientalismo, ecologia e Igreja Católica nas últimas décadas, com ênfase na experiência histórica da Igreja brasileira até o fim do pontificado de Bento XVI. Defenderemos três proposições, mutuamente articuladas por nossa escolha teórica – que apresentaremos mais à frente – de analisar a vinculação entre ecologia e catolicismo a partir da esfera pública. Primeiramente, a de que o lugar da Igreja Católica na ecologia não corresponde às posições comumente identificadas na literatura, que classificam o conjunto das práticas e

1 Além das Campanhas da Fraternidade, a longa versão original deste artigo explorava o tema da ecologia na leitura teológica de passagens do Antigo Testamento. Graças aos pareceristas da revista, a quem agradeço, o artigo tornou-se mais objetivo e legível, focando-se apenas em um mesmo conjunto de questões.

2 O pontificado de Francisco, iniciado em março de 2013, aproxima a Cúria Romana, de maneira importante, dos grandes temas que mobilizam os movimentos ambientalistas no presente. A publicação da encíclica *Laudato si'*, em 2015, é dirigida ao problema do aquecimento global e outros temas ambientais e é a primeira manifestação solene do atual papado sobre o assunto. Esse novo momento pontifício terá certamente um impacto considerável sobre a maneira como os episcopados locais passarão a lidar com as questões relativas à natureza e sua destruição. Contudo, neste artigo nos limitaremos a tratar do período imediatamente anterior e sempre dentro do contexto eclesial brasileiro. Uma análise dessa “guinada” ambientalista vaticana exige, por razões de espaço e recorte, um outro artigo.

3 Apesar de utilizarmos os termos *ambientalismo* e *ecologia* como intercambiáveis em boa parte do texto, a distinção entre uma e outra, sugerida por Castells, será produtiva em determinado momento de nosso argumento. Por *ambientalismo*, ou *movimento ambientalista*, Castells designa as práticas coletivas que visam corrigir as formas destrutivas da relação estabelecida entre homem e natureza. A *ecologia*, por sua vez, seria o campo mais amplo de crenças, teorias e projetos que definem nossa participação em um ecossistema.

4 Entre as primeiras análises sobre a relação entre igrejas cristãs e ambientalismo destacam-se sobretudo as que se debruçam sobre o contexto norte-americano: Shaiko (1987), Campolo (1992), Sider (1993),

Marcos Pereira Rufino

representações dos agentes nas categorias *preservacionismo*, *conservacionismo* ou, mais recentemente, *socioambientalismo* (Pádua 1997). Propomos pensar que sua posição é distinta, encadeando temas presentes nessas categorias com pressupostos teológicos de sua “tradição” e com a sua trajetória histórica de forte atuação no espaço público brasileiro. Chamaremos essa nova posição de *preservacionismo antropocêntrico cristão*. Em segundo lugar, procuraremos mostrar que a construção dessa posição simbólica e política é um fenômeno recente, apesar das afirmações recorrentes de documentos eclesiais e falas pastorais que tendem a projetar o “verdejar” católico em um passado distante. Em terceiro lugar, a proposição de que o sucesso dessa aproximação entre Igreja Católica e lutas ambientalistas depende da construção de dispositivos de legitimação e autoridade que permita à primeira erigir novos espaços de mediação política no presente, vinculando-se a disputas e enfrentamentos capazes de reatualizar a noção de *encarnação* da Igreja na experiência cotidiana e de alargar o conceito de *inculturação* do Evangelho na direção de uma semântica ecológica.

Para esta investigação, nos debruçamos sobre os pronunciamentos do episcopado brasileiro sobre meio ambiente, em especial as falas e os documentos relacionados a cinco Campanhas da Fraternidade⁶, cujos temas destacaram alguma problemática ambiental ou ecológica, com atenção especial à campanha realizada em 2011. Parte importante desses pronunciamentos empreende uma releitura das Escrituras em função dos problemas ambientais enfrentados pelo planeta e, apesar de não fazermos exegese ou análise hermenêutica dos textos bíblicos, fomos impelidos a incorporar a discussão de algumas dessas passagens em nossa análise. O artigo está estruturado em três partes mutuamente relacionadas: a primeira apresenta o arcabouço teórico dentro do qual estamos pensando o problema da relação entre Igreja, ação pastoral e ecologia, que envolve a discussão contemporânea sobre a religião na esfera pública; a segunda trata das Campanhas da Fraternidade como um laboratório de aproximação da Igreja Católica ao repertório discursivo do ambientalismo no Brasil; a terceira analisa especificamente a campanha de 2011, que evidencia o amadurecimento e consolidação de uma ecologia pastoral antropocêntrica, mas ancorada na pesquisa e em diálogo com os temas centrais do movimento ambientalista.

A “tradição ecoteológica” à luz da teoria da esfera pública

A teologia da inculturação⁷, que tem um papel importante na orientação teológica da ação pastoral da Igreja Católica no Brasil hoje, permite, em nosso entendimento, a incorporação de temas “ecológicos” ao repertório discursivo da instituição cuja ausência era, até há pouco, notável. Parodiando a sugestiva percepção de Carvalho e Steil (2008), o duplo movimento de “sacralização” da natureza e de “naturalização” do sagrado, que os autores observam em práticas religiosas diversas, talvez não seja estranho às mudanças em curso na Igreja Católica no Brasil. A imersão eclesial recente no campo das disputas em torno da natureza, dos ecossistemas e da biosfera compõe esse processo de “invenção” (Kuper 2005)

Coffman e Alexander (1992), Fowler (1992), Greeley (1993), Goldman (1993), Hand e Van Liere (1984), Murphy (1989), Curry-Roper (1990), Steinfels (1992), Guth *et al.* (1995), Minter e Manning (2005), Effa (2008), Clifford (2010), e Wallace (2010).

5 A antropologia há muito tem nos mostrado que a natureza é uma categoria simbólica de importância crítica na constituição dos sistemas de conhecimento, e entender a maneira como ela é erigida nos mundos sociais os mais diversos tem sido um passo imprescindível para a compreensão das formas como concebemos e organizamos nossa relação com a alteridade.

6 A Campanha da Fraternidade é um evento organizado pela Igreja Católica no Brasil desde 1962, realizado sempre na Quaresma, e almeja despertar o interesse dos fiéis e da sociedade nacional para temas que, na interpretação da CNBB, expressam problemas importantes para o cristão e o país. Ela é constituída por atividades em todas as paróquias e comunidades eclesiais do território nacional, envolvendo também instituições sociais, escolas e universidades católicas nestes quarenta dias que vão da Quarta-Feira de Cinzas à Páscoa. Além de celebrações litúrgicas, seminários, sessões de estudo, e ações sociais diretas, a campanha também arrecada fundos para apoiar as organizações ou iniciativas relacionadas ao tema em questão. Em outros países, a Igreja Católica realiza iniciativas semelhantes, como o Alay Kapwa (Filipinas), a Campaña de Quaresma (Colômbia), le Carême de Partage (França), o Trócaire’s Lenten Campaign (Irlanda), e a Quaresima di Fraternità (Itália), entre tantas outras.

7 O tema da inculturação do Evangelho estará presente na análise que se segue e, embora não constitua o foco do presente artigo, precisamos compartilhar algumas definições para que o leitor possa acompanhar o nosso argumento. A Teologia

Marcos Pereira Rufino

de uma Igreja ambientalista e ecológica. Invenção que recria a “tradição” da Igreja nos termos de uma história de preocupação milenar com o mundo natural. Se a inculturação pede que a Igreja encarne no mundo à sua volta, demolindo a separação entre paróquias e ruas, ignorar a narrativa de urgência e pânico em torno dos destinos do planeta – apoiada em inúmeros diagnósticos científicos – não é uma opção.

Contudo, se a teologia da inculturação provê uma significação “nativa” para o engajamento da Igreja em controvérsias contemporâneas centrais no país hoje, dentre as quais a questão das mudanças climáticas, ela não dá conta, ao menos integralmente, das perguntas que a antropologia pode fazer sobre as razões desse engajamento ou mesmo as estratégias de mediação política que ela utiliza. A maneira como parte importante da antropologia e sociologia das religiões tem enfrentado teoricamente a participação da Igreja Católica em debates sensíveis que se dão no espaço público incorre, entretanto, na prática frequente de observar, com certa estranheza, essa entrada da Igreja no “mundo secular”, como se ela estivesse fora de seu lugar, de sua esfera. Apoiada sobretudo em uma aplicação instantânea e reflexa da teoria weberiana da secularização no cenário religioso brasileiro, essas análises delineiam um quadro que queremos evitar aqui. Não nos interessa apreender a Igreja Católica como quem cruza a fronteira de esferas sociais ontologicamente apartadas, saindo de um mundo que lhe pertence para adentrar em território forâneo, cuja linguagem e regras seriam alheias à sua própria prática.

A proposta teórica que julgamos mais efetiva para a análise desse problema, que nos permite dar conta das formas complexas de inserção da Igreja na política e na sociedade civil e que de algum modo dialoga com as representações teológicas que ela constrói por meio da inculturação, é a de pensarmos as relações entre ambientalismo e Igreja nos termos do conceito de espaço público. Esse conceito surgiu inicialmente na reflexão de Habermas (2003 [1961]) e foi aplicado ao contexto dos atores religiosos por autores como José Casanova (1994) e Paula Montero (2006, 2009). Esses autores não querem questionar a separação da esfera secular do religioso, nem a separação entre Estado e Igreja que surge a partir desse processo, mas sim apontar alguns dos problemas que a complexidade das múltiplas realidades locais, fora do contexto do ascetismo protestante europeu, deve trazer à análise da relação entre Igreja e sociedade. Casanova (1994) aponta sobretudo a perda do poder analítico da tese da secularização pela maneira normativa como ela tem sido utilizada para explicar a modernização do Ocidente em suas situações históricas as mais distintas. Ao pensá-la como um processo teleológico universal, ignoramos as experiências históricas de países onde a separação das esferas não resultou em uma inexorável retração do religioso ou em sua contratação no plano das subjetividades individuais.

Montero, em suas análises sobre a constituição do pluralismo religioso brasileiro a partir do período republicano (2006, 2009), nos mostra como o catolicismo serviu de referência e modelo para a formulação de direitos e para o enquadramento de práticas populares como práticas religiosas, operando desde o espaço

da Inculturação é um conjunto de formulações e pressupostos teológicos que propõe uma reorientação na forma como a Igreja e sua prática evangelizadora deva se manifestar nos contextos sócio-históricos locais. O trabalho apostólico dessa Igreja inculturada não mais se concebe como referida a um centro irradiador de fé, princípios ou santidade, que deva ser propagada em todas as direções. Ao invés de “romanzar” as experiências locais com base em concepções e experiências da igreja universal, a inculturação sugere que a Igreja se faça nativa e se reinvente a partir das culturas onde atua, buscando a presença de Cristo em suas práticas, valores e formas de ser. A recuperação de um núcleo essencialmente cristão no mundo do “outro”, oculto e dissimulado por práticas sociais e simbolismos próprios dessas alteridades, deveria guiar a Igreja a interagir de maneira nova com o mundo social circundante, despindo-a de seus traços que a caracterizam como uma instituição de poder e de ação colonial. Há diferenças sensíveis, que seria impossível explorar aqui, entre a Teologia da Inculturação, que nasce ao longo dos anos 1980, e a Teologia da Libertação (Rufino 2006). Entre as primeiras referências sobre o assunto estão os trabalhos de teólogos jesuítas: Azevedo (1982), Crollius (1984, 1986), Maurer (1982), Nkéramihigo (1984, 1986). No Brasil, o teólogo Paulo Suess (1989, 1995) foi um dos maiores propagadores dessa teologia. Nas ciências sociais brasileiras, alguns pesquisadores já escreveram sobre o conceito, dentre os quais Rufino (2006, 2013), Mariz e Machado (2009), Baptista (2012), Simões (2019), entre outros.

Marcos Pereira Rufino

público. Para a autora, que enxerga o modelo tripartite de Habermas (que sugere pensar a gênese da modernidade a partir da distinção entre Estado, sociedade civil e esfera privada) como mais adequado para a discussão do tema, a religião não foi deslocada para o mundo privado ou para o abrigo das consciências individuais. A Igreja Católica logrou garantir a identificação simbólica e política entre comunidade de culto e comunidade política, produzindo uma equivalência de longa duração entre catolicismo e sociedade brasileira. A esfera pública brasileira, para ela, “se forja historicamente deixando em baixo-relevo a marca invisível da *civis cristã*” (Montero 2009, 14). A Igreja participou ativamente da construção do mundo público no Brasil, atuando de maneira vigorosa em áreas como saúde, educação e assistência social. Podemos outrossim perceber essa força da Igreja Católica no espaço público em seu protagonismo no fomento aos muitos movimentos sociais que deram visibilidade à sociedade civil a partir dos anos 1970. Tais movimentos foram atravessados por uma gramática política e discursiva marcada por categorias forjadas pela ação pastoral católica, como as de oprimido, pobre, caminhada, fraternidade e participação (Rufino 2006, 2013).

O crescente envolvimento da Igreja Católica com a pauta das mudanças climáticas e dos problemas ambientais no Brasil, cuja trajetória propomos percorrer por meio das Campanhas da Fraternidade, pode ser mais bem compreendido nos termos desta reflexão pós-secular que situa o catolicismo brasileiro como uma força importante do espaço público nacional. No mesmo movimento em que se apropria do debate científico e político hodierno acerca da natureza, esse ecologismo pastoral participa da construção do debate público nacional sobre os diagnósticos, prioridades e ações a serem tomadas. Mesmo que não consiga alcançar o lugar de referência que obteve em outros campos, a Igreja Católica empreende o esforço de manter-se relevante. E em se tratando da discussão do meio ambiente e do clima, centrais para o Estado e a sociedade civil no país, estar presente neste campo envolve questões que extrapolam as fronteiras do debate sobre a natureza, como os temas já comumente mobilizados pela Igreja, dentre eles a condição dos povos indígenas e populações tradicionais, os direitos sociais no campo, a fome e a situação de vulnerabilidade sanitária dos habitantes das periferias das grandes cidades.

A observação de um dos pareceres a este artigo nos compele a esclarecer a maneira como entendemos a análise dos pronunciamentos do episcopado brasileiro e dos documentos oficiais das Campanhas da Fraternidade, que faremos a seguir. Apesar de estarmos lidando com textos e falas, a distinção entre discurso e prática como objetos distintos de análise e observação é, sabemos, incerta e um tanto duvidosa, sobretudo para a antropologia e suas formas contemporâneas de pesquisa etnográfica, que pode se debruçar sobre coisas como cinema, sonhos e textos literários. Para certas instituições ou agentes sociais, como os que analisamos aqui, falas e discursos possuem um grande efeito prático, extrapolam as fronteiras da “mera” representação e atuam diretamente na produção de realidades. As Campanhas da Fraternidade, cujo material anima celebrações e atividades pastorais em todas as paróquias e templos católicos do país, devem ser inseridas

Marcos Pereira Rufino

nesse contexto.

Campanhas da Fraternidade e ecologia marginal

Na Quarta-feira de Cinzas de 2011, data de lançamento da Campanha da Fraternidade intitulada “Fraternidade e vida no planeta”, Dom Dimas Lara Resende, então secretário-geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), descreve-a como uma ação pastoral importante para colocar a Igreja Católica em alerta frente aos problemas do meio ambiente e, sobretudo, em diálogo com o repertório de temas reunidos sob a categoria ecologia. Em suas palavras, tratava-se de colocar a Igreja “em sintonia com uma cultura que está se expandindo cada vez mais em todo o mundo, de respeito ao meio ambiente e do lugar em que Deus nos coloca não só para vivermos e convivemos, mas também para fazer deste o paraíso com o qual tanto sonhamos”. Além da busca de sintonia com esses novos tempos de preocupação ecológica pervasiva, a campanha parecia combinar outrossim com o ambiente político nacional, marcado pelas controvérsias oriundas das mudanças no Código Florestal, os conflitos em torno da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte e da transposição do Rio São Francisco, e pelo acalorado debate público sobre a condução da exploração das reservas de petróleo na área do pré-sal.

Antes de discutirmos a narrativa gerada no entorno dessa campanha, afirmada de maneira enfática em seu texto-base, precisamos, contudo, abordar um elemento recorrente nas falas do bispo, do padre Luiz Carlos Dias (secretário-geral da campanha), e no próprio documento-base do evento. Trata-se da suposta antiguidade da preocupação da Igreja Católica no Brasil com a destruição do meio ambiente e exploração predatória da natureza. Para eles, outras Campanhas da Fraternidade já teriam se dedicado ao tema, a começar pela campanha de 1979, cujo título era “Por um mundo mais humano”. A Igreja teria voltado ao tema também nas campanhas de 2002 (sobre os povos indígenas), 2004 (água e recursos hídricos), e 2007 (Amazônia), o que expressaria uma inquietude antiga da instituição com a ecologia.

Dirigiremos então nossa atenção para essas campanhas anteriores. O conjunto de questões tratadas nesses eventos mobiliza um campo semântico cuja vastidão extrapola significativamente o conjunto de temas diretamente relacionados às preocupações ecológicas. A natureza que lá vemos surgir está distante de qualquer protagonismo, constituindo mais um cenário ou plano de fundo. O lugar primordial nessas campanhas é ocupado pelo homem e por preocupações que há muito estiveram entre as prioridades para a Igreja em sua história pastoral no Brasil. O tema da exclusão social na América Latina e a “opção preferencial pelos pobres”, tópico eloquente para a Igreja desde a Conferência Episcopal de Medellín, ecoam de maneira clara nesses eventos, deslocando o meio ambiente e a ecologia para as margens do debate. A posição de figurante reservada à natureza contrasta com o esforço recente da Igreja em trazê-la para o centro do palco, como ocorreu na campanha de 2011 e, sobretudo, na CF de 2017, intitulada “Fraternidade: biomas brasileiros e defesa da vida”⁸.

8 Esta última campanha, que tem por lema “cultivar e guardar a Criação”, está fora de nossa análise aqui, pois ela expressa, para nós, o advento de uma nova etapa da inculturação católica no ambientalismo, marcada pela publicação da encíclica *Laudato si'* (2015) e pela renovação da posição do Vaticano frente ao problema que propomos discutir. Entendemos que esse novo momento mobiliza eventos e questões que merecem uma análise à parte.

Marcos Pereira Rufino

Na Campanha da Fraternidade “Por um mundo mais humano”, celebrada em 1979, os problemas ambientais são diretamente articulados ao funcionamento do capitalismo que, por sua vez, é descrito a partir da leitura sociológica característica da Teologia da Libertação, combinando um certo uso do marxismo com a doutrina social da Igreja pós-*Rerum Novarum*, de Leão XIII⁹. A exclusão social produzida pelo capitalismo e pela sociedade industrial seria a responsável por esfacelar a dignidade humana e também pela predação irracional do meio ambiente. O texto-base da campanha principia por uma história da relação entre homem e natureza, que seria marcada pela passagem do primeiro de dominado a dominador, mas logo passa ao postulado de que tal domínio, no contexto da industrialização e da rápida proliferação de tecnologias produtivas, nos teria tornado reféns da prática constante de destruição de florestas, acarretando assim as enchentes, secas e aluviões que tanto ameaçam a vida humana. O documento lista outros elementos decorrentes da produção capitalista, como a larga emissão de dióxido de carbono, o lixo nuclear, a escassez de água potável, a extinção dos animais e a urbanização. O teor desse diagnóstico de crise ambiental, em paralelo à apresentação da crise social produzida pela exclusão, sugere a posição principiante da Igreja diante do debate acerca do desmantelamento do ecossistema. Essa incipiência é notada também por seu vocabulário e forma de apropriação de teses científicas. O documento expõe com muito mais tranquilidade, não obstante, a contraparte humana e social do problema. Ao tratar da poluição, por exemplo, vemos uma engenhosa dicotomia entre “poluição da riqueza” e “poluição da pobreza”, em que a primeira associa a riqueza produzida pelo capitalismo industrial à devastação florestal, uso do petróleo e combustíveis fósseis, especulação imobiliária, espoliação da natureza e à exploração dos pobres, e a segunda – que seria um corolário da primeira – seria representada pela fome, falta de moradia e saneamento, favelas e violência. Em larga medida, os problemas com o meio ambiente tornam-se pretextos para se revisitarem os temas centrais da “Igreja da Libertação” e sua “opção preferencial pelos pobres”.

Se o “excluído” constituiu-se, nessa vertente teológica, em uma categoria simbólica das mais relevantes, capaz de condensar grupos sociais os mais diversos em uma personagem singular, tornada uma pelo fadário decorrente da exploração colonial e capitalista, a maneira da Igreja adentrar no cenário das lutas ambientalistas se deu pela redução da natureza, em seus discursos e interpretações, à condição de vítima dessa mesma história de martírio e espoliação. A natureza torna-se, desse modo, mais uma das faces do “oprimido”.

Na recomendação de ações concretas para enfrentar a crise ambiental, a argumentação do documento-base da campanha desloca-se do plano macrossociológico, que caracteriza o diagnóstico dos problemas, para a transformação moral dos indivíduos. São Francisco de Assis, tornado padroeiro da ecologia nesse mesmo ano por João Paulo II, é o arquétipo dessa nova pessoa cristã. Superar o egoísmo, resistir à ganância e ao consumismo, e vencer a vontade de tudo possuir seriam os passos fundamentais para a resolução da crise. Plantar flores, evitar a caça animal, cuidar do lixo e da água, da atmosfera e das árvores. “Preserve o que é de

9 A encíclica papal, com o formato e regras que conhecemos hoje, é um documento solene de comunicação pontifícia. Publicada inicialmente por Benedito XIV, em 1740, ela substitui a antiga comunicação epistolar, utilizada desde os primeiros séculos da história da Igreja, em que os papas se dirigiam aos fiéis de todo o mundo. A partir de Pio IX (1846-1878), as encíclicas, dirigidas aos bispos ou mesmo aos católicos em geral, se tornam um mecanismo regular de manifestação pontifícia. Algumas encíclicas podem se dirigir a todos, como os não cristãos; esse é o caso da *Pacem in Terris*, de João XXIII, dirigida “a todos os homens de bem” (Rufino 2002, 59). A encíclica *Rerum Novarum* foi a primeira a tratar do tema da justiça social e dos problemas que a Igreja percebia como decorrentes do processo de industrialização. Publicada em 1891, ela trazia um texto progressista, de forte crítica social, e que já revelava uma preocupação da Igreja Católica em se afirmar no espaço público e adentrar em um espaço dominado pela crítica dos socialistas à exclusão econômica produzida pelo capitalismo (idem, 40).

Marcos Pereira Rufino

todos”, lema da campanha, é uma frase imperativa que aponta para o indivíduo cristão, cobrando-lhe o compromisso com a proteção da *opus Dei*. Para promover essa transformação moral, seria imprescindível, afirma a campanha, introduzir as noções de ecologia nas escolas e na catequese, nas comunidades eclesiais de base, cultos e homilias, e também nos meios de comunicação.

Mais de uma década se passa entre essa primeira Campanha da Fraternidade e a segunda a tratar de temas ambientais. Intitulada “Fraternidade e povos indígenas”, e tendo como lema “Por uma terra sem males”, a campanha de 2002 trazia às comunidades, grupos pastorais e celebrações litúrgicas o debate sobre as condições sociais dos povos indígenas do Brasil, promovendo o reexame de sua “história de martírio” e a denúncia das violências e agressões do presente. Nas palavras de Dom Raymundo Damasceno, então secretário-geral da CNBB, trazer a “questão indígena” à reflexão seria “uma dívida da Igreja com nossos irmãos índios e a sociedade brasileira”. Dívida paga, a propósito, com atraso, pois o episcopado teria deixado passar a oportunidade de fazer coincidir o tema da campanha com a efeméride dos 500 Anos do Descobrimento do Brasil, ocorrida dois anos antes. Esse descompasso é no mínimo inusitado se considerarmos que nesse evento, como também na efeméride dos cinco séculos de chegada dos europeus à América¹⁰, em 1992, o ambiente eclesial católico foi profundamente marcado por muita querela entre o episcopado e diversas pastorais sociais que altercavam sobre o lugar da Igreja nesse passado e sua responsabilidade histórica pela realidade social vivida pelos povos do Continente.

Contudo, o mais surpreendente na campanha de 2002 é sua inclusão no elenco das Campanhas da Fraternidade dedicadas ao meio ambiente e à ecologia. Os povos indígenas são assimilados à natureza como componentes de uma série contínua de seres e criaturas da flora e fauna. O texto-base da campanha e as falas pastorais em seu entorno não tocam em nenhuma questão propriamente ambiental, a despeito das referências à intrusão de garimpeiros e madeireiros nas Terras Indígenas, mas exploram mormente a crueldade da expansão capitalista sobre a vida cotidiana dos indígenas e seu efeito deletério em suas condições de reprodução física e cultural. Se a campanha de 1979 falava em desmatamento das florestas, a de 2002 tratava do genocídio indígena, como se entre um fenômeno e outro estivéssemos, ao fim, abordando sempre um mesmo conjunto de coisas, todas elas exemplares da beleza da Criação, solidárias entre si não apenas por participarem de uma natureza de fronteiras alargadas – pois nela caberia também a cultura – mas por serem vítimas incessantes da ação devastadora do colonialismo e do capital. A campanha cujo lema era “por uma terra sem males” foi, para a Igreja, uma ação pastoral em defesa do meio ambiente, pois os indígenas, em sua autenticidade primitiva, eram considerados uma extensão do ecossistema natural.

Os povos indígenas retornam ao centro da cena na campanha de 2007, alcunhada “Fraternidade e Amazônia” e com o lema “Vida e missão neste chão”. Diferentemente do ocorrido em 2002, contudo, eles dividem algum espaço com as populações ribeirinhas e “caboclas” na atenção dispensada pelo texto-base da campanha, que a define como “um convite para que se conheça, se aprecie e se

10 Sobre a complexa articulação e conflito entre os grupos (da Igreja Católica, movimentos sociais e Estados Ibéricos) que se manifestaram pela celebração ou contra-celebração em 1992, ver Montero (1996).

Marcos Pereira Rufino

respeite toda a vida que a Amazônia guarda: seus povos, sua biodiversidade, sua beleza” (Texto-Base, nº 3). Questões mais diretamente associadas ao meio ambiente também ganham algum destaque, como vemos nas menções ao desmatamento da floresta ou à destruição dos recursos naturais da região, mas dentro de um enquadramento sempre delimitado pela proeminência das populações locais, as mais vitimadas pela predação oriunda da ação das frentes econômicas de expansão. Trata-se de uma noção de ecossistema, palavra frequente nas falas da campanha, que atribui um peso assimétrico aos elementos da “vida que a Amazônia guarda”. A indignação com as agressões à fauna e flora é, na maior parte das vezes, justificada por seu impacto sobre a vida humana, que serve de parâmetro para o julgamento ético e moral da situação amazônica.

Dom Odilo Pedro Scherer, secretário-geral da CNBB à época, expressa bem essa assimetria ao se referir ao objetivo da campanha, que seria o de

promover a fraternidade efetiva com as populações amazônicas; é defender e promover a vida, que se manifesta com tanta exuberância na Amazônia. A mesma preocupação com a fraternidade e a solidariedade também está por trás da defesa do ambiente, casa comum e o patrimônio do qual todos têm o direito de usufruir e viver, também nas futuras gerações. A Amazônia, berço generoso de tanta vida, precisa também ser chão fraterno entre povos e culturas (Scherer 2007).

O ambiente deveria nos interessar por ser “casa comum” e patrimônio para usufruto. Ao apresentar os desafios à ação evangelizadora, a campanha aponta a necessidade de assistência religiosa e pastoral não apenas aos “povos originários e tradicionais”, mas também aos milhares de migrantes de todo o país que seriam vítimas do desenraizamento cultural e religioso, do crescimento caótico das cidades amazônicas, ausência de serviços públicos, desemprego, desagregação familiar e violência. Pede-se não apenas por estruturas de assistência social mas sobretudo por estruturas de vida eclesial, já que, como lembra Dom Odilo, “é ao abrigo de suas capelas e centros comunitários que o povo amazônico pobre encontra espaço para o reconhecimento e a afirmação de sua dignidade”.

Um aspecto curioso dessa campanha é sua atenção ao tema da soberania nacional e sua suposta ameaça no contexto amazônico. Em seu texto-base, vemos a Igreja conclamar a sociedade para a formação de uma aliança pan-amazônica, cuja missão fundamental seria fomentar a defesa dos povos “originários e tradicionais” da cobiça internacional, interessada no lucro potencial do patrimônio genético nacional e conhecimento tradicional. Água, terras, madeira, minérios, genes e saberes estariam sendo usurpados pela articulação entre empresas nacionais e transnacionais para quem a soberania nacional representaria empecilho. Além do combate aos projetos de desenvolvimento econômico excludente originados a partir do próprio Estado brasileiro, seria imperativo enfrentar a ganância do capitalismo globalizado. Esse posicionamento contrasta com as diversas situações em que a própria Igreja Católica procurou questionar esse raciocínio, especialmente

Marcos Pereira Rufino

nos contextos em que ela própria fora acusada de fomentar a internacionalização da região, principalmente por meio da atividade missionária.

Recuemos a 2004, quando “Fraternidade e água” foi o tema da Campanha da Fraternidade. Os recursos hídricos, e sua assolação por ações e projetos de desenvolvimento desastrosos, são longamente discutidos pela Igreja Católica neste ano. As forças dessa devastação são praticamente as mesmas presentes no diagnóstico formulado nas campanhas anteriores, com exceção de um lugar maior destinado às práticas individuais de desperdício e utilização irresponsável da água.

O princípio “sagrado” de sua destinação universal, condição imprescindível para a existência de vida, atravessa todo o documento e algumas falas do episcopado. Os muitos usos da água, multiplicados pela industrialização e pelas necessidades operacionais das mais diversas atividades econômicas, têm inspirado formas inéditas (e cada vez mais destrutivas) de captação, mas tais usos, diz a Igreja, jamais poderiam se sobrepor à “primazia da vida”, sobretudo humana, enquanto fim último para sua destinação. Sob o lema “Água, fonte de vida”, essa campanha propõe desenvolver uma “mística ecológica” que supere o tecnicismo das análises utilitárias característica da discussão científica sobre o tema. Ela almeja fortalecer as iniciativas já existentes no cuidado com a água e proteção dos mananciais, mas defende, acima de tudo, a solidariedade cristã com os “sem-água” e a participação popular na formulação de uma política hídrica que afirme seu pertencimento ao domínio público e que expresse o preceito inegociável de sua finalidade universal em função da vida (Libanio 2004). Em alguns momentos de seu texto-base, a campanha chega a expressar nitidamente a ideia de que não se está a tratar de uma luta ecológica, mas de uma missão maior, “que assume dimensões de fé” ao recuperar nosso compromisso com a Criação.

Não caberia à Igreja, diz o documento, assumir o papel de intervenção direta sobre os organismos legais responsáveis pelo gerenciamento dos recursos hídricos do país, nem tampouco agir como dispositivo de representação social dos cidadãos para essas questões. Entretanto, ela teria um papel crítico ao promover a discussão pública do assunto, dando-lhe um sentido de urgência, trazendo para a agenda dos fiéis um conjunto de preocupações que de outro modo permaneceria ignorado. Ademais, somente uma releitura da ameaça aos recursos hídricos a partir de uma perspectiva pastoral seria capaz de fornecer uma interpretação holística do problema, articulando as causas da degradação dos mananciais, ou do mal uso e desperdício da água, ao conjunto maior de temas mutuamente relacionados, como a falta de saneamento e habitação para a população mais pobre. Ações do poder público em vista da proteção dos mananciais que, a título de exemplo, acarretassem o desalojamento de famílias socialmente vulneráveis precisariam ser reavaliadas e contornadas por medidas que contemplem, acima de tudo, o respeito à vida. Outro aspecto positivo suscitado por esse holismo seria a “lógica do encontro” no enfrentamento dos problemas, superando assim as saídas individualistas implícitas na grande parte dos prognósticos técnicos e científicos.

Solidariedade, fraternidade e diálogo são categorias presentes nessa e noutras campanhas discutidas aqui, e sua inteligibilidade só pode ser apreendida quando

Marcos Pereira Rufino

no centro da narrativa situamos o homem. Retomemos agora a campanha que foi ponto de partida para nossa discussão, “Fraternidade e vida no planeta”, de 2011. Em uma breve análise, procuraremos entender algumas mudanças significativas nos pronunciamentos eclesiais sobre o ambiente e o que eles nos dizem sobre as representações da natureza que emergem na Igreja Católica hoje. Iremos perceber uma crescente sintonia da instituição não apenas com o diagnóstico científico sobre as mudanças climáticas mas também com a pauta de parte importante do movimento ambientalista, expressando, em nosso entendimento, uma certa re-articulação da igreja no espaço público.

“A Criação geme em dores de parto” (Romanos, 8:22)

O versículo acima, retirado da *Epístola de Paulo aos Romanos*, serve de lema para a Campanha da Fraternidade de 2011, “Fraternidade e vida no planeta”. Três décadas após a primeira campanha a tratar da crise ambiental, encontramos o episcopado brasileiro, por meio de sua conferência nacional permanente, às voltas com velhas e novas questões. A distância que separa o primeiro pronunciamento formal da Igreja Católica no país sobre o meio ambiente dessa campanha mais recente envolve certamente uma gama muito ampla de transformações sociais que seria impraticável querer analisar no espaço, e competência, que temos. Para fins de nosso argumento, porém, é possível detectar no transcurso das narrativas produzidas pelas campanhas, por meio de seus textos-base, como também no esforço de releitura teológica que o episcopado faz das Escrituras ou de documentos pontifícios, uma interessante ressignificação da ecologia e da natureza no âmbito da missão pastoral da Igreja.

Ao chegarmos na campanha de 2011, percebemos um discurso eclesial sobre o meio ambiente mais cientificamente “instruído” do que nos momentos anteriores. A incipiência de vocabulário ou mesmo as propostas um tanto simplórias de resolução da crise ambiental (que insistiam na atitude individual dos fiéis e na mudança da consciência moral) observadas nos primeiros momentos cedem lugar para uma posição mais estruturada, apoiada cada vez mais na literatura acadêmica e significativamente mais próxima da rede de instituições e movimentos vinculados à defesa da natureza¹¹. Os primeiros pronunciamentos institucionais acerca do meio ambiente eram caracterizados pela identificação de um problema pontual, cuja pertinência era reconhecida somente quando envolvia a produção de sofrimento humano, em especial dos “oprimidos”. Quando não se tratava de uma questão singular, como a água ou o desmatamento, a denúncia pastoral se formulava sobre uma listagem de itens, dentro da qual eventos e fenômenos diversos eram monoteticamente relacionados à causa primeira e fatal de sua existência: o “modelo de desenvolvimento” econômico capitalista.

A perspectiva ecossistêmica de enquadramento das questões ambientais, que percebemos mais claramente nos tempos atuais, se não era ausente, ocupava um lugar discreto, apenas sugerido em uma frase ou outra. Mais do que um sistema ecológico de relações interdependentes, o que enquadrava a crítica “ambientalis-

11 Essa “evolução” discursiva e analítica tem sido acompanhada pelo fomento à criação de grupos pastorais, nas dioceses e paróquias país afora, voltados à discussão, estudo e elaboração de ações em prol do meio ambiente. As Pastorais da Ecologia e do Meio Ambiente têm se tornado cada vez mais comuns no cenário eclesial católico brasileiro. Uma intervenção concreta da Igreja Católica de grande repercussão, alinhada à ação de organizações ambientalistas importantes, foi a oposição de parte do episcopado (acompanhada pelo Cimi e outras pastorais sociais) à obra de transposição das águas do Rio São Francisco, marcada pela greve de fome de Dom Luiz Flávio Cappio, bispo diocesano de Barra, Bahia (iniciada em novembro de 2007). Essa atitude extremada de uma autoridade episcopal procurava denunciar o alto impacto ambiental e social de uma obra de infraestrutura que, apesar de vendida como uma ação de combate à seca e à fome do sertanejo, atenderia deveras aos interesses econômicos da carcinicultura, produção de aço e da agricultura intensiva voltada à exportação de grãos e frutas tropicais (Rufino 2013).

Marcos Pereira Rufino

ta” feita pela Igreja era o sistema social, descrito por ela nos termos de um sistema capitalista gerador de exclusão e desigualdade. Nesse aspecto, é fácil notar as mudanças sofridas pelas formulações episcopais atuais, que parecem acompanhar as ponderações do terceiro setor, alguns Estados nacionais e sobretudo dos organismos de cooperação internacional especializados nessa problemática, como, a título de exemplo, o PNUMA (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente), cuja ação mais conhecida, o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, tem orientado a fala eclesial hoje. Esse refinamento na análise pastoral sobre a ecologia não implicou, todavia, o abandono da perspectiva interpretativa originada na “igreja dos pobres”. Diversamente, à ela foi incorporada mais um plano “sistêmico”: se há uma lógica inerente aos processos ecológicos, todos eles relacionados entre si numa longa cadeia de relações causais, poder-se-ia dizer que o sistema ecológico, em sua totalidade, opera sob a dependência do sistema econômico e social que lhe transforma e consome. Saltamos portanto de uma perspectiva em que faltava à ecologia um sistema para outra em que agora lhe sobra.

Um aspecto importante do processo de atualização eclesial diante das controvérsias ambientalistas é a incorporação das palavras-chave do léxico ativista nos discursos episcopais. Não deixa de ser notável a atenção que o texto-base da campanha dedica à distinção entre “desenvolvimento sustentável” e “sustentabilidade”, categorias centrais das lutas ambientalistas contemporâneas. A expressão “desenvolvimento sustentável” é apontada, pelo episcopado, como uma contradição em seus próprios termos, pois constituiria um binômio antitético e incongruente. Se “desenvolvimento” expressa a ideia de crescimento econômico contínuo, meta constitutiva do capitalismo, a ideia de “desenvolvimento econômico sustentável” representaria, no limite, uma tentativa paliativa de lidar com os problemas colocados pela produção industrial e consumo desenfreado, sem enfrentá-los em seu âmago ou essência. A noção de sustentabilidade, ao contrário, seria mais promissora por apontar para um outro “paradigma civilizacional”. Economia, meio ambiente e bem-estar social, vertentes centrais dessa discussão, seriam harmonizadas nessa noção, uma vez que ela articula uma tripla preocupação: a garantia de disponibilidade dos recursos renováveis e não renováveis, o desrespeito aos limites da capacidade de absorção da biosfera dos resíduos poluentes e gases geradores do efeito estufa, e a erradicação da pobreza (CNBB 2011, §89).

A elaboração dessa exegese sobre os termos torna-se ainda mais surpreendente se lembrarmos que na campanha de 2007, “Fraternidade e Amazônia”, os bispos utilizavam fartamente a expressão “desenvolvimento integral”. Essa noção, definida por Paulo VI na encíclica *Populorum Progressio* (1967), como o “desenvolvimento do homem todo e de todos os homens”, tornou-se uma categoria onipresente para a Igreja Católica latino-americana, seja nas conferências episcopais de Medellín, Puebla e Aparecida, seja nas formulações programáticas das pastorais sociais e frentes missionárias dedicadas à causa dos oprimidos. Trata-se de uma noção gestada no contexto da preocupação eclesial com sua ação pastoral no mundo secular e que procura qualificar a emancipação e o avanço que se quer, não da natureza, mas da experiência humana. Era ela a categoria mobilizada pela Igreja

Marcos Pereira Rufino

em sua crítica ao “desenvolvimento sustentável”. Até a campanha de 2007, o argumento central dos bispos contra essa última expressão se preocupava menos com sua contradição terminológica do que com sua suposta gênese colonialista, pecado original que a vincularia aos interesses do grande capital e dos impérios que querem a Amazônia intocada, como “pulmão do planeta” – o que para a Igreja significaria impedir qualquer promoção de desenvolvimento social ou equidade na região. O fato do “desenvolvimento integral” não aparecer sequer uma vez no documento oficial da campanha de 2011 revela, em nossa hipótese, seu ajuste frente ao esforço eclesial recente de suavizar a perspectiva antropocêntrica de seus pronunciamentos; perspectiva que pode tê-la impedido de avançar na constituição de um campo de mediação simbólica e política com outros agentes do campo ambientalista, sobretudo por dificultar a circulação de códigos e categorias mais facilmente compartilháveis.

Suavizar ou atenuar seu olhar antropocêntrico significa, contudo, preservá-lo, encontrando-lhe um lugar que permita articular valores centrais da teologia cristã ao posicionamento moral e político de diversas outras forças atuantes nos certames acerca do meio ambiente. E a noção de “sustentabilidade”, novo instrumento conceitual a combater o “desenvolvimento sustentável”, consegue fazê-lo na medida em que, como argumentamos acima, ela apontaria para um novo ordenamento das relações entre economia, política e natureza, ou, como dizem os bispos, um novo “paradigma civilizacional”. Além disso, a “sustentabilidade” abarcaria as ações de combate à miséria, pois tal categoria é, por meio de sua construção, ponto de encontro entre economia, meio ambiente e, acima de tudo, bem-estar humano.

A crítica ao produtivismo sem fim das economias contemporâneas, presente na análise de muitos segmentos do ambientalismo, é inventivamente articulada à defesa do descanso sabático e da contemplação. Muito das injustiças sociais e do desequilíbrio ambiental percebido hoje seria decorrente de um mundo sem celebração, que não lembra mais do significado profundo da pausa e da livre contemplação das coisas e da vida. “E, dessa forma, prosperou um sistema de produção ancorada na eficiência, crescimento contínuo e na exclusão...” (CNBB 2011, §129). Exatamente por isso, a luta em prol da natureza deveria apontar também para os “descartados” do sistema produtivo, duplamente situados enquanto excluídos do sistema e como signos do ócio que afronta o valor do trabalho. A Igreja, portanto, já realizaria uma crítica a essa produção alienada muito antes de falarmos em crise ecológica, pois o dia de descanso semanal em que se celebra a Criação e a ressurreição do Cristo seria igualmente o dia da pausa, do descanso, da antiprodução.

Mas por que entender esse elogio à pausa do trabalho como uma maneira inventiva do episcopado relacionar temas de sua teologia à crítica contumaz que ambientalistas fazem da lógica produtivista de nosso sistema econômico? Para nós, é no estabelecimento de relações simbólicas desse tipo que a Igreja logra erigir um lugar autônomo e inconfundível para sua presença na esfera pública e nas frentes de um combate onde ninguém quer evadir – e se forem procedentes as observações de Castells acerca da visibilidade e capacidade agregadora da temática

Marcos Pereira Rufino

ambiental, os custos políticos e simbólicos de ignorá-la talvez sejam altos demais para toda e qualquer grande instituição do Ocidente. O que tentamos demonstrar é que a Igreja Católica se lança com afincamento nessa temática, sabe de seu relativo “atraso” na apreensão da importância que a ecologia paulatinamente adquire ao longo dos anos 1960, mas quer garantir um lugar que não seja o de mera espectadora em meio a tantas outras instituições, governos e movimentos organizados.

Conclusão

Fincar raízes nas culturas locais – partilhando-lhes os anseios e preocupações – tem sido uma das orientações teológicas e pastorais mais importantes da Igreja Católica ao longo das últimas três décadas. Afinal, articular a universalidade de seu projeto político-pastoral com a particularidade dos contextos culturais em que se faz presente tornou-se uma tarefa tão decisiva e premente que, após o Concílio Vaticano II, talvez o maior investimento intelectual e reflexivo da Igreja se traduza pela categoria *inculturação*.

Ao longo deste artigo, procuramos mostrar como esse esforço de atualização e ajustamento com o tempo e forças do presente tem conduzido a Igreja a aproximar-se de um conjunto de representações que, com alguma lassidão, designamos por *ecologia*. A crescente pervasividade dos temas e debates a ela associados, nas regiões e países em que a Igreja Católica se estabeleceu, tem afetado significativamente a pauta de sua ação apostólica em seus mais diversos níveis, mobilizando a Santa Sé, os episcopados nacionais e as muitas comunidades e grupos pastorais locais. Em nosso argumento, a incorporação de uma certa narrativa ecológica ao repertório teológico e pastoral católico proporciona, à Igreja, uma prática política e simbólica estrategicamente valiosa em sua atuação na esfera pública nacional, aproximando-a de agentes e grupos percebidos como cada vez mais relevantes nos embates em torno dos rumos futuros do planeta. E se muito da “cultura contemporânea” se fala pela ecologia, nada mais previsível que a Teologia da Inculturação opere simultaneamente como elemento mediador entre mundo e Igreja, universalidade e localidade.

Ao colocar-se em sintonia com essa “cultura que está se expandindo cada vez mais em todo o mundo”, nas já citadas palavras de Dom Dimas Lara Barbosa, a Igreja, não obstante, a reinventa. Tentamos compreender os termos dessa reinvenção no contexto específico da Igreja brasileira que, apesar de dialogar com as proposições “ecológicas” de alguns documentos pontifícios e conciliares, traz certamente aspectos distintos, oriundos da maneira particular como a Igreja Católica constrói sua história no país. Entender melhor os elos entre ecologia e inculturação requer, contudo, que a antropologia, a história e outros campos de saber estabeleçam a relação entre tantos outros elementos e processos; tarefa que está ainda em seu prelúdio.

Recebido em 22/06/2023.

Aprovado para publicação em 21/08/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Marcos Pereira Rufino

Referências

- Azevedo, Marcello de Carvalho, S.J. 1982. "Inculturation and the challenges of modernity". In *Inculturation: Working papers on living faith and cultures*. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Campolo, Tony. 1992. *How to rescue the Earth without worshipping nature*. Nashville: Thomas Nelson.
- Carvalho, Isabel Cristina Moura, e Carlos Alberto Steil. 2008. "The sacralization of nature and the 'naturalization' of the sacred: Theoretical contributions for the comprehension of the intercrossing between health, ecology and spirituality". *Ambiente & Sociedade* 11, nº 2: 289–305.
- Casanova, José. 1994. *Public religion in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.
- Castells, Manuel. 1999. "O 'verdejar' do ser: O movimento ambientalista". *O poder da identidade*, 141–68. São Paulo: Paz & Terra.
- Clifford, Paula. 2010. "'Where were you when I laid the foundation of the Earth?' Climate change and a Theology of Development". *The Expository Times* 121, nº 4: 176–9.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 2007. *Texto-base da Campanha da Fraternidade de 2007*. Brasília: CNBB.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 2011. *Texto-base da Campanha da Fraternidade de 2011*. Brasília: CNBB.
- Coffman, Mike, e Brooks Alexander. 1992. "Eco-religion and cultural change". *Spiritual Counterfeits Project Journal* 17, nº 3: 15–23.
- Crollius, Ary Roest, S.J. 1984. "What is so new about inculturation". In *Inculturation: Working papers on living faith and cultures*, organizado por Ary A. Roest Crollius, S.J., 21–9. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Crollius, Ary Roest, S.J. 1986. "Inculturation from the Babel to Pentecost". In *Creative inculturation and the unity of faith*, organizado por Ary A. Roest Crollius, Paul Surlis, Thomas Langan, e Rodger Van Allen, 1–7. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Curry-Roper, Janel M. 1990. "Contemporary Christian eschatologies and their relationship to environmental stewardship". *Professional Geographer* 42, nº 2: 157–69.
- Effa, Allan. 2008. "The greening of mission". *International Bulletin of Missionary Research* 32, nº 4: 171–6.
- Fowler, Robert Booth. 1995. *The greening of protestantism*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Goldman, Ari. 1993. "Environmental movement gains interfaith allies". *New York Times*, 9 October.
- Greeley, Andrew. 1993. "Religion and attitudes toward the environment". *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, nº 1: 19–28.
- Guth, James L. et al. 1995. "Faith and the environment: Religious beliefs and attitudes on environmental policy". *American Journal of Political Science* 39, nº 2: 364–82.
- Habermas, Jünger. 2003 [1961]. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Marcos Pereira Rufino

- Hand, Carl, e Kent Van Liere. 1984. "Religion, mastery-over-nature, mental concern". *Social Forces* 63: 555–70.
- Kuper, Adam. 2005. *The invention of primitive society: Transformations of a myth*. Oxon: Routledge.
- Libanio, João Batista. 2004. "Campanha da Fraternidade: Água, fonte de vida". *Convergência: Revista Mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil* 39, nº 369: 16–28.
- Maurer, Eugenio, S.J. 1982. "Inculturation or transculturation among the Indians". In *Effective inculturation and ethnic identity*, editado por Arij Roest Crollius, 99–127. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Minteer, Ben A., e E. Robert. 2005. "An appraisal of the critique of anthropocentrism and three lesser known themes in Lynn White's 'The historical roots of our ecologic crisis'". *Organization & Environment* 18, nº 2: 163–76.
- Montero, Paula, org. 1996. *Entre o mito e a história: O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes.
- Montero, Paula. 2006. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos Cebrap* 74: 47–65.
- Montero, Paula. 2009. "Secularização e espaço público: A reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Etnográfica* 13, nº 1: 7–16.
- Murphy, Charles. 1989. *At home on Earth: Foundations for a catholic ethic of the environment*. New York: Crossroads.
- Nkéramihigo, Théoneste, S.J. 1984. "On Inculturation of Christianity." In *What is so new about inculturation*, organizado por Ary A. Roest Crollius e Théoneste Nkéramihigo, 21–9. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Nkéramihigo, Théoneste, S.J. 1986. "Inculturation and the specificity of Christian faith". In *Inculturation -- Its Meaning and Urgency*. Nairobi: Saint Paul Publication.
- Pádua, José A. 1997. "Natureza e projeto nacional: Nascimento do ambientalismo brasileiro (1820-1920)". In *Ambientalismo no Brasil: Passado, presente e futuro*, organizado por E. Svirsky e J. P. Capobianco. São Paulo: Secretaria de Estado do Meio Ambiente/ Instituto Socioambiental, ISA/SMA.
- Ribeiro Neto, Francisco Borba. 2014. "Água, organização social e subjetividade: Reflexões sobre a contribuição da Igreja ao manejo dos recursos hídricos". http://www.pucsp.br/fecultura/textos/tecnologia/2_agua.html
- Rufino, Marcos Pereira. 2002. "Ide, portanto, mas em silêncio: Faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo". Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2002.
- Rufino, Marcos Pereira. 2006. "O código da cultura -- O Cimi no debate da inculturação". *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, organizado por Paula Monteiro, 235–75. São Paulo: Globo.
- Rufino, Marcos Pereira. 2013. "Águas da discórdia: A transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica". *Revista de Antropologia*, 56, nº 1: 15–44.
- Scherer, Dom Odilo Pedro. 2007. *Carta de apresentação da CF-2007*. Brasília: CNBB.
- Serbin, Kenneth P. 2007. "CF 2007 – Um documento que recupera o ativismo do catolicismo libertário". *O Estado de S. Paulo* [Caderno Aliás], 25/02/2007.

Marcos Pereira Rufino

Shaiko, Ronald G. 1987. "Religion, politics and environmental concern: A powerful mix of passions". *Social Science Quarterly* 68, nº 2: 244–62.

Sider, Ronald. 1993. "Redeeming the environmentalists". *Christianity Today* 37, nº. 7: 26–9.

Steinfels, Peter. 1992. "Of the new catholic catechism". *New York Times*, 9 November.

Suess, Paulo. 1989. *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes.

Suess, Paulo. 1995. "A disputa pela inculturação". In *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, organizado por Márcio Fabri dos Anjos, 113–32. Petrópolis: Vozes.

Todorov, Tzvetan. 1983. *A conquista da América – A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Wallace, Mark I. 2010. *Green Christianity: Five ways to a sustainable future*. Minneapolis: Fortress.

Inculturation and environmental struggles: Catholic Church, public sphere and anthropocentric preservationism in Brazil

Inculturação e lutas ambientais: Igreja Católica, esfera pública e preservacionismo antropocêntrico no Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11429>

Marcos Pereira Rufino

Universidade Federal de São Paulo – Brazil

PhD in Anthropology from the University of São Paulo and lecturer in Social Sciences at the Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, São Paulo, SP, Brazil.

ORCID: 0000-0002-0364-5037

mrufino@unifesp.br

The article investigates the growing convergence between the Catholic Church and environmentalism in Brazil, aiming to demonstrate – through an anthropological reading of the Fraternity Campaigns that address sustainability and environmental crisis issues – how the national episcopate has been striving to reinvent the theology of inculturation as a system that incorporates, among other elements, the “natural world” as well. The hypothesis is suggested that the Church has been producing a symbolic narrative that articulates the fundamental elements of its theological conception of Creation with the set of social representations we know as ecology. This ecoteological narrative promotes a new perspective for interpreting biblical texts, seeking to recreate the relationships between Christianity and “nature” by projecting the origins of a certain Catholic environmental activism into a distant past. Despite being marked by anthropocentric categories, this new apostolic narrative seeks to assert, in favor of the Catholic Church and its pastoral work, a prominent position in the public sphere among the other relevant agents and institutions involved in present-day environmental struggles.

Catholic Church; Public Sphere; Ecoteology; Environmentalism; Nature; Inculturation.

O artigo investiga a crescente aproximação entre Igreja Católica e ambientalismo no Brasil, e procura demonstrar – por meio de uma leitura antropológica das Campanhas da Fraternidade que tematizam questões relativas à sustentabilidade e crise ambiental – como o episcopado nacional tem se esforçado em reinventar a teologia da inculturação como um sistema que incorpora, entre outros elementos, também o “mundo natural”. Sugere-se a hipótese de que a Igreja tem produzido uma narrativa simbólica que articula os elementos fundamentais de sua concepção teológica sobre a Criação ao conjunto de representações sociais que conhecemos por ecologia. Essa narrativa ecoteológica promove uma nova perspectiva de leitura dos textos bíblicos que procura recriar as relações entre cristianismo e “natureza”, projetando em um passado distante as origens de um certo ativismo ambientalista católico. Mesmo que marcada por categorias antropocêntricas, essa nova narrativa apostólica procura afirmar, a favor da Igreja Católica e suas pastorais, um lugar de destaque na esfera pública entre os demais agentes e instituições relevantes nas lutas ambientais do presente.

Igreja Católica; Esfera Pública; Ecoteologia; Ambientalismo; Natureza; Inculturação.

Marcos Pereira Rufino

Introduction¹

Ecology and the environment have become ubiquitous themes in contemporary society, pervading diverse segments of social life and also the practice and discourses of numerous institutions, public and private companies, organizations and social movements. It is not fortuitous that, as Manuel Castells (1999, 142) reminds us, the environmental movement (considering its great variety of organizational forms, action strategies and political projects) is the one that, from the 1990s onwards, has been the most expressive in terms of visibility, expansion and “historical productivity”.

In Castells’ analysis of this “greening” of movements and institutions – in his history of the process of ecological awareness that has taken over the contemporary world – one absence strikes us: the Christian churches, especially the Catholic Church until the papacy of Benedict XVI.² For some of the researchers attentive to the activities of these churches over the past three decades, however, Christians’ engagement with environmentalism and ecology³ is notably on the rise.⁴

Without intending to affirm an opportunistic “conversion” of the Church to environmental activism, whose motivations and concerns increasingly occupy the hearts and minds of many social groups in the country, we aim to outline – in terms of an anthropology of agents and the meanings that guide them – a minimum understanding of its endeavor to adapt to a symbolic horizon of representations, narratives and projects that have become central to a wide range of groups, institutions or even countries. We are also not interested in judging or comparing such ecclesiastical representations against a “secular” environmentalism, which would come to serve as a parameter or reference for any and all action aimed at the protection of nature.⁵ We will see later that the opposition between the “secular” and the “religious”, common to the studies focused on the action of the Catholic Church and its agents, hinders the possibilities of a more precise theoretical understanding of the problem.

If it is accurate to consider that ecology today functions as a language, articulating representations that are sufficiently powerful to generate new forms of interpretation about our place in the world – increasingly defined in terms of an ecosystem – it becomes possible to posit the creation of a new locus for nature within pastoral practices, biblical exegesis, and theology. Throughout this article, we will argue that the Church, in its movement towards embracing the environmental agenda, simultaneously contributes to the construction of the field of ecology in the country, acting freely and actively within the public sphere.

Throughout this article, we will examine certain issues concerning the association between environmentalism, ecology, and the Catholic Church in recent decades, with an emphasis on the historical experience of the Brazilian Church up until the end of Pope Benedict XVI’s pontificate. We will advocate three propositions, mutually articulated by our theoretical framework – which we will present later on – to analyze the link between ecology and Catholicism from the perspective of the public sphere. Firstly, we propose that the place of the Catholic Church in ecology does not correspond to the positions commonly identified in the literature, which classify the set of practices and representations of agents into the

1 In addition to the Campaigns of Fraternity, the extended original version of this article delved into the theme of ecology in the theological interpretation of passages from the Old Testament. Thanks to the reviewers of the journal, to whom I am grateful, the article has become more focused and readable, concentrating on the same set of questions.

2 The pontificate of Francis, which began in March 2013, brings the Roman Curia significantly closer to the major issues that currently mobilize environmental movements. The publication of the encyclical *Laudato si’* in 2015 addresses the problem of global warming and other environmental issues and stands as the first solemn expression of the current papacy on the subject. This new papal moment will undoubtedly have a considerable impact on how local episcopates address issues related to nature and its destruction. However, in this article, we will confine ourselves to the period immediately prior and exclusively within the context of the Brazilian Church. An analysis of this Vatican environmental “turn” requires another article, due to considerations of space and scope.

3 Although we have used the terms environmentalism and ecology interchangeably in much of the text, the distinction between the two, as suggested by Castells, will prove productive at a certain point in our argument. By environmentalism or the environmental movement, Castells refers to collective practices aimed at correcting the destructive forms of the relationship between humans and nature. Ecology, on the other hand, would encompass the broader realm of beliefs, theories, and projects that define our participation in an ecosystem.

4 Among the early analyses of the relationship between Christian churches and environmentalism, those focusing on the North American context stand out. Works such as Shaiko (1987), Campolo (1992), Sider

Marcos Pereira Rufino

categories of preservationism, conservationism, or, more recently, socio-environmentalism (Padua 1997). We propose to think that its position is distinct, linking themes present in these categories with theological assumptions of its “tradition” and with its historical trajectory of strong performance in the Brazilian public space. We will call this new position Christian anthropocentric preservationism. Secondly, we seek to demonstrate that the construction of this symbolic and political position is a recent phenomenon, despite recurring affirmations in ecclesiastical documents and pastoral addresses that tend to project Catholic “greening” into a distant past. Thirdly, we put forth the proposition that the success of this convergence between the Catholic Church and environmental struggles hinges on the creation of legitimization and authoritative mechanisms that enable the former to establish new spaces for political mediation in the present. This involves engaging in disputes and confrontations capable of revitalizing the notion of the Church’s incarnation in everyday experience and expanding the concept of Gospel inculturation towards an ecological semantics.

For this investigation, we have delved into the pronouncements of the Brazilian episcopate concerning the environment, particularly the speeches and documents related to five Fraternity Campaigns⁶, whose themes highlighted environmental or ecological issues, with a special focus on the campaign conducted in 2011. A significant portion of these pronouncements undertakes a reexamination of the Scriptures in light of the environmental problems faced by the planet. Although we are not conducting exegetical or hermeneutical analysis of the biblical texts, we have been compelled to incorporate the discussion of some of these passages into our analysis. The article is structured into three interconnected parts: the first presents the theoretical framework within which we are considering the issue of the relationship between the Church, pastoral action, and ecology, encompassing the contemporary discussion about religion in the public sphere. The second part discusses the Fraternity Campaigns as a laboratory for the Catholic Church’s engagement with the discursive repertoire of environmentalism in Brazil. The third part specifically analyzes the 2011 campaign, which highlights the maturation and consolidation of an anthropocentric pastoral ecology, rooted in research and dialogue with the central themes of the environmental movement.

The “ecothological tradition” in the light of public sphere theory

The theology of inculturation⁷, which plays a significant role in the theological orientation of the pastoral action of the Catholic Church in Brazil today, allows, in our understanding, the incorporation of “ecological” themes into the discursive repertoire of the institution, the absence of which was noticeable until recently. Paraphrasing the suggestive insight of Carvalho and Steil (2008), the dual movement of “sacralization” of nature and “naturalization” of the sacred, which the authors observe in various religious practices, may not be unfamiliar to the ongoing changes in the Catholic Church in Brazil. The recent ecclesial immersion in the realm of disputes surrounding nature, ecosystems, and the biosphere constitutes

(1993), Coffman & Alexander (1992), Fowler (1992), Greeley (1993), Goldman (1993), Hand & Van Liere (1984), Murphy (1989), Curry-Roper (1990), Steinfels (1992), Guth *et al.* (1995), Minter & Manning (2005), Effa (2008), Clifford (2010), and Wallace (2010) have delved into this subject.

5 Anthropology has long shown us that nature is a symbolic category of critical importance in the formation of knowledge systems. Understanding how it is constructed in various social worlds is an essential step toward comprehending how we conceive and organize our relationship with otherness.

6 The “Campanha da Fraternidade” is an event organized by the Catholic Church in Brazil since 1962, always held during the Lenten season. Its aim is to arouse the interest of both believers and the national society in topics that, according to the interpretation of the National Conference of Brazilian Bishops (CNBB), address significant issues for Christians and the country. This campaign involves activities across all parishes and ecclesial communities nationwide, extending to social institutions, Catholic schools, and universities throughout the forty days from Ash Wednesday to Easter. In addition to liturgical celebrations, seminars, study sessions, and direct social actions, the campaign also raises funds to support organizations or initiatives related to the chosen theme. In other countries, the Catholic Church undertakes similar initiatives, such as “Alay Kapwa” (Philippines), “Campaña de Quaresma” (Colombia), “le Carême de Partage” (France), “Trócaire’s Lenten Campaign” (Ireland), and “Quaresima di Fraternità” (Italy), among many others.

7 The theme of the inculturation of the Gospel will be present in the following analysis, and although it does not constitute the focus of this current article, we need to share

Marcos Pereira Rufino

this process of “invention” (Kuper 2005) of an environmentalist and ecological Church. An invention that re-imagines the Church’s “tradition” in terms of a millennia-long history of concern for the natural world. If inculturation demands that the Church embodies itself in the world around it, dismantling the separation between parishes and streets, ignoring the narrative of urgency and panic regarding the fate of the planet—supported by numerous scientific diagnoses – is not an option.

However, while the theology of inculturation provides a “native” significance for the Church’s engagement in contemporary controversies central to the country today, including the issue of climate change, it does not fully address the questions that anthropology can pose about the reasons behind this engagement or even the strategies of political mediation it employs. The manner in which an important part of anthropology and sociology of religions has theoretically approached the participation of the Catholic Church in sensitive debates taking place in the public sphere, however, often results in the frequent practice of observing this entry of the Church into the “secular world” with a certain sense of estrangement, as if it were out of place, outside of its sphere. Primarily relying on an instantaneous and reflexive application of Weberian theory of secularization to the Brazilian religious landscape, these analyses outline a framework that we aim to avoid here. Our interest lies not in apprehending the Catholic Church as an entity crossing the borders of ontologically separate social spheres, departing from a realm that inherently belongs to it, and entering foreign territory whose language and rules would be foreign to its own practice.

The theoretical framework that we find most effective for analyzing this issue, which allows us to comprehend the intricate ways the Church engages with politics and civil society, and which somehow resonates with the theological representations it constructs through inculturation, is to consider the relationship between environmentalism and the Church in terms of the concept of the public sphere. This concept initially emerged in the reflections of Habermas (2003 [1961]) and has been applied to the context of religious actors by scholars such as José Casanova (1994) and Paula Montero (2006, 2009). These authors do not seek to question the separation between the secular and the religious sphere, nor the separation between State and Church that emerges from this process. Instead, they aim to highlight some of the problems that the complexity of multiple local realities, beyond the context of European Protestant asceticism, should bring to the analysis of the relationship between the Church and society. Casanova (1994) particularly emphasizes the loss of the analytical power of the secularization thesis due to the normative way in which it has been used to explain the modernization of the West in its diverse historical situations. By considering it as a universal teleological process, we disregard the historical experiences of countries where the separation of spheres did not result in an inevitable contraction of the religious or its confinement to the realm of individual subjectivities.

Montero, in her analyses of the formation of Brazilian religious pluralism from the republican period onwards (2006, 2009), demonstrates how Catholicism served as a reference and model for the formulation of rights and for framing popular

some definitions so that the reader can follow our argument. The Theology of Inculturation is a set of theological formulations and assumptions that propose a reorientation in the way the Church and its evangelizing practice should manifest in local socio-historical contexts. The apostolic work of this inculturated Church is no longer conceived as referring to a center radiating faith, principles, or holiness to be propagated in all directions. Instead of “romanizing” local experiences based on conceptions and experiences of the universal Church, inculturation suggests that the Church should become native and reinvent itself based on the cultures where it operates, seeking the presence of Christ in their practices, values, and ways of being. The recovery of an essentially Christian core in the world of the “other,” hidden and disguised by social practices and symbols unique to these alterities, should guide the Church to interact in a new way with the surrounding social world, shedding its features that characterize it as an institution of power and colonial action. There are significant differences, which would be impossible to explore here, between the Theology of Inculturation, which emerged during the 1980s, and Liberation Theology (Rufino, 2006). Among the earliest references on the subject are the works of Jesuit theologians: Azevedo (1982), Crollius (1984, 1986), Maurer (1982), Nkérámihigo (1984, 1986). In Brazil, theologian Paulo Suess (1989, 1995) was one of the main proponents of this theology. In Brazilian social sciences, some researchers have written about the concept, including Rufino (2006, 2013), Mariz & Machado (2009), Baptista (2012), Simões (2019), and others.

Marcos Pereira Rufino

practices as religious practices, operating within the public sphere. According to the author, who finds Habermas' tripartite model (which suggests understanding the genesis of modernity through the distinction between the State, civil society, and the private sphere) more suitable for discussing the theme, religion was not displaced to the private realm or confined to individual consciences. The Catholic Church managed to ensure symbolic and political identification between the worshipping community and the political community, creating a long-lasting equivalence between Catholicism and Brazilian society. In her view, the Brazilian public sphere "is historically forged with the invisible mark of the Christian *civis* in the background" (Montero 2009, 14). The Church actively participated in the construction of the public realm in Brazil, vigorously engaging in areas such as healthcare, education, and social assistance. We can also perceive the strength of the Catholic Church in the public sphere through its role in fostering numerous social movements that brought visibility to civil society from the 1970s onwards. These movements were influenced by a political and discursive grammar characterized by categories forged through Catholic pastoral action, such as the oppressed, the poor, the journey, fraternity, and participation (Rufino 2006, 2013).

The growing involvement of the Catholic Church with the agenda of climate change and environmental issues in Brazil, whose trajectory we propose to trace through the Campaigns of Fraternity, can be better understood within the framework of this post-secular reflection that situates Brazilian Catholicism as a significant force within the national public sphere. In the same movement in which it appropriates the contemporary scientific and political debate on nature, this pastoral ecologism contributes to the construction of the national public discourse on diagnoses, priorities, and actions to be taken. Even if it cannot achieve the same level of prominence it has attained in other domains, the Catholic Church makes an effort to remain relevant. And when it comes to discussions about the environment and climate—crucial issues for both the State and civil society in the country—being present in this arena entails considerations that go beyond the boundaries of the discourse on nature. This includes topics commonly mobilized by the Church, such as the condition of indigenous peoples and traditional populations, social rights in rural areas, hunger, and the precarious health situation of residents in the outskirts of major cities.

The observation made in one of the peer reviews of this article compels us to clarify how we understand the analysis of pronouncements from the Brazilian episcopate and the official documents of the Campaigns of Fraternity, which we will undertake in the following sections. While we are dealing with texts and speeches, the distinction between discourse and practice as separate objects of analysis and observation is, as we are aware, uncertain and somewhat questionable, especially within anthropology and its contemporary forms of ethnographic research that can delve into things like cinema, dreams, and literary texts. For certain institutions or social actors, such as the ones we are analyzing here, speeches and discourses hold significant practical effects that go beyond mere representation and directly influence the production of realities. The Campaigns of Frater-

Marcos Pereira Rufino

nity, whose materials inspire celebrations and pastoral activities in all Catholic parishes and temples across the country, must be situated within this context.

Campaigns of Fraternity and marginal ecology

On Ash Wednesday of 2011, the launch date of the Campaign of Fraternity titled “Fraternity and Life on the Planet,” Dom Dimas Lara Resende, then Secretary-General of the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB), described it as an important pastoral action aimed at alerting the Catholic Church to environmental issues and, above all, engaging in a dialogue with the array of topics gathered under the category of ecology. In his words, the goal was to align the Church “with a culture that is expanding worldwide, one of respect for the environment and the place where God has not only positioned us to live and coexist but also to turn it into the paradise we dream of.” In addition to seeking harmony with these new times of pervasive ecological concern, the campaign also appeared to align with the national political environment marked by controversies stemming from changes in the Forest Code, conflicts surrounding the construction of the Belo Monte Hydropower Plant and the transposition of the São Francisco River, and the heated public debate about the management of oil reserves in the pre-salt area.

Before delving into the narrative generated around this campaign, which is emphatically stated in its base text, it is important to address a recurring element in the speeches of the bishop, Father Luiz Carlos Dias (Secretary-General of the campaign), and in the campaign’s foundational document itself. This element pertains to the alleged long-standing concern of the Catholic Church in Brazil regarding environmental destruction and predatory exploitation of nature. According to them, other Campaigns of Fraternity had already addressed the issue, starting with the 1979 campaign titled “For a More Humane World.” They assert that the Church had also returned to the topic in the campaigns of 2002 (concerning indigenous peoples), 2004 (on water and water resources), and 2007 (on the Amazon), which would reflect a longstanding preoccupation of the institution with ecology.

We shall now direct our attention to these previous campaigns. The array of issues addressed in these events encompasses a semantic field that significantly extends beyond the set of topics directly related to ecological concerns. The nature that emerges there is far from taking a prominent role; it serves more as a setting or backdrop. The primary focus in these campaigns is occupied by humanity and concerns that have long been a priority for the Church in its pastoral history in Brazil. The themes of social exclusion in Latin America and the “preferential option for the poor,” which have been significant for the Church since the Medellín Episcopal Conference, resonate clearly in these events, shifting the environment and ecology to the periphery of the debate. The nature’s relegated role contrasts with the recent effort of the Church to bring it to the forefront, as happened in the 2011 campaign and, especially, in the 2017 campaign entitled “Fraternity: Brazilian biomes and the defense of life.”⁸

In the Campaign of Fraternity “For a More Humane World,” celebrated in 1979,

8 This latest campaign, which bears the motto “cultivate and care for Creation,” is outside the scope of our analysis here because, to us, it signifies the advent of a new stage of Catholic inculturation in environmentalism, marked by the publication of the encyclical *Laudato si’* (2015) and the Vatican’s renewed stance on the issue we are discussing. We understand that this new phase involves events and questions that warrant a separate analysis.

Marcos Pereira Rufino

environmental problems are directly linked to the functioning of capitalism. This connection is approached through the distinct sociological lens characteristic of Liberation Theology, which combines a certain utilization of Marxism with the Church's social doctrine post-Rerum Novarum by Pope Leo XIII.⁹ The social exclusion produced by capitalism and industrial society is believed to shatter human dignity and also contribute to the irrational exploitation of the environment. The foundational text of the campaign begins with a history of the relationship between humans and nature, marked by the shift from humans being dominated by nature to becoming dominators. However, it quickly moves on to the assertion that this dominion, in the context of industrialization and the rapid proliferation of productive technologies, has made us prisoners of the constant practice of deforestation, leading to floods, droughts, and landslides that threaten human life. The document lists other elements resulting from capitalist production, such as extensive carbon dioxide emissions, nuclear waste, the scarcity of clean water, animal extinction, and urbanization. The tone of this environmental crisis diagnosis, paralleled with the presentation of the social crisis stemming from exclusion, suggests the Church's nascent position in the debate surrounding ecosystem degradation. This incipiency is also evident in its vocabulary and the way it appropriates scientific theories. However, the document more confidently discusses the human and social side of the problem. For instance, when addressing pollution, an ingenious dichotomy between the "pollution of wealth" and the "pollution of poverty" emerges. The former associates the wealth produced by industrial capitalism with deforestation, petroleum and fossil fuel use, real estate speculation, the exploitation of nature, and the exploitation of the poor. The latter, as a corollary of the former, is represented by hunger, homelessness, lack of sanitation, slums, and violence. To a large extent, environmental issues serve as pretexts to revisit the central themes of the "Liberation Church" and its "preferential option for the poor."

If the "excluded" constituted itself, within this theological perspective, one of the most relevant symbolic categories capable of consolidating diverse social groups into a singular persona, made one by the fate resulting from colonial and capitalist exploitation, the entry of the Church into the arena of environmental struggles occurred through the reduction of nature, in its discourses and interpretations, to the status of victim within this very history of martyrdom and despoliation. Nature thus becomes yet another facet of the "oppressed."

In recommending concrete actions to confront the environmental crisis, the argumentation of the campaign's base document shifts from the macrosociological realm, which characterizes the diagnosis of problems, to the moral transformation of individuals. Saint Francis of Assisi, declared the patron saint of ecology in the same year by John Paul II, stands as the archetype of this new Christian persona. Overcoming selfishness, resisting greed and consumerism, and conquering the urge to possess everything would constitute fundamental steps toward crisis resolution. Planting flowers, refraining from animal hunting, taking care of waste and water, atmosphere and trees – "Preserve what belongs to all," the campaign's motto – is an imperative phrase directed at the Christian individual, demanding their

9 The papal encyclical, with the format and rules that we know today, is a solemn document of papal communication. First published by Benedict XIV in 1740, it replaced the old epistolary communication method that had been used since the early centuries of the Church's history, where popes addressed the faithful worldwide. Starting with Pius IX (1846-1878), encyclicals addressed to bishops or even to Catholics in general became a regular mechanism of papal expression. Some encyclicals may address everyone, including non-Christians; this is the case with John XXIII's encyclical *Pacem in Terris*, addressed "to all people of good will" (Rufino 2002, 59). The encyclical *Rerum Novarum* was the first to address the theme of social justice and the issues that the Church perceived as arising from the process of industrialization. Published in 1891, it presented a progressive text with strong social criticism, indicating the Catholic Church's concern with asserting itself in the public sphere and entering a space dominated by socialist critiques of the economic exclusion produced by capitalism (ibid., 40).

Marcos Pereira Rufino

commitment to safeguarding the opus Dei. To promote this moral transformation, the campaign asserts the indispensable need to introduce ecological notions in schools and catechesis, in grassroots church communities, rituals, and sermons, as well as in the media.

More than a decade passes between this first Fraternity Campaign and the second one addressing environmental themes. Titled “Fraternity and Indigenous Peoples,” with the motto “For a land without evil”, the 2002 campaign brought to communities, pastoral groups, and liturgical celebrations the debate on the social conditions of indigenous peoples in Brazil, promoting a reexamination of their “history of martyrdom” and denouncing the violence and aggressions of the present. In the words of Dom Raymundo Damasceno, then Secretary-General of the CNBB, bringing the “indigenous question” to reflection would be “a debt of the Church to our indigenous brethren and Brazilian society.” A debt paid, incidentally, with a delay, as the episcopate missed the opportunity to align the campaign’s theme with the commemoration of the 500 Years of the Discovery of Brazil, which had taken place two years earlier. This dissonance is at the very least unusual when considering that during this event, as well as during the quincentenary of the Europeans’ arrival in America in 1992¹⁰, the Catholic ecclesial environment was deeply marked by much dispute between the episcopate and various social pastoral groups that debated the Church’s role in this history and its historical responsibility for the social reality experienced by the peoples of the continent.

However, the most surprising aspect of the 2002 campaign is its inclusion in the roster of Fraternity Campaigns dedicated to the environment and ecology. Indigenous peoples are assimilated into nature as components of a continuous series of beings and creatures of flora and fauna. The campaign’s foundational text and the pastoral speeches around it do not touch on any properly environmental issues, despite the references to the intrusion of miners and loggers into Indigenous Lands. Instead, they predominantly delve into the cruelty of capitalist expansion on the daily lives of indigenous people and its detrimental effect on their conditions of physical and cultural reproduction. If the 1979 campaign spoke about deforestation of forests, the 2002 one addressed indigenous genocide, as if between one phenomenon and another, we were ultimately addressing the same set of matters, all exemplary of the beauty of Creation, in solidarity with each other not only by virtue of participating in an expansive nature – as culture would also fit within it – but also as incessant victims of the devastating actions of colonialism and capital. The campaign whose motto was “For a land without evil” was, for the Church, a pastoral action in defense of the environment, as the indigenous peoples, in their primitive authenticity, might conceivably represent an extension of the natural ecosystem.

Indigenous peoples return to the forefront in the 2007 campaign, titled “Fraternity and the Amazon,” with the motto “Life and mission in this land.” However, unlike what happened in 2002, they share some space with riverside and “caboclo” populations in the attention given by the campaign’s foundational text, which defines it as “an invitation to know, appreciate, and respect all the life that the Ama-

10 Regarding the complex articulation and conflict among the groups (within the Catholic Church, social movements, and Iberian states) that either supported or opposed the celebration in 1992, please refer to Montero (1996).

Marcos Pereira Rufino

zon preserves: its peoples, its biodiversity, its beauty” (Foundational Text, no. 3). Issues more directly associated with the environment also gain some prominence, as seen in references to deforestation of the forest or the destruction of the region’s natural resources. Yet, these are always framed within the context of the local populations’ preeminence, those most affected by the predation stemming from the actions of economic expansion fronts. The campaign frequently employs the notion of an ecosystem, which asymmetrically assigns weight to the elements of the “life that the Amazon preserves.” Indignation at the aggressions against fauna and flora is, for the most part, justified by their impact on human life, serving as a benchmark for the ethical and moral evaluation of the Amazonian situation.

At the time, Dom Odilo Pedro Scherer, Secretary-General of the CNBB, effectively captures this asymmetry when referring to the campaign’s objective, which would be to

“promote effective fraternity with the Amazonian populations; it is to defend and promote life, which manifests itself with such exuberance in the Amazon. The same concern for fraternity and solidarity is also the foundation of environmental defense, the common home and heritage from which all have the right to enjoy and live, including future generations. The Amazon, a generous cradle of so much life, also needs to be a fraternal ground among peoples and cultures.” (Scherer 2007)

The environment should interest us because it is our “common home” and heritage for enjoyment. In presenting the challenges to evangelizing action, the campaign highlights the need for religious and pastoral assistance not only to “indigenous and traditional peoples,” but also to the thousands of migrants from across the country who would become victims of cultural and religious uprooting, chaotic growth of Amazonian cities, lack of public services, unemployment, family breakdown, and violence. The campaign calls not only for social assistance structures but especially for ecclesial life structures, as Dom Odilo reminds us, “it is within the shelter of its chapels and community centers that the poor Amazonian people find space for the recognition and affirmation of their dignity.”

One intriguing aspect of this campaign is its attention to the theme of national sovereignty and its alleged threat in the Amazonian context. In its foundational text, we see the Church calling on society to form a pan-Amazonian alliance, whose fundamental mission would be to foster the defense of “indigenous and traditional” peoples against international greed, interested in the potential profit from national genetic heritage and traditional knowledge. Water, land, wood, minerals, genes, and wisdom are being seized through the collaboration between national and transnational companies for whom national sovereignty poses a hindrance. In addition to combating the exclusionary economic development projects originating from the Brazilian state itself, it would be imperative to confront the greed of globalized capitalism. This stance contrasts with various situations where the Catholic Church sought to question this reasoning, especially in con-

Marcos Pereira Rufino

texts where it had been accused of promoting the internationalization of the region, primarily through missionary activity.

Let's go back to 2004 when "Fraternity and Water" was the theme of the Fraternity Campaign. Water resources and their devastation due to misguided development actions and projects were extensively discussed by the Catholic Church this year. The forces behind this devastation are practically the same as those present in the diagnoses formulated in the previous campaigns, with the exception of a greater emphasis on individual practices of waste and irresponsible water usage.

The "sacred" principle of its universal purpose, an indispensable condition for the existence of life, permeates the entire document and some statements from the episcopate. The numerous uses of water, multiplied by industrialization and the operational needs of various economic activities, have inspired unprecedented (and increasingly destructive) forms of extraction. However, the Church states that these uses should never overshadow the "primacy of life," especially human life, as the ultimate purpose of its allocation. Under the motto "Water, source of life," this campaign aims to develop an "ecological mystique" that goes beyond the technical analyses' characteristic of utilitarian discussions in scientific debates on the topic. It seeks to strengthen existing initiatives in water care and protection of water sources, but above all, it advocates for Christian solidarity with the "waterless" and popular participation in formulating a water policy that affirms its belonging to the public domain and expresses the non-negotiable precept of its universal purpose for the sake of life (Libanio 2004). At certain points in its foundational text, the campaign clearly expresses the idea that it's not dealing with an ecological struggle, but a greater mission "that takes on dimensions of faith" by reconnecting us with our commitment to Creation.

It would not be within the purview of the Church, the document asserts, to assume a role of direct intervention in the legal bodies responsible for the management of the country's water resources, nor to act as a device for the social representation of citizens in these matters. Nevertheless, it would have a critical role in fostering public discourse on the subject, imbuing it with a sense of urgency, and introducing to the faithful a range of concerns that would otherwise remain ignored. Furthermore, only a reinterpretation of the threat to water resources from a pastoral perspective would be capable of offering a holistic interpretation of the problem, by linking the causes of the degradation of water sources, or the misuse and wastage of water, to the broader array of interrelated themes, such as the lack of sanitation and housing for the poorer population. Public policies aimed at protecting water sources that, for instance, result in the displacement of socially vulnerable families, would need to be reassessed and circumvented by measures that prioritize, above all, respect for life. Another positive aspect engendered by this holism would be the "logic of encounter" in confronting problems, thus transcending the individualistic solutions implicit in a significant portion of technical and scientific prognoses.

Solidarity, fraternity, and dialogue are categories prevalent in this and other campaigns discussed here, and their intelligibility can only be grasped when plac-

Marcos Pereira Rufino

ing humans at the center of the narrative. Let us now return to the campaign that served as the starting point for our discussion, “Fraternity and Life on the Planet,” from 2011. In a brief analysis, we will seek to understand some significant shifts in ecclesiastical pronouncements concerning the environment and what they reveal about the representations of nature emerging within the Catholic Church today. We will perceive an increasing alignment of the institution not only with the scientific diagnosis of climate change but also with the agenda of a significant portion of the environmental movement, which, in our view, signifies a certain rearticulation of the Church in the public sphere.

“The creation groans in labor pains” (Romans 8:22)

The above verse, taken from the Epistle of Paul to the Romans, serves as the motto for the 2011 Fraternity Campaign, “Fraternity and Life on the Planet.” Three decades after the first campaign addressing the environmental crisis, we find the Brazilian episcopate, through its national permanent conference, grappling with both old and new questions. The distance that separates the Church’s initial formal pronouncement in the country about the environment from this more recent campaign undoubtedly involves a broad range of social transformations that would be impractical to analyze within the constraints of space and expertise that we possess. However, for the purposes of our argument, it is possible to discern a fascinating recontextualization of ecology and nature within the scope of the Church’s pastoral mission through the progression of narratives produced by the campaigns, in their foundational texts, as well as in the episcopate’s theological reinterpretation of Scriptures or papal documents.

By the time we reach the 2011 campaign, we notice a more “scientifically informed” ecclesial discourse on the environment compared to earlier moments. The initial lack of vocabulary or somewhat simplistic proposals for resolving the environmental crisis (which emphasized the individual attitudes of the faithful and a change in moral consciousness) observed in the campaign’s earlier phases give way to a more structured stance. This stance is increasingly based on academic literature and significantly closer to the network of institutions and movements associated with nature conservation.¹¹ The initial institutional pronouncements on the environment were characterized by the identification of specific problems, the relevance of which was recognized only when they involved the infliction of human suffering, especially upon the “oppressed.” When the issue was not singular, such as water or deforestation, the pastoral denouncement took the form of a listing of items, within which diverse events and phenomena were monothematically related to the ultimate and fatal cause of their existence: the capitalist economic “development model”.

The ecosystemic perspective for framing environmental issues, which is more clearly evident in contemporary times, was not absent in the past, but it held a discreet position, hinted at in a sentence here or there. More than an ecological system of interdependent relationships, what framed the “environmental” critique

11 This “discursive and analytical evolution” has been accompanied by the promotion of pastoral groups in dioceses and parishes throughout the country, focused on discussing, studying, and developing actions for the environment. Pastoral Committees for Ecology and the Environment have become increasingly common within the Brazilian Catholic ecclesial landscape. One concrete intervention by the Catholic Church, with significant repercussions and alignment with the actions of important environmental organizations, was the opposition of a portion of the episcopate (supported by CIMI and other social pastoral groups) to the transposition of waters from the São Francisco River. This opposition was marked by the hunger strike of Dom Luiz Flávio Cappio, the diocesan bishop of Barra, Bahia, which began in November 2007. This extreme action by an episcopal authority aimed to highlight the high environmental and social impact of an infrastructure project that, despite being presented as an effort to combat drought and famine in the sertão, ultimately served the economic interests of shrimp farming, steel production, and export-oriented intensive agriculture of grains and tropical fruits (Rufino 2013).

Marcos Pereira Rufino

offered by the Church was the social system, described by her in terms of a capitalist system that generates exclusion and inequality. In this regard, it's easy to discern the changes undergone by current episcopal formulations, which appear to align with the considerations of the third sector, some nation-states, and especially international cooperation entities specialized in this issue, such as the UNEP (United Nations Environment Programme). An example of this is the well-known action of the Intergovernmental Panel on Climate Change, which has guided the Church's discourse today. However, this refinement in the pastoral analysis of ecology did not imply abandoning the interpretative perspective originating from the "church of the poor." Quite the opposite, another "systemic" layer was added to it: if there is an inherent logic to ecological processes, all of them interrelated in a long chain of causal relationships, it could be said that the ecological system as a whole operates under the dependency of the economic and social system that transforms and consumes it. Therefore, we transition from a perspective in which ecology lacked a system to another where it now abounds.

An important aspect of the ecclesiastical updating process in the face of environmental controversies is the incorporation of keywords from activist lexicons into episcopal discourses. Noteworthy is the attention the campaign's foundational text dedicates to distinguishing between "sustainable development" and "sustainability," central categories in contemporary environmental struggles. The expression "sustainable development" is pointed out by the episcopate as a contradiction in its own terms, for it would constitute an antithetical and incongruent binomial. If "development" conveys the idea of continuous economic growth, a constitutive goal of capitalism, the notion of sustainable economic development would, at best, represent a palliative attempt to address the problems posed by industrial production and unrestrained consumption without confronting them at their core or essence. In contrast, the notion of sustainability is seen as more promising, pointing to an alternative "civilizational paradigm." The economy, the environment, and social well-being, central aspects of this discussion, would be harmonized within this notion, as it articulates a triple concern: ensuring the availability of renewable and non-renewable resources, respecting the limits of the biosphere's capacity to absorb polluting waste and greenhouse gas emissions, and eradicating poverty (CNBB 2011, §89).

The elaboration of this exegesis on the terms becomes even more surprising when we recall that in the 2007 campaign, "Fraternity and the Amazon," the bishops extensively employed the term "integral development." This notion, as defined by Pope Paul VI in the encyclical *Populorum Progressio* (1967), as the "development of the whole man and of all men," has become an omnipresent category for the Latin American Catholic Church. It resonates through the episcopal conferences of Medellín, Puebla, and Aparecida, as well as in the programmatic formulations of social pastoral and missionary endeavors dedicated to the cause of the oppressed. This notion was gestated within the ecclesial concern for its pastoral action in the secular world, aiming to qualify the emancipation and advancement not of nature but of the human experience. It was this category that the Church mobilized in

Marcos Pereira Rufino

its critique of “sustainable development.” Until the 2007 campaign, the central argument of the bishops against the latter term was less concerned with its terminological contradiction than with its alleged colonialist genesis – an original sin that would link it to the interests of big capital and empires that desire the Amazon untouched, as the “lung of the planet.” For the Church, this would mean hindering any promotion of social development or equity in the region. The fact that “integral development” does not appear even once in the official document of the 2011 campaign reveals, in our hypothesis, its adjustment in light of the Church’s recent effort to soften the anthropocentric perspective of its pronouncements. This perspective might have hindered its progress in constituting a field of symbolic and political mediation with other actors in the environmental arena, particularly by impeding the circulation of codes and more readily shared categories.

To soften or attenuate its anthropocentric gaze means, however, to preserve it, finding a place that allows the articulation of core values of Christian theology with the moral and political stance of various other forces active in the environmental discourse. And the notion of “sustainability,” a new conceptual instrument to counter “sustainable development,” manages to do so in the sense that, as argued above, it points towards a new ordering of relationships among economy, politics, and nature – or, as the bishops say, a new “civilizational paradigm.” Furthermore, “sustainability” encompasses actions to combat poverty, as this category, through its construction, becomes a point of convergence between economy, environment, and above all, human well-being.

The criticism of the endless productivity of contemporary economies, present in the analysis of many segments of the environmental movement, is ingeniously linked to the defense of Sabbath rest and contemplation. Much of the social injustices and environmental imbalances perceived today are seen as stemming from a world without celebration, one that no longer remembers the profound significance of pause and free contemplation of things and life. “And thus, a system of production anchored in efficiency, continuous growth, and exclusion thrived...” (CNBB 2011, §129). It is precisely for this reason that the struggle for nature should also point to the “discarded” of the production system – those doubly situated as excluded from the system and as symbols of idleness that challenge the value of work. The Church, therefore, would already have made a criticism of this alienated production long before we speak of ecological crisis, as the weekly day of rest in which Creation and Christ’s resurrection are celebrated would also be the day of pause, rest, and anti-production.

But why understand this praise of the pause from work as an inventive way for the episcopate to relate themes of its theology to the persistent critique that environmentalists make of the productivity logic of our economic system? For us, it is in the establishment of symbolic relations of this kind that the Catholic Church manages to establish an autonomous and unmistakable place for its presence in the public sphere and on the fronts of a struggle where no one wants to evade – and if Castells’ observations about the visibility and aggregating capacity of the environmental theme are accurate, the political and symbolic costs of ignoring it might be

Marcos Pereira Rufino

too high for any major institution in the West. What we are trying to demonstrate is that the Catholic Church engages fervently with this theme, acknowledges its relative “lag” in grasping the increasing importance that ecology gradually gains during the 1960s, but aims to secure a place that is not that of a mere observer amid numerous other institutions, governments, and organized movements.

Conclusion

Establishing roots within local cultures – sharing their desires and concerns – has been one of the most important theological and pastoral orientations of the Catholic Church over the past three decades. After all, articulating the universality of its political-pastoral project with the particularity of the cultural contexts in which it is present has become such a decisive and pressing task that, after the Second Vatican Council, perhaps the Church’s greatest intellectual and reflective investment can be translated into the category of inculturation.

Throughout this article, we have sought to demonstrate how this effort of updating and adjustment to the time and forces of the present has led the Church to draw closer to a set of representations that, somewhat loosely, we designate as ecology. The increasing pervasiveness of the themes and debates associated with it, in the regions and countries where the Catholic Church has established itself, has significantly affected the agenda of its apostolic action at various levels, mobilizing the Holy See, national episcopates, and numerous local pastoral communities and groups. In our argument, the incorporation of a certain ecological narrative into the Catholic theological and pastoral repertoire provides the Church with a strategically valuable political and symbolic practice in its engagement in the national public sphere, bringing it closer to agents and groups perceived as increasingly relevant in the struggles over the future directions of the planet. And if much of the “contemporary culture” speaks through ecology, nothing could be more predictable than the Theology of Inculturation simultaneously operating as a mediating element between the world and the Church, universality and locality.

By aligning itself with this “culture that is expanding more and more worldwide”, in the aforementioned words of Dom Dimas Lara Barbosa, the Church, however, reinvents itself. We have attempted to understand the terms of this reinvention in the specific context of the Brazilian Church, which, while engaging with the “ecological” propositions of some papal and conciliar documents, undoubtedly brings distinct aspects stemming from the particular way in which the Catholic Church constructs its history in the country. To better understand the connections between ecology and inculturation, however, requires anthropology, history, and other fields of knowledge to establish the relationship between so many other elements and processes – a task that is still in its prelude.

Recebido em 21/08/2023.

Aprovado para publicação em 21/08/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Marcos Pereira Rufino

References

- Azevedo, Marcello de Carvalho, S.J. 1982. "Inculturation and the challenges of modernity". In *Inculturation: Working papers on living faith and cultures*. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Carvalho, Isabel Cristina Moura, and Carlos Alberto Steil. 2008. "The sacralization of nature and the 'naturalization' of the sacred: Theoretical contributions for the comprehension of the intercrossing between health, ecology and spirituality". *Ambiente & Sociedade* 11, no. 2: 289–305.
- Campolo, Tony. 1992. *How to rescue the Earth without worshipping nature*. Nashville: Thomas Nelson.
- Casanova, José. 1994. *Public religion in the modern world*. Chicago: Chicago University Press.
- Castells, Manuel. 1999. "O 'verdejar' do ser: O movimento ambientalista". *O poder da identidade*, 141–68. São Paulo: Paz & Terra.
- Clifford, Paula. 2010. "'Where were you when I laid the foundation of the Earth?' Climate change and a Theology of Development". *The Expository Times* 121, no. 4: 176–9.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 2007. *Texto-base da Campanha da Fraternidade de 2007*. Brasília: CNBB.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 2011. *Texto-base da Campanha da Fraternidade de 2011*. Brasília: CNBB.
- Coffman, Mike, and Brooks Alexander. 1992. "Eco-religion and cultural change". *Spiritual Counterfeits Project Journal* 17, no. 3: 15–23.
- Crollius, Ary Roest, S.J. 1984. "What is so new about inculturation". In *Inculturation: Working papers on living faith and cultures*, edited by Ary A. Roest Crollius, S.J., 21–9. Rome, Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Crollius, Ary Roest, S.J. 1986. "Inculturation from the Babel to Pentecost". In *Creative inculturation and the unity of faith*, edited by Ary A. Roest Crollius, Paul Surlis, Thomas Langan, and Rodger Van Allen, 1–7. Rome, Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Curry-Roper, Janel M. 1990. "Contemporary Christian eschatologies and their relationship to environmental stewardship". *Professional Geographer* 42, 2: 157–69.
- Effa, Allan. 2008. "The greening of mission". *International Bulletin of Missionary Research* 32, no. 4: 171–6.
- Fowler, Robert Booth. 1995. "The greening of protestantism". *The greening of protestantism*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Goldman, Ari. 1993. "Environmental movement gains interfaith allies". *New York Times*, 9 October.
- Greeley, Andrew. 1993. "Religion and attitudes toward the environment". *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, no. 1: 19–28.
- Guth, James L. et al. 1995. "Faith and the environment: Religious beliefs and attitudes on environmental policy". *American Journal of Political Science* 39, no. 2: 364–82.
- Habermas, Jünger. 2003 [1961]. *Mudança estrutural na esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Marcos Pereira Rufino

- Hand, Carl, and Kent Van Liere. 1984. "Religion, mastery-over-nature, mental concern". *Social Forces* 63: 555–70.
- Kuper, Adam. 2005. *The invention of primitive society: Transformations of a myth*. Oxon: Routledge.
- Libanio, João Batista. 2004. "Campanha da Fraternidade: Água, fonte de vida". *Convergência: Revista Mensal da Conferencia dos Religiosos do Brasil* 39, no. 369: 16–28.
- Wallace, Mark I. 2010. *Green Christianity: Five ways to a sustainable future*. Minneapolis: Fortress.
- Maurer, Eugenio, S.J. 1982. "Inculturation or transculturation among the Indians". In *Effective inculturation and ethnic identity*, edited by Arij Roest Crollius, 99–127. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Minteer, Ben A., and Robert E. Manning. 2005. "An appraisal of the critique of anthropocentrism and three lesser known themes in Lynn White's 'The historical roots of our ecologic crisis'". *Organization & Environment* 18, no. 2: 163–76.
- Montero, Paula, ed. 1996. *Entre o mito e a história: O V Centenário do Descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes.
- Montero, Paula. 2006. "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, no. 74: 47–65.
- Montero, Paula. 2009. "Secularização e espaço público: A reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Etnográfica* 13, no. 1: 7–16.
- Murphy, Charles. 1989. *At home on Earth: Foundations for a catholic ethic of the environment*. New York: Crossroads.
- Nkéramihigo, Théoneste, S.J. 1984. "On Inculturation of Christianity". In *What is so new about inculturation*, edited by Ary A. Roest Crollius e Théoneste Nkéramihigo, 21–9. Rome: Centre "Cultures and Religions" – Pontifical Gregorian University.
- Nkéramihigo, Théoneste, S.J. 1986. "Inculturation and the specificity of Christian faith". In *Inculturation – Its Meaning and Urgency*. Nairobi: Saint Paul Publication.
- Pádua, José A. 1997. "Natureza e projeto nacional: Nascimento do ambientalismo brasileiro (1820-1920)". In *Ambientalismo no Brasil: Passado, presente e futuro*, edited by E. Svirsky e J. P. Capobianco. São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA/SMA.
- Ribeiro Neto, Francisco Borba. 2014. "Água, organização social e subjetividade: Reflexões sobre a contribuição da Igreja ao manejo dos recursos hídricos". http://www.pucsp.br/fecultura/textos/tecnologia/2_agua.html
- Rufino, Marcos Pereira. 2002. "Ide, portanto, mas em silêncio: Faces de um indigenismo missionário católico heterodoxo". PhD thesis, Universidade de São Paulo.
- Rufino, Marcos Pereira. 2006. "O código da cultura – O Cimi no debate da inculturação". In *Deus na Aldeia: Missionários, índios e mediação cultural*, edited by Paula Monteiro, 235–75. São Paulo: Globo.
- Rufino, Marcos Pereira. 2013. Águas da discórdia: A transposição das águas do Rio São Francisco e as mudanças de curso da missão indigenista católica. *Revista de Antropologia* 56, no. 1: 15–44.
- Todorov, Tzvetan. 1983. *A conquista da América – A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- Scherer, Dom Odilo Pedro. 2007. *Carta de apresentação da CF-2007*. Brasília: CNBB.
- Serbin, Kenneth P. 2007. "CF 2007 – Um documento que recupera o ativismo do catoli-

Marcos Pereira Rufino

cismo libertário”. *O Estado de S. Paulo* [Caderno Aliás], 25/02/2007.

Sider, Ronald. 1993. “Redeeming the environmentalists”. *Christianity Today* 37, no. 7: 26–9.

Shaiko, Ronald G. 1987. “Religion, politics and environmental concern: A powerful mix of passions”. *Social Science Quarterly* 68, no. 2: 244–62.

Steinfels, Peter. 1992. “Of the new catholic catechism”. *New York Times*, 9 November.

Suess, Paulo. 1989. *A causa indígena na caminhada e a proposta do Cimi: 1972-1989*. Petrópolis: Vozes.

Suess, Paulo. 1995. “A disputa pela inculturação”. In *Teologia da inculturação e inculturação da teologia*, edited by Márcio Fabri dos Anjos, 113–32. Petrópolis: Vozes.

De um lado, sobrecarga de trabalho; de outro, falta de concentração: a relação entre docentes e estudantes de escola pública e privada de Porto Alegre durante o ensino remoto emergencial na pandemia de Covid-19

On the one hand, excessive workload; on the other, lack of concentration: the relationship between teachers and students from private and public school in Porto Alegre, Brazil, in emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11434>

Fabíola de Carvalho Leite Peres

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, Brasil.

ORCID: 0000-0003-2675-0873

fabioladecarvalholeite@gmail.com

Doutoranda e mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora no Grupo de Antropologia da Economia e da Política (UFRGS) e no projeto Rede Covid-19 Humanidades MCTI. Bolsista do Programa de Excelência Acadêmica da CAPES com interesse nas áreas de educação, cultura e juventude, permeadas pelas relações de gênero, raça e classe social.

Ruben George Oliven

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, Brasil.

ORCID: 0000-0003-3556-6955

ruben.oliven@gmail.com

Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, vice-presidente para a Região Sul da Academia Brasileira de Ciências. Recebeu o Prêmio Érico Vannucci Mendes por sua contribuição ao estudo da Cultura Brasileira e o Prêmio ANPOCS de Excelência Acadêmica em Antropologia. Em 2018 foi agraciado com a Grã-Cruz da Ordem Nacional do Mérito Científico.

O ensino remoto emergencial, observado de 2020 a 2021 durante a pandemia de Covid-19, sob a perspectiva de estudantes e educadores de uma escola pública e uma escola privada de Porto Alegre/RS, além de saberes situados, reverbera questionamentos para fora deste marco temporal extraordinário. A pesquisa etnográfica, realizada em duas etapas principais - entrevistas com equipes pedagógicas e observações participantes de aulas síncronas - identificou fatores que, até a pandemia, não estavam no centro das reflexões acerca da desigualdade educacional (tecnológicos, familiares, emocionais e de infraestrutura doméstica), além de comportamentos, personalidades, linguagens e referências culturais diferentes de acordo com a classe social e o gênero do estudante. Do ponto de vista dos profissionais educacionais, à realidade dura das educadoras da instituição pública (acúmulo de disciplinas, extensa carga horária de trabalho e triplas jornadas) se somaram descobertas sobre o relacionamento professor-aluno e escolhas metodológicas online.

Emergency remote teaching observed from 2020 to 2021, during the COVID-19 pandemic, reverberates questions beyond this extraordinary time frame when seen from the perspective of students and educators of a state school and a private school in Porto Alegre/RS, and additional situated knowledge. The ethnographic research, conducted in two main stages - interviews with teaching teams and participant observations of synchronous classes - identified factors that until the pandemic were not at the center of reflections on educational inequality (technological, family, emotional, and domestic infrastructure), together with different behaviors, personalities, languages, and cultural references depending on the student's social class and gender. From the point of view of educational professionals, the harsh reality of educators in public institutions (accumulation of subjects, extensive workload, and triple shifts) was compounded by discoveries concerning the teacher-student relationship and online methodological choices.

Education. Remote teaching. Pandemic. COVID-19.

Introdução

A pandemia de Covid-19, cujo auge ocorreu nos anos de 2020 e 2021, exigiu que as práticas educacionais presenciais fossem interrompidas e novas formas de ensino, realizadas de forma remota, fossem inseridas no cotidiano das escolas. Reportagens dos principais veículos de informação afirmavam que o abismo já existente entre as escolas públicas e privadas foi agravado. A falta de acesso a equipamentos e internet, assim como estruturas domésticas precárias, segundo esses portais, trariam reflexos ainda mais graves de evasão escolar e dificuldades de aprendizagem (Oliveira 2021, Fechamento 2021, Borges e Silva 2020).

Como ficaram as disparidades já existentes entre ensino público e privado no contexto pandêmico? Elas foram mantidas? Foram aumentadas? Foram reduzidas? Quais fatores influenciaram nesses movimentos? A principal explicação para tal diferenciação, caso observada, é realmente a questão de acesso às tecnologias e conexões? Existem aproximações entre as dificuldades relatadas pelas professoras das escolas públicas para com as escolas privadas? Ou apenas contrastes?

Diante desses questionamentos definimos, através de uma abordagem comparativa (Radcliffe-Brown 1951), o objetivo central desta pesquisa: identificar as aproximações e os distanciamentos entre uma escola pública e uma escola privada de Porto Alegre no contexto de ensino remoto emergencial durante a pandemia de Covid-19 sob duas perspectivas: dos professores e dos estudantes. Dentre os professores, planejamos observar como se deu a inserção das escolas online, quais as facilidades e dificuldades dos docentes nesta inserção, as estratégias metodológicas utilizadas e os reflexos do ensino remoto emergencial nas suas vidas e na sua relação com os estudantes. Do ponto de vista dos estudantes, procuramos verificar de que forma se deu a sua participação nas aulas online das instituições pesquisadas, assim como identificar os fatores que interferem nessa participação. Para isso, analisamos os perfis de interação dos estudantes de cada escola, examinando de que forma o capital cultural¹ interfere na qualidade da aprendizagem no ensino remoto.

Para alcançar estes objetivos, a pesquisa utilizou duas principais formas de coleta de dados: entrevistas exploratórias e observações participantes. A pandemia exigiu que um amplo grupo de pesquisas fosse realizado de forma não-presencial, por conta do contexto de isolamento social. Neste cenário, o campo antropológico foi obrigado a aproximar-se mais de uma seara que já vinha sendo debatida há, pelo menos, 20 anos (Miller e Slater 2004): a realização de etnografias “digitais” ou “virtuais”. Cesarino, Walz e Balistieri (2023, 16) pontuam que

a etnografia digital não é mais, nem menos, que etnografia. Com isso queremos dizer [...] que ela não é menos que a etnografia offline: ou seja, não é um trabalho etnográfico de “segunda classe”, um retorno à “antropologia de gabinete”, apenas por estar privilegiando relações e realidades digitalmente mediadas.

1 Diante da amplitude dos conceitos trabalhados por Bourdieu em sua carreira, definimos capital cultural como um ter que se torna ser, uma propriedade que se faz corpo, seja pela posse material de bens culturais (capital econômico), seja pela apropriação simbólica de tais objetos. O conceito delimita “as necessidades culturais” ou “o gosto” como formas de distinção social, ligadas a uma maneira de hierarquia social, que funcionaria como “marcador privilegiado de classe” (Bourdieu 1998, 2007).

A etnografia realizada em ambientes online, portanto, além de reiterar a capacidade de ressignificação e de adaptabilidade da etnografia (Fonseca 1999), está alicerçada sob os mesmos princípios básicos do método, da ética e da epistemologia antropológicas (Cesarino, Walz e Balistieri 2023). Vislumbramos como central para este levantamento a definição de Magnani (2009, 136):

Podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo). Entendido como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final. Condição necessária para seu exercício pleno é a vinculação a escolhas teóricas, o que implica não poder ser destacada como conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas independentemente de uma discussão conceitual (Magnani 2009, 136).

Compreendemos, como Oliveira (2018), que a etnografia possibilita uma série de arranjos, possibilidades e diálogos com o campo das pesquisas em educação, assim como constitui uma área de convergência entre a antropologia e a educação. A etnografia que origina este artigo, assim como a realizada por Oliveira (2018), está alicerçada em duas etapas (ainda que, devido à pandemia, seu planejamento e sua execução apresentem diferenças): na primeira, houve a realização de entrevistas com professores e, na segunda, observação participante das aulas.

A partir de indicações de amigos que possuem formação em cursos de licenciatura realizamos, no primeiro semestre de 2021, seis entrevistas: quatro com professoras responsáveis por disciplinas das áreas de humanas (história, sociologia e filosofia) e duas com professoras responsáveis por disciplinas da área de exatas (matemática). A escolha das áreas de formação foi intencional, pois tínhamos curiosidade em verificar se havia diferença entre os relatos de acordo com a área. As conversas realizadas nas entrevistas exploratórias foram importantes para a definição do objeto e do tema de pesquisa, além, é claro, de contribuir com o estabelecimento de alguns contatos para a futura observação.

Após muitas idas e vindas, desencontros e ausências de respostas, a segunda etapa da pesquisa - observação participante de encontros síncronos - foi realizada entre os meses de março e agosto de 2021, em duas escolas localizadas em Porto Alegre (RS), sendo uma escola vinculada ao ensino privado e outra à rede pública estadual de educação. As observações centralizaram-se em encontros de uma turma de primeiro ano do Ensino Médio de cada uma das instituições de ensino, realizados na plataforma Google Meet. Tal inserção foi realizada em dois períodos semanais por escola: um período correspondente a uma disciplina da área das ciências exatas (matemática), e outro a uma disciplina da área das ciências humanas (história), sendo as turmas e os professores definidos pela equipe diretiva das instituições. A escolha das disciplinas se deu a partir dos próprios

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

questionamentos levantados pelas professoras nas entrevistas exploratórias: em três conversas, as docentes explicitaram dúvidas quanto a uma possível relação entre a participação e a entrega de atividades por parte dos estudantes de acordo com a área de conhecimento das disciplinas. Segundo elas, os alunos dariam “mais importância para as áreas exatas do que para as humanas”.

Para verificar a influência do acesso à internet e aos equipamentos digitais na presença e na participação dos estudantes ao ensino online, foi necessário ir além da visão das tecnologias como meras mediadoras de comunicação, assim como treinar o olhar “ao que não está sendo dito” (Hine *et al.* 2020). O olhar dirigido à quantidade de alunos em sala, ao ligar ou não das câmeras, às expressões faciais, às interrupções surpresas, às conversas e aos silêncios, coloca, em nossa opinião, a necessidade de integrar a plataforma, a tela, o teclado, o mouse e a rede wi-fi à análise. É neste sentido que nos aproximamos das discussões de Latour (2012) e Rifiotis (2016) acerca da “agência dos objetos” e da tentativa de superar a dicotomia humano/não-humano:

Além de “determinar” e servir de “pano de fundo” para a ação humana, as coisas precisam autorizar, permitir, conceder, estimular, ensejar, sugerir, influenciar, interromper, possibilitar, proibir etc. A ANT [teoria ator-rede] não alega, sem base, que os objetos fazem coisas “no lugar” dos atores humanos: diz apenas que nenhuma ciência do social pode existir se a questão de o quê e quem participa da ação não for logo de início plenamente explorada, embora isso signifique descartar elementos que, à falta de termo melhor, chamaríamos de não humanos (Latour 2012, 108).

74

A construção dos relatos produzidos pela observação das aulas síncronas das escolas participantes teve compromisso constante em garantir o respeito à Lei Geral de Proteção de Dados e ao Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia. A descrição de todos os interlocutores de pesquisa (alunos, professores ou membros da equipe diretiva), assim como dos ambientes observados através das câmeras dos estudantes teve como eixo central a preocupação com a manutenção do anonimato e do respeito aos direitos de imagem. Assim como Fonseca (2008, 42), pensamos que “o anonimato das personagens no texto etnográfico não implica necessariamente numa atitude politicamente omissa do pesquisador. Muito pelo contrário”.

Sobre as escolas observadas

Com apenas 7 km de distância geográfica, as escolas que colaboraram com esta pesquisa parecem habitar mundos diferentes. Dentre diversas instituições contatadas, a observação se estabeleceu em uma escola privada de ensino básico localizada na região leste de Porto Alegre e em uma escola de ensino público situada na região noroeste da cidade.

O colégio particular conta com muitos serviços além das aulas tradicionais exigidas pelo currículo do ensino básico. Localizada em bairro nobre, sua mensalidade, para o Ensino Médio, custava quase R\$3 mil em 2021, o equivalente a aproximadamente 500 dólares. Atendendo a estudantes do berçário ao Ensino Médio, a escola conta com bibliotecas, diversas salas de recreação, laboratórios de aprendizagem, salas de dança, música e artes, auditórios, quadras esportivas, campo de futebol e pista de atletismo. Já a instituição de ensino público, ainda que seja popularmente conhecida como “uma das melhores escolas públicas de Porto Alegre” (palavras da coordenadora), tem estrutura bastante diferente da escola particular.

Segundo Gisele, a instituição está localizada em um terreno amplo, com pátio espaçoso e quadra de esportes descoberta, o que impede seu uso em dias de chuva. Possui biblioteca com muitos exemplares (“riquíssima”, diz ela), mas que, desde 2017, encontra-se fechada pela falta de profissional – a antiga bibliotecária foi retirada pela Secretaria de Educação e, desde então, não foi designado nenhum profissional para a função. O refeitório não serve comida quente, por falta de mobiliário. Por fim, a escola possui laboratórios de química, física, linguagens e informática, este último, porém, também sem profissional responsável, com computadores obsoletos.

A perspectiva dos professores

Durante a pesquisa, tivemos maior contato com duas coordenadoras pedagógicas (uma de cada instituição) e quatro professores (dois professores de cada colégio). As coordenadoras foram os primeiros contatos que fizeram a ponte com os professores e, até o final, eram com quem sanávamos dúvidas e realizávamos negociações. Tinham, em comum, o relato da “correria” e da alta carga de trabalho. Mas foi também desde os primeiros contatos que as diferenças entre as escolas começaram a aparecer.

Enquanto, na instituição pública, os educadores relatavam a falta de informações e de orientações por parte da Secretaria da Educação, na privada, a organização e a objetividade foram surpreendentes desde o início. Segundo Gisele, coordenadora da escola pública, nos primeiros seis meses de pandemia, não havia definição quanto a plataformas ou estratégias pedagógicas para o ensino remoto. Por iniciativa própria, “em abril [de 2020], já estávamos com grupos no Whats e no Google [Drive]”. Desde março de 2020, a comunicação via WhatsApp configurou a principal forma de interação com as famílias e com os estudantes.

Saraiva, Nonato e Braga (2021, 313) identificaram este *gap* temporal de início das atividades remotas entre escolas públicas e privadas: “se, por um lado, grande parte das escolas privadas buscaram adequações imediatas, por outro, o setor público, em sua maioria, até setembro de 2021, não conseguiu estabelecer estratégias eficazes”. Ainda é possível, entretanto, questionar, a partir da fala dos autores, o que seriam “estratégias de aprendizagem eficazes”. Preferimos nos referir à diferença cronológica de inserção das escolas em atividades remotas do que iniciar

uma discussão – que exigiria maior aprofundamento – sobre a noção de “eficácia” e “eficiência” no ensino remoto emergencial. O perfil dos profissionais também era diferente entre as escolas, principalmente no quesito geracional². Enquanto, na escola pública, notamos, nas reuniões online, a presença de vários professores mais velhos (com, aparentemente, idade acima de 50 anos), na instituição privada não percebemos a presença de nenhum educador nesta faixa etária.

Este componente foi o principal responsável pela dificuldade de ingresso, por parte de alguns professores do colégio público, no “ambiente digital”, conforme o relato de Gisele. “Então não é assim de uma hora pra outra que professores de 60, 65, 70 anos, outras extremamente tímidas, outras que não sabem usar esses negócios...”. A timidez mencionada por Gisele pode estar relacionada, segundo Arruda e Nascimento (2021) e Kirchner (2020), a questões de autoestima e de autoconfiança com a exposição da própria imagem. A dificuldade de professores em realizar ações no ambiente digital pode ser exemplificada em uma situação específica de uma reunião com os pais: Gisele e outra professora e coordenadora, Paula, tentaram por vários minutos acionar o modo “apresentação” de suas telas no Google Meet e, sem sucesso, desistiram de compartilhar o conteúdo desta forma.

Ainda que não apresentem este recorte geracional nas análises de experiência docente na pandemia, pesquisas como as de Saraiva, Nonato e Braga (2021) e de Carmo, Sales e Kohls-Santos (2021) auxiliam a vislumbrar o cenário de inserção dos professores no universo das tecnologias educacionais. Saraiva, Nonato e Braga (2021) observam a relação entre a posse de recursos tecnológicos e a aptidão para utilizá-los. Segundo eles, entre o grupo de professores que tinham recursos, mais da metade não se sentia apta para o ensino remoto. A pesquisa TIC Educação³, em sua versão publicada em 2021, afirma que 68% dos professores de Ensino Fundamental e Médio de instituições públicas e privadas revelam falta de habilidades para realizar atividades educacionais por meio de tecnologias. De acordo com o levantamento, as maiores proporções para esse indicador foram observadas entre os professores que lecionavam em escolas estaduais (74%).

Esta dificuldade levou alguns educadores da escola pública a não conseguirem disponibilizar qualquer tipo de aula online. Os professores que apresentavam maior dificuldade em interagir com as ferramentas utilizadas para a realização de encontros síncronos na escola pública preparavam apenas materiais didáticos assíncronos (apostilas). As análises de Saraiva, Nonato e Braga (2021) ilustram este cenário, identificando que 38% dos professores de Ensino Médio de escolas públicas disponibilizaram apenas aulas em formato assíncrono. Certamente também colaborou para esta diferença de inserção nas plataformas o fato de muitas instituições particulares – assim como a observada para esta pesquisa – já apresentarem, antes da pandemia, atividades e projetos interativos, com maior presença de recursos tecnológicos na escola.

Este contato anterior dos professores com as tecnologias de educação é apontado, pela TIC Educação 2021, assim como por Saraiva, Nonato e Braga, como um dos obstáculos ao uso de tais recursos na pandemia. Segundo a primeira, “a carência de formação é apontada pela maioria dos educadores como um obstáculo ao

2 Aproximamo-nos de Mannheim (1993) para utilizar o conceito de “geração” em sua dimensão analítica. Segundo o autor, a utilização do termo nesta perspectiva permite o estudo da dinâmica das mudanças sociais, de “estilos de pensamento” de uma época e da ação. Para o autor, o que forma uma geração não é apenas a data de nascimento comum (tempo biográfico), mas também é parte do processo histórico que pessoas da mesma idade e classe social de fato compartilham (tempo histórico).

3 Pesquisa realizada pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.BR 2022). Disponível em: https://cetic.br/media/analises/tic_educacao_2021_coletiva_imprensa.pdf. Acesso em: 9 ago. 2023.

uso desses recursos em atividades de ensino e de aprendizagem” (CGI.BR 2022, 83). As pesquisas ainda realizam o recorte comparativo das estatísticas entre escolas públicas e privadas. Dois em cada cinco professores da rede pública de educação básica participantes do levantamento de Saraiva, Nonato e Braga (2021) afirmaram não terem recebido nenhum tipo de formação e que as informações que tinham haviam sido levantadas por conta própria. O levantamento feito pela TIC Educação 2021 identificou que a falta de formação foi reportada por 64% dos professores que lecionavam em instituições públicas (municipais, estaduais e federais), em contraste com 36% dos docentes de escolas particulares.

O elemento de gênero⁴ também acrescenta questões para a análise das escolas observadas. Enquanto na instituição pública havia uma maioria de educadoras mulheres, no caso da particular, a proporção entre homens e mulheres era um pouco mais equilibrada. Curiosamente, a relação entre gênero e disciplinas, nas duas escolas, era igual: as duas professoras de matemática eram mulheres e os dois professores de história, homens. A proporção, ainda que em uma limitada e condicionada amostragem (pela escolha das disciplinas e dos docentes terem sido feitas pelas equipes diretivas, e por esta se configurar enquanto uma pesquisa qualitativa), reflete uma tendência já observada no Saeb (Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica), publicado em 2001⁵.

Nesta, que foi a última edição que incorporou as estatísticas de “Distribuição percentual dos professores por disciplina e série, segundo o gênero e a unidade geográfica”, já era possível observar um número relativamente alto de docentes de matemática que se identificavam como mulheres no cenário nacional do Ensino Médio, e, no caso da região sul, um número superior ao de professores homens. No caso da Região Sul, 39% dos professores de matemática se identificavam como homens e 61% como mulheres. Os números acompanham uma tendência ilustrada pelo Censo Escolar 2022⁶ de grande número de professoras mulheres na educação básica brasileira: dos mais de 2,3 milhões de docentes, 79,2% são professoras. Em um recorte etário, na disciplina de matemática, a diferença de idade das professoras era maior: Maria (escola pública) tinha cerca de 50 anos; e Silvana (escola privada), cerca de 30 anos. No caso dos professores de história, não havia grande diferença, visto que os dois aparentavam ter idade por volta dos 30 anos.

O fato de Gisele, Maria e Silvana serem mães inseriu, na observação e na análise, a variável “maternidade”. Silvana estava grávida, no período final da gestação, enquanto Gisele e Maria possuíam filhos pré-adolescentes, os dois estudantes da rede estadual de ensino. A situação dos homens era diferente: nenhum era pai. Esta informação reitera a realidade, presente nos relatos, tanto das educadoras das escolas observadas quanto das professoras com quem realizamos entrevistas exploratórias: a dupla, tripla, e, por vezes, quádrupla jornada de trabalho de muitas delas. Silva e Ciavatta (2022, 9) afirmam que “sobre as mulheres professoras e profissionais da educação o peso era maior, cabia-lhes a tarefa de ser mãe, mulher, profissional, estudante e cuidadora da família”. Em um de nossos contatos, uma professora relatou: “Mensagens 24h por dia, tempo para planejamento e casa se misturam. Nisso tudo, há a questão da atenção aos filhos e também o auxílio nas

4 Para esta análise, consideramos o termo “gênero”, assim como Scott (1995), como uma “forma de indicar ‘construções culturais’ – a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. ‘Gênero’ é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (Scott 1995, 75).

5 Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica – Saeb/2001. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/estatisticas_dos_professores_no_brasil.pdf. Acesso em: 9 ago. 2023.

6 Levantamento realizado anualmente pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), autarquia vinculada ao Ministério da Educação (MEC). Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censoescolar/resultados/2022>. Acesso em: 9 ago. 2023.

atividades deles. Resultado: sobrecarga e frustração!”.

A conciliação das tarefas docentes com tarefas domésticas e, em muitos casos, com a rotina de cuidados com os filhos foi responsável pelo adoecimento mental relatado, principalmente, pelas educadoras da rede pública de ensino. A maior parte dos relatos envolvia diagnósticos de ansiedade, depressão e estresse extremo, tais quais as observações das pesquisas de Coelho *et al.* (2021). Estes achados qualitativos ainda vão ao encontro dos dados apresentados pelo levantamento realizado pela Nova Escola⁷ em 2020. Segundo a pesquisa, 72% dos educadores entrevistados relataram abalos na saúde mental durante a pandemia. Aos impactos na saúde mental ainda podem ser acrescentados reflexos causados pela extensa carga horária em frente ao computador, como processos inflamatórios e distensões musculares, como tendinite, além de dores de cabeça e de coluna.

A forma como o ensino remoto foi elaborado na rede estadual fez com que a carga de trabalho destas profissionais fosse maior do que das instituições particulares. Ao contrário destas últimas, onde o eixo pedagógico foi concentrado nos encontros síncronos e em atividades avaliativas online, as professoras dos colégios públicos relataram a necessidade de planejamento de três aulas diferentes para cada período lecionado: uma para os estudantes que acompanhavam o encontro síncrono, outra para aqueles que apenas acessavam os materiais digitais (vídeos, áudios, arquivos em PDF) e outra para os que buscavam as apostilas impressas na escola. Devido ao número de contratados e a inexistência, relatada por Gisele, de um setor de recursos humanos nas instituições, muitos educadores acabam ficando responsáveis por disciplinas além das suas áreas de formação, gerando uma carga de trabalho ainda mais exaustiva. Maria, professora de matemática, também lecionava a disciplina de educação artística, enquanto José, professor de história, também era responsável pela disciplina de ensino religioso.

A inserção no ambiente digital também trouxe reflexos financeiros para as professoras da rede pública. A falta de equipamentos e infraestrutura fez com que professoras das escolas públicas estaduais tivessem que investir dinheiro do próprio bolso em notebooks, smartphones e planos caros de internet para poderem trabalhar. Uma das professoras entrevistadas na etapa exploratória descreveu a crise financeira que estava atravessando: o marido havia sido demitido na pandemia e os pais dela, que trabalhavam como autônomos, estavam impedidos de trabalhar no isolamento social. A docente contou que, além de ter que “sustentar a casa sozinha”, estava auxiliando financeiramente os pais. Tudo isso somado a um aumento do custo fixo mensal, por ter que contratar um plano de internet de maior capacidade para trabalhar no período de ensino remoto emergencial. As dificuldades financeiras – relatadas apenas pelos professores da escola pública – é mais um dos problemas que se agravou na pandemia e atestou a desigualdade entre instituições públicas e privadas (desta vez, na perspectiva dos docentes).

Estratégias metodológicas no ensino remoto

Os encontros síncronos das escolas observadas também apresentavam apro-

7 Disponível em: <https://nova-escola.org.br/conteudo/19401/ansiedade-medo-e-exaustao-como-a-quarentena-esta-abalando-a-saude-mental-dos-educadores>. Acesso em: 9 ago. 2023.

ximações e distanciamentos em termos de métodos de ensino. Iniciemos pela descrição da periodicidade dos encontros: a escola privada manteve a grade tradicional das aulas presenciais por turma (cinco períodos por dia, pela manhã, por cinco dias na semana), e a escola pública reduziu o número de encontros síncronos e uniu todas as turmas do primeiro ano, diante da dificuldade de acesso e baixa adesão dos estudantes (três períodos por dia, pela tarde, por cinco dias na semana). Esta frequência atrasava o avanço dos conteúdos curriculares da instituição estatal em relação ao colégio particular.

Os encontros síncronos da escola particular, na grande maioria das vezes, foram realizados de forma expositiva pelos professores. Roberto, nas aulas de história, apresentava os conteúdos aos alunos através de lâminas de Power Point, mesclando textos e imagens. José também centrava as aulas de história da escola pública em apresentações expositivas, mas, no seu caso, os recursos utilizados eram mais simples do que os de Roberto. Na maioria das vezes, o conteúdo era apresentado em um documento Microsoft Word, com algumas eventuais imagens. Por outro lado, em uma das aulas síncronas, o professor, ao final, reproduziu um breve documentário sobre a temática tratada.

As aulas de matemática nas duas escolas apresentavam dinâmicas parecidas, mesclando períodos expositivos com períodos de resolução de exercícios de cálculo. Silvana, professora da instituição privada, direcionava mais tempo de suas aulas à resolução de exercícios, enquanto Maria, da escola pública, dividia de forma mais equilibrada o tempo de aula entre exposição de conteúdos e realização de cálculos. Diferentemente da disciplina de história, no caso de matemática, as observações foram invertidas: Silvana (escola privada) apresentava o conteúdo com materiais didáticos mais simples, sem cores e outros elementos gráficos, enquanto Maria (escola pública) investia tempo na criação de lâminas mais detalhadas e coloridas.

Silvana utilizava, para a resolução de questões, unicamente a ferramenta “Jamboard”, também oferecida pelo sistema Google para Educação. Para a mesma tarefa, Maria utilizava o programa Microsoft Word. O amplo acesso à conexão de internet de qualidade e a equipamentos eletrônicos sofisticados dos estudantes da instituição privada possibilitou que Silvana propusesse variadas formas de interatividade, como a ferramenta “Kahoot”, uma plataforma de aprendizagem baseada em jogos. Ainda que conhecesse tal programa, Maria deixou claro que não poderia inseri-lo nas dinâmicas de aula por conta das dificuldades de acesso à internet e equipamentos tecnológicos por parte de seus alunos.

Mesmo dentro dessas limitações, a professora de matemática da escola pública tinha uma preocupação extrema com o que, segundo seu relato, seria a “qualidade” dos materiais que produziu. Diante disso, ela decidiu investir, com seus próprios recursos, em equipamentos diferenciados, como uma mesa digitalizadora. O objeto, que pode custar de R\$200 a R\$2.500, permite que desenhos e escritas feitas à mão livre sejam reconhecidos instantaneamente pelo computador.

Estes relatos reiteram a prática dos professores de adaptarem suas estratégias metodológicas a partir da realidade de seus estudantes e da tecnologia de que

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

dispõem. As iniciativas de Maria são a prova de que há, nas instituições públicas, profissionais capacitados e motivados a instituírem novas práticas, sempre com a intenção de facilitar a compreensão dos conteúdos por parte dos estudantes – o que falta é incentivo financeiro.

A (não) interferência de gênero, idade e área de atuação na relação professor-estudante

Durante as observações, era fácil perceber aqueles professores que tinham maior facilidade de interação com os estudantes. Maria, professora de matemática da escola pública, tinha uma relação aberta com os alunos, e estava sempre disposta a responder qualquer dúvida – até mesmo aquelas que não tinham envolvimento com a disciplina. Estabelecia alguns limites, quando necessário, mas aceitava todas as interrupções feitas pelos estudantes via microfone. Presenciei conversas sobre vestibular, viagens, futebol, tecnologia e até mesmo fofocas feitas pelos alunos sobre outros professores. Além disso, ela sempre prezava por uma comunicação informal, de fácil entendimento.

Silvana, por outro lado, não tinha a mesma proximidade com seus alunos de matemática da escola particular. Mesmo que os incentivasse a interagir nas aulas, a professora não ultrapassava o limite de uma relação “institucional”. Não falava muito sobre outras questões além do conteúdo didático ou sobre a sua vida pessoal – o que Maria e Roberto, por exemplo, faziam de sobra. Os estudantes sempre a trataram com respeito e educação, mas a relação com ela certamente era menos intensa do que com Roberto, professor de história da mesma instituição.

De modo completamente oposto à Silvana, Roberto tinha uma relação com os estudantes “muito além de institucional”. De forma extremamente descontraída, o professor mesclava o conteúdo com suas histórias pessoais. Para nossa surpresa, em uma das aulas, tomamos conhecimento que Roberto tinha o costume de jogar partidas de um jogo online junto com alguns alunos da turma. O compartilhamento, por parte do professor, de gostos e práticas culturais (jogos, séries e filmes de tv) com os seus alunos garante uma maior facilidade em estabelecer relações interpessoais? Coincidentemente ou não, o grupo de estudantes que jogava com o professor também era um dos que mais participava em suas aulas.

A relação de José, professor de história da escola pública, com os seus estudantes era completamente diferente da de Roberto. Nas primeiras observações, percebemos, em certos momentos, um clima hostil dos estudantes para com ele. O professor, por diversas vezes, estabelecia links com conteúdos como direitos das mulheres, da população LGBTQIA+, e com questionamentos sobre o estado democrático e as *fake news*. Quando o assunto se aproximava destas temáticas, a participação dos estudantes era maior. Por outro lado, em outros momentos, notamos certa rispidez por parte de José no tratamento com os alunos, principalmente ao não oportunizar espaços de diálogo com eles.

As observações relatadas aqui fragilizam as explicações de que questões como gênero, geração ou até mesmo área de conhecimento possam ser as únicas deter-

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

minantes na relação aluno-professor. Os educadores com relação mais próxima com os estudantes são Maria (mulher, cerca de 50 anos, de matemática) e Roberto (homem, cerca de 30 anos, de história), que diferem em todos os marcadores citados. A partir dos pontos elencados, aparentemente, as personalidades dos profissionais, assim como o quanto estão interessados em realizar uma aproximação maior com os estudantes, interferem mais nessa dinâmica.

A perspectiva dos estudantes

Um dos objetivos centrais desta pesquisa se refere à observação da assiduidade e da participação dos estudantes nas aulas online das instituições pesquisadas. Na instituição particular era obrigatória a utilização de câmeras por parte dos estudantes, estabelecendo estas como requisito para a participação nos encontros síncronos – e para a contagem da presença na chamada da aula. Em uma das aulas, Silvana comentou que todos os 30 estudantes que integravam a turma possuíam os equipamentos para as transmissões online, e que esta obrigatoriedade foi acordada com os pais e responsáveis. Mesmo assim, na maioria dos encontros, uma média de seis a sete alunos estavam com as câmeras desligadas.

Com média de 20 estudantes com dispositivos de imagem ligados por encontro, a participação de muitos deles nos períodos da escola privada se resumiam a essa aparição. As aulas eram, na maioria das vezes, silenciosas, com o “cerimonial” sendo respeitado – o professor falava e, ao final, os estudantes realizavam suas intervenções. Por diversos momentos, os silêncios se prolongavam por muitos minutos e, sem sinal de participação por parte dos jovens, os professores questionavam “tem alguém aí, pessoal?”. A participação era monopolizada: dos quase 30 estudantes presentes nos encontros síncronos, ouvimos a voz de somente cerca de seis ou sete.

Dentre esses, havia dois ou três estudantes que realmente participavam de todas as aulas – enquanto os demais falavam eventualmente. Pelo chat, a participação era um pouco maior, mas também não chegava à metade da turma. Faz-se interessante observar que a maioria das participações ocorria por parte dos meninos, sendo os dois pilares Rafael e Luan. Natália e Júlia também utilizaram o equipamento de voz para interagir nas aulas, mas em intensidade menor à dos meninos citados. No caso específico das aulas de história, coincidentemente (ou não) Rafael e Luan integravam o grupo dos jovens que participavam de jogos online junto com o professor, conforme mencionado no item anterior.

O caso da escola pública era inverso ao da instituição privada. A média era de duas câmeras ligadas por encontro, de um universo que oscilava entre 20 e 40 alunos. O maior número de câmeras ligadas simultaneamente em uma aula alcançou quatro estudantes. Os meninos ativavam mais suas câmeras do que as meninas, e durante um período maior – Giovanni, por exemplo, mantinha o dispositivo conectado durante todas as aulas, ainda que ele fosse o único da turma. Mesmo com o pedido explícito dos professores, a situação não mudava. Por outro lado, a participação dos estudantes via microfone era muito maior do que a dos

alunos da instituição privada. Em certos momentos, chegava a ocorrer um congestionamento de vozes, com estudantes falando ao mesmo tempo, interrompendo os colegas e a professora.

A lógica das falas ocorria de forma diferente de acordo com a disciplina. O professor de história, por exemplo, exigia que certos momentos de explanação fossem respeitados e as eventuais interrupções que aconteciam fossem prontamente direcionadas ao final da aula. De maneira inversa, Maria incentivava os estudantes a falarem o quanto quisessem, quando desejassem: “se vocês tiverem qualquer dúvida, me interrompam, que eu explico melhor”. Este posicionamento por vezes causava uma confusão de falas e interrupções que acabavam rapidamente sendo organizadas pela professora, na tentativa de que todas as falas fossem ouvidas e as dúvidas elucidadas.

Ainda que houvesse uma grande quantidade de falas durante os encontros, as intervenções eram localizadas em poucos alunos – Giovanni e Rodrigo, principalmente, eram os “anfitriões” das aulas. Além deles, foram frequentes as interações de mais cinco a seis meninos, e três a quatro meninas. Por muitos momentos, eles monopolizaram as falas e chegaram a atropelar as meninas, que acabavam sendo caladas. Repetindo a tendência da escola privada, o número de participantes ativos era pequeno, levando em consideração que o número total de integrantes dos encontros síncronos chegou, em uma aula, a 40 alunos. Aqui, também havia aqueles que só participavam pelo chat.

Enquanto a participação, na escola privada, se dá de forma mais intensa na visualização das câmeras, no colégio público, a quase inexistência de imagens síncronas dos estudantes aumenta a potencialidade da utilização do áudio do microfone como recurso interativo. Questionamos aqui, portanto, o quanto as câmeras devem ser o principal método de atestar a presença e a atenção dos estudantes nas aulas. Entendemos e sentimos, em certos momentos, a solidão do professor em lecionar para uma sala de aula visualmente “vazia”. Mas extrapolamos estes dois parâmetros e questionamos, aqui, qual representa maior participação dos educandos: uma sala silenciosa, contida e organizada, com a visualização das imagens síncronas dos estudantes, ou uma sala participativa, repleta de interação e, por vezes, bagunçada, sem nenhuma câmera ligada?

Impactos do acesso à tecnologia na participação dos estudantes

A observação nas escolas confirma a discrepância entre a infraestrutura tecnológica dos estudantes da escola privada e dos estudantes de escola pública. Enquanto todos os estudantes da instituição privada têm amplo acesso à internet, quase 2/3 dos jovens que frequentam o colégio público precisam ir à escola retirar materiais presencialmente por não terem o mais simples acesso à rede, segundo Gisele.

A estrutura tecnológica que observamos nas aulas da escola particular, ainda que apresente diferenças de aluno para aluno, é de forma geral sofisticada e conta com vários equipamentos. Foi possível identificar aparelhos de última

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

geração, como *headphones*, consoles de jogos e cadeiras que custam entre R\$700 e R\$3.000. Dentre os alunos que possuíam o kit *gamer*, estava o grupo de meninos que realizava partidas de jogos online com o professor Roberto. Aparentemente, a maioria dos estudantes acompanhava as aulas de um computador, visto a posição das câmeras (na horizontal) e os movimentos das mãos no teclado. De forma geral, os ambientes das meninas, assim como os equipamentos que apareciam nas transmissões, eram mais simples do que os apetrechos utilizados pelos meninos.

Nenhum dos estudantes da escola pública que transmitiram sua imagem nas aulas possuía, no ambiente filmado, os equipamentos comuns na realidade dos alunos da instituição privada. Os fones de ouvido e as cadeiras de escritório utilizados por todos eles estavam longe de serem próximos aos dos jovens da escola particular. A maioria dos estudantes acompanhava as aulas exclusivamente através do aparelho celular. Pesquisas realizadas com professores, como a TIC Educação 2021, trouxeram falas destes sobre as condições dos estudantes – para os docentes, uma das principais dificuldades vivenciadas na pandemia. Segundo o levantamento,

a falta de dispositivos, como computadores ou telefones celulares, e de acesso à Internet nos domicílios dos alunos foi mencionada por 86% dos professores cujas escolas ofertaram atividades remotas ou híbridas, percentual que chegou a 91% entre os professores de escolas públicas (municipais, estaduais e federais) (CGI.BR 2022, 25).

Constatamos a vantagem que o acesso às tecnologias, feito puramente a partir de condições financeiras, proporciona aos filhos das elites, em uma relação direta com o conceito de capital cultural de Bourdieu (1998). Silva (2021) se aproxima de nossa perspectiva, alicerçada igualmente pelos conceitos bourdieusianos: a autora compreende “o acesso digital enquanto um capital cultural desigualmente distribuído, que gera privilégios numa conjuntura cuja modalidade de ensino se impõe remota” (Silva 2021, 274). Nesta perspectiva, para que a tecnologia se configure enquanto um diferencial competitivo ou um privilégio, não apenas a posse do equipamento deve ser levada em consideração, mas também o domínio sobre ela – reflexão feita por Bourdieu (1998) a partir das noções de estado incorporado e objetivado das propriedades.

Para que o indivíduo tenha domínio sobre algo, portanto, precisa ter acesso para que esse possa ser desenvolvido. A análise comparativa das observações feitas permitiu a identificação de alunos com maior domínio do uso das tecnologias na escola privada. Além de não apresentarem problemas para ingressar e sair de aulas, realizar atividades online e criar materiais gráficos, alguns estudantes demonstravam outras formas de conhecimento digital. Já no caso da instituição pública, foram frequentes os relatos sobre a dificuldade em ingressar na sala online e utilizar as ferramentas básicas do Google Meet.

Os exemplos da escola pública vão ao encontro de alguns dados coletados pela pesquisa Digital Skills Index (Índice de Habilidades Digitais)⁸. Segundo o

8 Pesquisa realizada pela McKinsey & Company Brasil. Disponível em: https://www.mckinsey.com.br/~media/McKinsey/Locations/South%20America/Brazil/Our%20Insights/Habilidades%20Digitais%20no%20Brasil/20191410_DSI_Individuos_FINAL.ashx. Acesso em: 11 ago. 2023.

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

levantamento, a geração dos chamados “nativos digitais” (16 a 24 anos), “apesar de partir de um patamar significativamente mais elevado do que os mais idosos ainda não é mais qualificada do que a dos jovens adultos, demonstrando que habilidades ligadas ao trabalho são significativas” (Mc Kinsey 2019, 7). E mais: ilustra como questões sociais, que impactam o acesso das populações de baixa renda a equipamentos e serviços de tecnologia, influenciam no domínio de ferramentas básicas, muitas vezes exigidas pelo mercado de trabalho formal.

Impactos da infraestrutura domiciliar na aprendizagem dos estudantes

Antes de iniciarmos o campo, nos questionávamos se, além do acesso a equipamentos digitais, outros fatores poderiam afetar a participação e a aprendizagem dos alunos, como a infraestrutura doméstica. Santomé (2003) indica que “a condição das casas” dos alunos e alunas representa uma das variáveis contextuais importantíssimas que não são levadas em conta nos índices governamentais. Por um lado, a decoração e os móveis, que podem tornar o ambiente mais aconchegante para os estudos, e por outro, a quantidade de pessoas por cômodo (ou m²), que pode resultar em um ambiente caótico para a concentração, são exemplos de questões envolvendo a infraestrutura doméstica que interferem na aprendizagem do estudante.

No contexto da pandemia e do ensino remoto domiciliar, Barros *et al.* (2022) apontam que a falta de espaço adequado no lar pode ter efeitos marcantes e duradouros nos estudantes. Desde a primeira observação das aulas da escola privada, ficamos surpresos e por vezes encantados com a decoração de alguns ambientes que emolduravam a imagem dos estudantes. Dos quartos mais simples aos mais sofisticados, todos apresentavam alguns aspectos em comum: paredes rebocadas, pintadas em cores sóbrias (tons neutros e claros, como branco, gelo e cinza claro), grandes janelas e poucos elementos decorativos. Arandelas, luminárias pendentes e spots de luz, elementos aparentes nos ambientes de vários estudantes, são recursos de iluminação amplamente utilizados por arquitetos e decoradores para tornar o que consideram ambientes “modernos” e “requintados”. Um item específico aparecia na maioria dos ambientes: ar-condicionado.

Em contraponto, as configurações dos espaços domésticos que observamos nos cômodos transmitidos pelos estudantes da instituição pública eram bastante diferentes. É importante salientar, mais uma vez, que o número de ambientes observados é bastante inferior ao do primeiro colégio, tendo em vista que a maioria dos estudantes não ligou a câmera sequer uma vez durante as aulas síncronas. Por este motivo, as considerações acerca deste recorte são limitadas, se comparadas aos relatos sobre os estudantes da escola particular. Diferentemente da outra instituição, proporcionalmente, havia um número maior de alunos que acompanhava os encontros em outros ambientes de suas casas: cozinha e sala-de-estar, principalmente. A exceção era Giovanni, que assistiu a algumas aulas no quarto de sua residência e outras no seu local de trabalho. Seu quarto foi um dos ambientes observados com estrutura mais próxima – e ainda assim, muito distante – dos

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

cômodos vistos ao fundo dos estudantes do colégio privado.

O ambiente que pôde ser visualizado ao fundo de Larissa era, sem dúvidas, o mais distante do padrão dos jovens da escola de elite. A construção de parede de tijolos sem reboco e sem pintura emoldurava o ambiente sala-e-cozinha por onde a estudante transitava durante as aulas. Ora sentada em um sofá vermelho, ora em uma cadeira de madeira, o quadro de Larissa era preenchido por fogão de quatro bocas com diferentes painéis sobrepostos, cortina estampada com flores coloridas, emaranhado de fios em duas tomadas, filtro de barro e utensílios de cozinha pendurados nos tijolos. A explosão de cores e formas no ambiente transmitido por Larissa representa o antagonismo às tendências da decoração elitista.

A infraestrutura doméstica, principalmente no que tange à quantidade de cômodos e de indivíduos que reside no ambiente, interfere na qualidade de aprendizagem dos estudantes. Segundo a mais recente PNAD Contínua (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), publicada em 2018⁹, 11,5 milhões de brasileiros moram em casas superlotadas, que abrigam mais de três pessoas por dormitório.

Ainda que tivesse um universo menor de número de imagens transmitidas pela câmera, as ocorrências de invasões e interrupções foram maiores nas observações das aulas online da escola pública do que da instituição privada. No quarto de Fernanda, além de, em um certo momento, terem cruzado a câmera duas crianças correndo, outra jovem, aparentemente de idade próxima à sua, mexia no celular ao fundo de sua imagem. Giovanni, nos períodos letivos em que estava trabalhando, apresentava o contexto mais caótico em termos de movimentação de pessoas e ruídos sonoros. Em um dos encontros, atrás do estudante, havia um banco com três homens sentados, que conversavam e riam enquanto ele parecia tentar se concentrar no período letivo.

Segundo Eniz (2004), a presença da criança ou do adolescente em um ambiente ruidoso durante as aulas pode alterar a concentração, causar desinteresse, mudança de comportamento, decréscimo da capacidade de trabalho e reações de estresse. Ao contrário da escola privada, em que não houve nenhuma situação deste tipo, na escola pública, era mais comum do que imaginávamos – até mesmo com aqueles que não transmitiam sua imagem por câmera. Foi o caso de Luciano e Lucas: em aulas diferentes, os estudantes acionaram seus microfones e, repentinamente, foi possível ouvir gritos femininos ao fundo de suas falas.

Estes relatos demonstraram que, além da diferença nítida de acesso à tecnologia e a equipamentos digitais, outros fatores influenciaram na participação nas aulas e na qualidade de aprendizagem dos estudantes. Santos e Zaboroski (2020, 47) identificaram, além das condições de acesso à internet, a falta de “um cômodo, momento diário ou alguém que possa auxiliar o estudo, a concentração e a assimilação do conteúdo” no ambiente residencial de estudantes de escolas públicas, principalmente, como outro fator de impacto na qualidade de aprendizagem.

Movimentos corporais e desconcentração

É na análise das formas de expressão corporais que a instituição pública mais

9 Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/17270-pnad-continua.html?edicao=24437&t=resultados>. Acesso em: 9 ago. 2023.

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

se aproxima da privada – ainda que seja necessário reiterar a diferença na quantidade de câmeras observadas em cada escola. Os movimentos de “espreguiçar”, esticando as costas, o “coçar de cabeça”, os bocejos e as mudanças de posição na cadeira ilustram o cansaço e a fadiga muscular que o alto tempo de exposição ao computador e ao celular, em uma mesma posição, causam nos estudantes das duas escolas.

Além destes movimentos, que são de fácil identificação, a percepção de algumas outras questões detectadas requer atenção e certa sensibilidade aos detalhes. Após semanas de observação, algumas minúcias acabaram ganhando visibilidade em nosso olhar. A análise dos movimentos de olhar através, principalmente, do “caminhar das pupilas” dos estudantes que acompanhavam as aulas por um computador indicava que tais jovens estariam consumindo outros conteúdos em outras janelas de navegação além da chamada do Google Meet – como polígrafos, diversas páginas da web e até mesmo aplicativos de conversação, como o WhatsApp. Os óculos de grau dos estudantes com problemas de visão também denunciavam a troca de janelas de navegação. Giovanni, o único estudante da escola pública que declaradamente assistia às aulas em um computador, teve sua falta de atenção revelada pelos óculos de grau: o objeto refletia a luz da tela do computador e a diferença de tons de fundo das janelas do Google Meet (escuras) e de outras páginas de navegação online (claras). A mesma situação foi observada nos óculos de Augusto, aluno da escola privada.

A liberdade para os alunos e a falta de controle para os professores no formato de ensino remoto, principalmente no que tange ao ensino básico, representa um importante obstáculo à concentração e, conseqüentemente, à aprendizagem dos estudantes. Os olhares, risadas, gestos e conversas paralelas por parte deles podem, ainda, revelar algo muito comum no cotidiano escolar presencial, que ganha novas nuances no ensino remoto: a indisciplina. O amplo leque de possibilidades de distração, aliado ao aumento de relatos de hiperatividade, ansiedade e depressão nos jovens em idade escolar durante o período da pandemia (Almeida, Silva Júnior 2021) coloca ainda mais em questionamento a aprendizagem no modelo remoto.

86

Considerações finais

O ensino remoto emergencial apresentou-se como um desafio tanto para os educadores quanto para os educandos participantes desta pesquisa. A verdade é que todos, de acordo com as observações, perderam algo em relação ao que haveria sido um ano letivo presencial “normal” – ainda que com distanciamentos e aproximações.

Do ponto de vista dos professores, identificamos as diferenças entre as instituições no que tange à inserção das escolas no ensino online, assim como a aptidão e a formação dos educadores para isto. Sempre em paralelo com recortes de gênero e de faixa etária, percebemos os reflexos (financeiros e emocionais) da pandemia nas vidas destes docentes, e ainda identificamos as estratégias pedagógicas utiliza-

das e o reflexo delas e de outros fatores na relação dos professores com os alunos.

A observação das técnicas e escolhas didáticas utilizadas pelos professores permitiu refletir que estar em uma instituição privada pode não ser sinônimo de tecnologia e interatividade, assim como estar em uma escola estatal não é, necessariamente, sinônimo de obsolescência. É claro que a definição dos professores responsáveis pelas aulas que acompanharíamos (feita pela equipe diretiva das instituições) interfere nesta questão, mas não descarta a reflexão acerca da existência de professores nas escolas públicas que se esforçam para a construção de metodologias de ensino interativas e inovadoras.

Tais escolhas pedagógicas ainda permitiram analisar as relações professor-aluno nas instituições pesquisadas. O compartilhamento, por parte do profissional, de situações, gostos e práticas culturais e a abertura de diálogo junto aos estudantes facilitam o estabelecimento de relações interpessoais. As observações, portanto, fragilizam as explicações de que questões como gênero, geração ou até mesmo área de conhecimento possam ser os únicos fatores determinantes na relação aluno-professor.

Na perspectiva dos estudantes, também conseguimos inserir análises comparativas entre aqueles que frequentam as aulas das escolas públicas e particulares. A maior aproximação entre eles se dá na questão da concentração (ou a falta dela), assim como os trânsitos digitais e as aparentes conversas paralelas online. Entre os distanciamentos, estão as formas de participação nos encontros síncronos, a estrutura domiciliar e de equipamentos digitais e a facilidade ou dificuldade de utilização de recursos tecnológicos.

As formas completamente diferentes de presença e de interação nas duas escolas revelam uma das principais contribuições desta pesquisa, em nossa opinião: o questionamento e a relativização da noção de “participação”. Afinal, o que é “participar” em uma aula síncrona? É manter-se mumificado, silenciado e congelado em uma imagem sendo transmitida em tempo real, ou invisível, mas com grande interação em forma de fala? Refletimos, portanto, o quanto as câmeras devem ser o principal indicador da presença e da atenção dos estudantes nas aulas.

Além desta discrepância de acesso a equipamentos tecnológicos e à conexão de internet, as observações inseriram outros fatores com potencial de interferir na participação e na assiduidade dos estudantes em aula. O principal deles se refere à infraestrutura doméstica, principalmente no que tange à quantidade de cômodos e de indivíduos que reside no ambiente, pareceu interferir na qualidade de aprendizagem dos estudantes. Nesta questão, ainda estão inseridas as falas, as movimentações e os barulhos que os ambientes compartilhados apresentam e que parecem contribuir para a desconcentração do estudante – diretamente relacionados à quantidade de pessoas que reside no domicílio.

As descobertas da pesquisa ainda permitem identificar que ser jovem não é obrigatoriamente sinônimo de facilidade com equipamentos digitais, plataformas e aplicativos, assim como demonstra a pesquisa realizada pela McKinsey & Company Brasil, citada anteriormente. A observação participante dos encontros síncronos ainda permitiu observar que a desigualdade de acesso a equipamentos

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

de tecnologia influencia no domínio de ferramentas básicas, muitas vezes exigidas pelo mercado de trabalho forma, principalmente entre os estudantes da instituição pública.

Acreditamos que foi possível neste artigo abordar as aproximações e os distanciamentos entre as experiências de escolas públicas e privadas no ensino remoto emergencial – cruzando nossas observações com reflexões produzidas por outros autores. É interessante pontuar ainda que esta pesquisa, assim como as demais realizadas no âmbito da pandemia de Covid-19, além de consolidar um grande corpo de registros do ponto de vista histórico, possibilita extrapolar as particularidades deste contexto específico e estabelecer reflexões acerca do trabalho docente, da utilização de tecnologias digitais em sala de aula, da exequibilidade de ferramentas de ensino remoto na educação básica e, de forma mais ampla, da desigualdade educacional e de acesso a tecnologias no Brasil.

Recebido em 11/04/2023.

Aprovado para publicação em 02/10/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

Referências

- Almeida, Isadora Maria Gomes, e Auvani Antunes da Silva Júnior. 2021. “Os impactos biopsicossociais sofridos pela população infantil durante a pandemia do COVID-19”. *Research, Society and Development* 10, nº 2: 436–52.
- Arruda, Robson Lima de, e Robéria Nádia Araújo Nascimento. 2021. “Novas mediações pedagógicas: Percepções dos professores da educação básica na pandemia”. *Humanidades e Inovação* 8, nº 61: 41–60. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidade-seinovacao/article/view/3807>
- Barros, Marilisa Berti de Azevedo, Margareth Guimarães Lima, Deborah Carvalho Malta, Renata Cruz Soares de Azevedo, Bruna Kelly Fehlberg, Paulo Roberto Borges de Souza Júnior, et al. “Mental health of Brazilian adolescents during the COVID-19 pandemic”. *Psychiatry Research Communications* 2, nº 1: 100015. <https://convid.fiocruz.br/index.php?pag=publicacoes>.
- Borges, Samantha da Silva Hassen, e Vera Lopes da Silva. “Um olhar para a desigualdade escolar em tempos de pandemia”. 2020. *Carta Capital*, São Paulo. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/sororidade-em-pauta/um-olhar-para-a-desigualdade-escolar-em-tempos-de-pandemia/>
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Escritos de educação*. Organizado por Maria Alice Nogueira e Afrânio Catani. Petrópolis: Vozes.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *A distinção. Crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.
- Carmo, Mariléia Pereira do, Pedro Mário Costa Sales, e Pricila Kohls-Santos. 2021. “Análise da educação em tempos de pandemia: Uma análise do ensino remoto emergencial na educação básica”. *Humanidades e Inovação* 8, nº 61: 104–16. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4018/3566>
- Cesarino, Letícia, Silvia Walz, e Tatiana Balistieri. 2023. “Etnografia na ou da internet? Desafios epistemológicos e éticos do método etnográfico na era da plataformação”. In *Metodologia e Relações Internacionais. Debates Contemporâneos*, editado por Isabel Rocha Siqueira, e Vítor de Souza Costa, v. IV, 17–46, col. Interseções. Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- CGI.BR. 2022. *TIC Educação 2021. Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nas escolas brasileiras* [livro eletrônico]. São Paulo: Comitê Gestor da Internet no Brasil. https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20221121124124/tic_educacao_2021_livro_eletronico.pdf
- Coelho, Elenise, Ana Claudia Silva, Tais Pellegrini, Naiana Patias. 2021. “Saúde mental docente e intervenções da Psicologia durante a pandemia”. *Psi Unisc* 5, nº 2: 20-32. <https://online.unisc.br/seer/index.php/psi/article/view/16458>
- Eniz, Alexandre de Oliveira. 2004. “Poluição Sonora em escolas do Distrito Federal”. 2004. Dissertação de mestrado, Universidade Católica de Brasília, Brasília.
- Fechamento de escolas durante pandemia fez Brasil regredir duas décadas em matéria de evasão escolar, diz Unicef. 2021. G1, São Paulo. <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2021/04/05/fechamento-de-escolas-durante-pandemia-fez-brasil-regredir-duas-decadas-em-materia-de-evacao-escolar-diz-unicef.ghtml>
- Fonseca, Claudia. 1999. “Quando cada caso NÃO é um caso: Pesquisa etnográfica e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, nº 14: 58–78.
- Fonseca, Claudia. 2008. “O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políti-

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

- cos da etnografia ‘em casa’. *Teoria e Cultura* 2, 1-2: 39–53.
- Hine, Christine, Carolina Parreiras, e Beatriz Lins. 2020. “A internet 3E1: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana”. *Cadernos de Campo* (USP) 29, n° 2: 1–42. <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/181370/168259/466493>.
- Kirchner, Elenice Ana. 2020. “Vivenciando os desafios da educação em tempos de pandemia”. In *Desafios da educação em tempos de pandemia*, organizado por Janete Palú, Jenerton Arlan Schütz, e Leandro Mayer, 45–53. Cruz Alta: Ilustração.
- Latour, Bruno. 2012. *Reagregando o social. Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: Bauru.
- Magnani, José Guilherme Cantor. 2009. “Etnografia como prática e experiência”. *Horizontes Antropológicos* 15, n° 32: 129–56.
- Mannheim, Karl. 1993. “El problema de las generaciones”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, n° 62: 145–68. https://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_062_12.pdf
- McKinsey & Company. 2019. *Habilidades Digitais no Brasil: O potencial digital dos brasileiros: diagnóstico e oportunidades*. Rio de Janeiro: Mc Kinsey & Company. https://www.mckinsey.com.br/~media/McKinsey/Locations/South%20America/Brazil/Our%20Insights/Habilidades%20Digitais%20no%20Brasil/20191410_DSI_Individuos_FINAL.ashx
- Miller, Daniel, e Don Slater. 2004. “Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad”. *Horizontes Antropológicos* 10, n° 21: 41–95.
- Oliveira, Amurabi, Felipe Boin, e Beatriz Demboski Búrigo. 2018. “Quem tem medo de etnografia?”. *Revista Contemporânea de Educação* 13, n° 26:10–30. <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/12243>
- Oliveira, Regiane. “As escolhas que fizemos para as crianças foram terríveis’: um ano de ensino remoto no Brasil”. 2021. *El País*, São Paulo. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-22/as-escolhas-que-fizemos-para-as-criancas-foram-terríveis-o-balanço-de-um-ano-de-ensino-remoto-no-brasil.html>.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1951. “O método comparativo em Antropologia Social”. In *Antropologia*, organizado por Julio Cezar Melatti, 43–58. São Paulo: Ática.
- Rifiotis, Theophilos. 2016. “Etnografia no ciberespaço como ‘repovoamento’ e explicação”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 31, n° 90: 85–98. <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/M6GkRJnssG5zh65pVBVn7vd/?format=pdf>
- Santomé, Jurjo Torres. 2003. *A educação em tempos de neoliberalismo*. Porto Alegre: Artmed.
- Santos, Jamilly Rosa dos, e Elisângela Aparecida Zaboroski. 2020. “Ensino remoto e pandemia Covid-19: Desafios e oportunidades de alunos e professores”. *Interações*, n° 55: 41–57. <https://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/20865/16129>
- Saraiva, Ana Maria Alves, Brécia França Nonato, e Daniel Santos Braga. 2021. “Trabalho docente na pandemia: uma análise do ensino remoto emergencial na educação básica”. *Humanidades e Inovação* 8, n° 61: 302–17. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4315>
- Scott, Joan. 1995. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. Porto Alegre: *Educação e Realidade* 20, n° 2: 5–22. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

Silva, Flávia Gonçalves da, e Maria Ciavatta. 2022. “A escola em tempos de pandemia: desamparo, fome e privação tecnológica”. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação* 7, nº 4: 2494–512. <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/16730/15308>

Silva, Vergas Vitória Andrade de. 2021. “A Covid-19 e a reprodução das desigualdades escolares: um estudo sobre acesso digital na educação básica”. *Humanidades e Inovação* 8, nº 61: 271–87. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4302>

On the one hand, excessive workload; on the other, lack of concentration: the relationship between teachers and students from private and public school in Porto Alegre, Brazil, in emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic

De um lado, sobrecarga de trabalho; de outro, falta de concentração: a relação entre docentes e estudantes de escola pública e privada de Porto Alegre durante o ensino remoto emergencial na pandemia de Covid-19

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11436>

Fabíola de Carvalho Leite Peres

Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS), Graduate Program in Social Anthropology, Porto Alegre, Brazil.

ORCID: 0000-0003-2675-0873

fabioladecarvalholeite@gmail.com

PhD student and Master in Social Anthropology at UFRGS. Researcher at the *Grupo de Antropologia da Economia e da Política* [Anthropology of Economics and Politics Group] at UFRGS and for the Rede Covid-19 *Humanidades MCTI* project [COVID-19 Humanities Network, under the Ministry of Science, Technology and Innovation]. Ms. Peres is a scholarship holder granted by the CAPES Academic Excellence Program, researching interests in the areas of youth, culture and education, intersected by class, race and gender relations.

Ruben George Oliven

Federal University of Rio Grande do Sul (UFRGS), Graduate Program in Social Anthropology, Porto Alegre, Brazil.

ORCID: 0000-0003-3556-6955

ruben.oliven@gmail.com

Professor of the Graduate Program in Social Anthropology at UFRGS, former president of the Brazilian Anthropological Association (ABA) and the National Association of Graduate Studies and Research in Social Sciences (ANPOCS), and current vice-president for the southern region of the Brazilian Academy of Sciences. Prof. Oliven is the recipient of the Érico Vannucci Mendes Award for his contribution to the study of Brazilian culture and the ANPOCS Award for Academic Excellence in Anthropology. In 2018, he was awarded the Grand Cross of the Brazilian National Order of Scientific Merit.

Emergency remote teaching observed from 2020 to 2021, during the COVID-19 pandemic, reverberates questions beyond this extraordinary time frame when seen from the perspective of students and educators of a state school and a private school in Porto Alegre/RS, and additional situated knowledge. The ethnographic research, conducted in two main stages – interviews with teaching teams and participant observations of synchronous classes –, identified factors that until the pandemic were not at the center of reflections on educational inequality (technological, family, emotional, and domestic infrastructure), together with different behaviors, personalities, languages, and cultural references depending on the student's social class and gender. From the point of view of educational professionals, the harsh reality of educators in public institutions (accumulation of subjects, extensive workload, and triple shifts) was compounded by discoveries concerning the teacher-student relationship and online methodological choices.

O ensino remoto emergencial, observado de 2020 a 2021 durante a pandemia de Covid-19, sob a perspectiva de estudantes e educadores de uma escola pública e uma escola privada de Porto Alegre/RS, além de saberes situados, reverbera questionamentos para fora deste marco temporal extraordinário. A pesquisa etnográfica, realizada em duas etapas principais – entrevistas com equipes pedagógicas e observações participantes de aulas síncronas – identificou fatores que, até a pandemia, não estavam no centro das reflexões acerca da desigualdade educacional (tecnológicos, familiares, emocionais e de infraestrutura doméstica), além de comportamentos, personalidades, linguagens e referências culturais diferentes de acordo com a classe social e o gênero do estudante. Do ponto de vista dos profissionais educacionais, à realidade dura das educadoras da instituição pública (acúmulo de disciplinas, extensa carga horária de trabalho e triplas jornadas) se somaram descobertas sobre o relacionamento professor-aluno e escolhas metodológicas online.

Education. Remote teaching. Pandemic. COVID-19.

Educação. Ensino remoto. Pandemia. Covid-19.

Introduction

The COVID-19 pandemic, the peak of which occurred in 2020 and 2021, required in-person educational practices to be interrupted and new forms of remote teaching had to be inserted into the daily lives of schools. Reports from the main news outlets stated that the chasm that already existed between state and private schools had worsened. According to these channels, the lack of access to equipment and the internet, together with precarious domestic structures, reflected in even more serious consequences for learning difficulties and dropping out of school (Oliveira 2021, Fechamento 2021, Borges and Silva 2020).

What did the existing disparities between public and private education look like in the context of the pandemic? Did they remain the same, increase or decrease? What factors influenced these movements? If change was observed, was the main explanation for this differentiation an issue of access to technologies and connectivity? Were there similarities among the difficulties reported by state and private school teachers, or only contrasts?

Faced with these questions, we used a comparative approach (Radcliffe-Brown 1951) to define the central objective of this research: identify the similarities and distinctions between a state school and a private school in Porto Alegre in the context of emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic from two perspectives: that of the teachers and that of the students. Among the teachers, we planned to observe how online education was inserted into the schools, what the possibilities and difficulties faced by teachers were during this process, what methodological strategies they used and the effects of emergency remote teaching on their lives and their relationship with the students. From the students' point of view, we sought to verify how they participated in online classes at the institutions studied, while also identifying the factors that interfered with this participation. For this, we analyzed the interaction profiles of students at each school, examining how cultural capital¹ interferes with the quality of learning in remote education.

To achieve these objectives, the research involved two main forms of data collection: exploratory interviews and participant observation. The pandemic required a large body of research to be conducted in absentia, due to the context of social isolation. In this scenario, the anthropological field was forced to get familiar with an area that had been debated for at least 20 years (Miller and Slater 2004): conducting "digital" or "virtual" ethnographies. Cesarino, Walz and Balistieri (2023, 16) emphasize that

digital ethnography is neither more nor less than ethnography. By this we mean [...] that it is not any less than offline ethnography, that is, it is not "second-class" ethnographic work, a return to "armchair anthropology," merely because it privileges digitally mediated relationships and realities.

In addition to reiterating the capacity of ethnography for resignification and adaptability (Fonseca 1999), ethnography conducted in online environments is

1 Given the breadth of concepts developed by Bourdieu during his career, we define cultural capital as having that becomes being, as a property that becomes a body, whether through the material possession of cultural goods (economic capital) or through the symbolic appropriation of such objects. The concept delimits "cultural needs" or "taste" as forms of social distinction, linked to a form of social hierarchy, which function as privileged "markers of class" (Bourdieu 1984).

based on the same basic principles of anthropological method, ethics and epistemology (Cesarino, Walz and Balistieri 2023). We view Magnani's (2009, 136) definition as central to this issue:

we can postulate that ethnography is the working method of anthropology in a broad sense, not restricted (as a technique) or exclusionary (whether as a certain attitude, experience, field activity). Widely understood as a method, it encompasses the strategies of contact and insertion in the field, conditions for both the continued practice and ethnographic experience and which lead to the final writing. A necessary condition for its full exercise is the connection to theoretical choices, which implies that it cannot be highlighted as a set of techniques (participant observation, the application of interviews, etc.) used independently of a conceptual discussion (Magnani 2009, 136).

Like Oliveira (2018), we understand that ethnography enables a series of arrangements, possibilities and dialogues with the field of research in education, while also constituting an area of convergence between anthropology and education. Even though its planning and execution presented important differences given the pandemic, much like that conducted by Oliveira (2018), the ethnography from which this article originates had two stages: first, we conducted interviews with the teachers and, second, we conducted participant observation of the classes.

Based on the recommendations of friends who are trained in teaching undergraduate courses, in the first semester of 2021, we conducted six interviews: four with teachers responsible for subjects in the humanities (history, sociology and philosophy) and two with teachers responsible for subjects in the exact sciences (mathematics). The choice of subject areas was intentional, since we were curious as to whether there were differences between the accounts according to subject area. The dialogues constructed in the exploratory interviews were important for defining the research theme and object, in addition, naturally, to contributing to the establishment of certain contacts for future observation.

After many comings and goings, missed opportunities and lack of responses, the second stage of the research – participant observation of synchronous meetings – was conducted between March and August, 2021, in two schools located in Porto Alegre (RS), one of which was a school providing private education and another from the public education system. The observations centered on meetings of a second-year high school class (UK: year 11) from each of the educational institutions, held on the Google Meet platform. This research step occurred twice weekly in each school: one period was an exact sciences subject (mathematics), and the other was a human sciences subject (history), with the classes and teachers defined by the administration staff of each institution. The choice of subjects was based on the questions raised by the teachers in the exploratory interviews: in three conversations, the teachers explained doubts regarding a possible rela-

relationship between participation and handing in assignments by students according to the area of knowledge. They affirmed that students gave “more importance to exact sciences than to humanities.”

To verify the influence of access to the internet and digital equipment on the presence and participation of students in online teaching, it was necessary to go beyond the view of technologies as mere mediators of communication, and training the way you observe “something that is otherwise unspoken” (Hine *et al.* 2015, 50). Observing the number of students in the classroom, when cameras are turned on or off, their facial expressions, surprise interruptions, conversations and silences, in our opinion, poses the need to integrate the platform, the screen, the keyboard, the mouse and the Wi-Fi network into the analysis. It is in this sense that we approach discussions by Latour (2007) and Rifiotis (2016) concerning the “agency of objects” and the attempt to overcome the human/non-human dichotomy:

In addition to ‘determining’ and serving as a ‘backdrop for human action’, things might authorize, allow, afford, encourage, permit, suggest, influence, block, render possible, forbid, and so on. ANT [actor-network theory] is not the empty claim that objects do things ‘instead’ of human actors: it simply says that no science of the social can even begin if the question of who and what participates in the action is not first of all thoroughly explored, even though it might mean letting elements in which, for lack of a better term, we would call *non-humans* (Latour 2007, 72; emphasis in original).

95

The construction of the accounts produced by observing synchronous classes at the participating schools involved a constant commitment to ensuring respect for the *Lei Geral de Proteção de Dados* [General Data Protection Law] and the Brazilian Anthropological Association Code of Ethics. The central concern when describing the research interlocutors (students, teachers or members of the school administration) and the environments observed through the students’ cameras was to maintain anonymity and respect for the individual’s image rights. As argued by Fonseca (2008, 42), we agree that “the anonymity of the persons in the ethnographic text does not necessarily imply a politically silent attitude on the part of the researcher. Quite the opposite.”

Concerning the schools observed

Despite the mere seven kilometers (four miles) of geographical distance between them, the schools that collaborated in this research seem to inhabit different worlds. Among several institutions contacted, observations were conducted in a private school located in the eastern region of Porto Alegre and in a state school located in the northwest region of the city.

The private school has numerous services in addition to the traditional classes required by the basic education curriculum. Located in an upscale neighborhood,

the monthly fee for secondary education cost almost R\$3,000 in 2021, the equivalent of approximately US\$ 500. It offers education for students from nursery to the completion of secondary education, the school has libraries, several recreation rooms, learning laboratories, art, dance and music rooms, auditoriums, sports courts, a football field and an athletics track. Though popularly known as “one of the best state schools in Porto Alegre” (in the words of the education coordinator), the public educational institution has a very different structure from the private school.

According to Gisele, the institution is located on a large plot of land, with a spacious patio and an outdoor sports court, which prevents its use on rainy days. It has a library with many books (“very rich”, she said), but it has been closed due to a lack of staff since 2017 – the former librarian was removed by the Department of Education and since then no staff member has been appointed to fulfill the function. The cafeteria does not serve hot food due to a lack of furniture. Finally, the school has physics, chemistry, language and information technology (IT) laboratories; however, there is no staff member responsible for the IT laboratory, which has obsolete computers.

The teachers’ perspective

During the research, we had substantial contact with two pedagogical coordinators (one from each school) and four teachers (two from each school). The coordinators were the initial contacts, who formed the bridge with the teachers and, up to the very end, they were the people with whom we clarified doubts and conducted negotiations. Things they had in common included accounts of “rushing around” and high workload. However, it was through these initial contacts that differences between the schools began to emerge.

While in the public institution, educators reported a lack of information and guidance from the Department of Education, in the private institution, the organization and objectivity were surprising from the beginning. According to the state school coordinator, Gisele, during the first six months of the pandemic, there was no definition regarding platforms or pedagogical strategies for remote teaching. On their own initiative, “in April [2020], we already had groups on Whats[App] and Google [Drive]”. From March 2020 onwards, communication via WhatsApp was the main form of interaction with students and their families.

Saraiva, Nonato and Braga (2021, 313) identified this time lapse in the onset of remote activities between state and private schools: “If, on the one hand, most private schools sought immediate adjustments, on the other, by September 2021, the majority of the public sector was unable to establish effective strategies.” However, based on the authors’ statements, questioning what these “effective learning strategies” might be remains tenable. We prefer to refer to the chronological difference in the insertion of schools in remote activities rather than initiating a discussion concerning the notions of “effectiveness” and “efficiency” in emergency remote teaching, which would require greater in-depth analysis. The profile of

the professionals was also different between the schools, particularly in terms of generation.² During online meetings in the state school, we noted the presence of several older teachers (apparently over 50 years of age), while in the private school, we did not note any teacher in this age group.

This was the main component responsible for the difficulty of some public school teachers to enter the “digital environment”, according to Gisele’s account. “So, it’s not like from one moment to the next for teachers who are 60, 65, 70 years old, others who are extremely shy, still others who don’t know how to use these things [...]” According to Arruda and Nascimento (2021) and Kirchner (2020), the shyness mentioned by Gisele may be related to issues of self-esteem and self-confidence involving the exposure of their own image. The difficulty of teachers in executing actions in the digital environment can be exemplified by a specific situation in a meeting with parents: Gisele and another teacher and the coordinator, Paula, tried to activate the presentation mode of their screens on Google Meet for several minutes and, after failing, they gave up sharing the content in this manner.

Even though they do not present this generational profile in their analysis of teachers experience during the pandemic, research like that conducted by Saraiva, Nonato and Braga (2021) and Carmo, Sales and Kohls-Santos (2021) provide a glimpse of the scenario of teachers’ insertion in the universe of educational technologies. Saraiva, Nonato and Braga (2021) observed the relationship between the access to technological resources and the ability to use them. They found that among the group of teachers who had such resources, more than half did not feel ready for remote teaching. The 2021 *TIC Educação*³ [ICT Education; Information and Communication Technologies] survey states that 68% of teachers of primary and secondary education in public and private institutions lack the skills to carry out educational activities through technology. According to the survey, the highest proportions for this indicator were observed among teachers who taught in state schools (74%).

This difficulty meant that some state school educators were unable to provide any type of online classes. Teachers who presented greater difficulty interacting with the tools used to hold synchronous meetings in state schools only prepared asynchronous teaching materials (handouts). Analyzes by Saraiva, Nonato and Braga (2021) illustrate this scenario, since they confirm that 38% of secondary education teachers in state schools only provided classes in an asynchronous format. Without doubt, this difference in insertion on platforms also contributed to the fact that, prior to the pandemic, many private institutions – including the one observed in this research – had previously presented interactive activities and projects, involving greater use of technological resources at school.

A lack of prior contact by teachers with education technologies is highlighted by the 2021 *TIC Educação* survey, and by Saraiva, Nonato and Braga (2021), as one of the obstacles to the use of such resources during the pandemic. According to the survey, “the lack of training is highlighted by most educators as an obstacle to the use of these resources in teaching and learning activities” (CGI.BR 2022, 83). The research also compares statistics between state and private schools: two

2 We follow the understanding of Mannheim (1952) when using the concept of “generation” in its analytical dimension. According to the author, use of the term from this perspective enables the study of the dynamics of social changes, of “styles of thought” of an era and of action. For the author, what forms a generation is not only the common date of birth (biographical time), but it is also part of the historical process that people of the same age and social class actually share (historical time).

3 Research conducted by the *Comitê Gestor da Internet* [Internet Steering Committee] in Brazil (CGI.BR 2022). Available at: https://cetic.br/media/analises/tic_educacao_2021_coletiva_imprensa.pdf. Accessed on Aug. 9, 2023.

out of every five teachers working in the state primary and secondary education system who participated in Saraiva, Nonato and Braga's (2021) research stated that they had not received any type of training and that the information they did have had been collected by themselves. The survey conducted by 2021 *TIC Educação* identified that a lack of training was reported by 64% of teachers who taught in state institutions, at the municipal, state and federal level, in contrast to 36% of teachers in private schools.

The element of gender⁴ also raised questions in our analysis of the schools observed. In the public institution, a majority of the educators were women, while in the private institution, the proportion between men and women showed greater balance. Interestingly, the relationship between gender and subjects in both schools was the same: the two mathematics teachers were women and the two history teachers were men. The proportion, even though it is based on a limited, conditioned sampling (since the choice of subjects and teachers is made by the administration staff, and because this is configured as qualitative research), reflects a trend previously observed in the *Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica* [National Basic Education Assessment System], published in 2001.⁵

In this assessment, which was the last edition that incorporated statistics on "Percentage distribution of teachers by subject and grade, according to gender and geographical unit," the relatively high number of secondary education mathematics teachers who identified as women in the national scenario was already apparent. In the southern region, women teachers outnumbered men, with 39% of mathematics teachers identifying as men and 61% as women. The numbers follow a trend illustrated by the 2022 *Censo Escolar* [School Census]⁶ of a large number of female teachers in Brazilian primary and secondary education: of the more than 2.3 million teachers, 79.2% are female teachers. Regarding teacher age groups, in the subject of mathematics, the age difference among the teachers was greater: Maria (state school), was around 50 years old, and Silvana (private school), around 30 years old. In the case of the history teachers, there was no important difference, since they both appeared to be around 30 years old.

The fact that Gisele, Maria and Silvana are mothers introduced the variable of maternity in the observations and analysis. Silvana was in the final phase of her pregnancy, while Gisele and Maria had pre-adolescent children, both of whom were students in the state education system. The situation for the men was different: neither were fathers. This information reiterates the reality, present in the accounts of both the educators at the schools observed and the teachers with whom we conducted exploratory interviews: the double, triple, and sometimes quadruple working hours of many of them. Silva and Ciavatta (2022, 9) state that "the burden on women teachers and education professionals was greater, they had the task of being mothers, women, professionals, students, and family caregivers." In one of our contacts, a teacher told us: "Messages 24 hours a day, time for planning and home get mixed up. In the midst of all this, there's the issue of caring for your kids and also helping them with their activities. The result: overload and frustration!"

Conciliating teaching tasks with domestic tasks and, in many cases, with the

4 For this analysis, like Scott (1986), we consider the term "gender" as a "a way of denoting 'cultural constructions'—the entirely social creation of ideas about appropriate roles for women and men. It is a way of referring to the exclusively social origins of the subjective identities of men and women. Gender is, in this definition, a social category imposed on a sexed body." (Scott 1986, 1056).

5 *Sistema Nacional de Avaliação da Educação Básica* [National Basic Education Assessment System] (Saeb/2001). Available at: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/estatisticas_dos_professores_no_brasil.pdf

6 Survey conducted annually by the *Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira* [National Institute of Educational Studies and Research], an agency linked to the Ministry of Education. Available at: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-escolar/resultados/2022>

routine care of children is responsible for the mental illness that is mainly reported by educators in the state education system. Most of the reports involved diagnoses of anxiety, depression and extreme stress, as observed in research by Coelho *et al.* (2021). These qualitative findings are in line with the data presented in the survey conducted by Nova Escola⁷ in 2020. According to this survey, 72% of educators interviewed reported mental health problems during the pandemic. Reflexes caused by the extensive workload in front of the computer that include inflammatory processes, muscle strains (tendonitis, neck pain, etc.), headaches, and back pain can be added to these impacts on mental health.

7 Available at: <https://novaescola.org.br/conteudo/19401/ansiedade-medo-e-exaustao-como-a-quarentena-esta-abalando-a-saude-mental-dos-educadores>

The way remote teaching was elaborated in the state education system meant that the workload of these professionals was greater than that of private institutions. Unlike the latter, where the pedagogical axis was concentrated on synchronous meetings and online assessment activities, teachers at state schools reported the need to plan three different classes for each period taught: one for the students who attended the synchronous meeting, another for those who only accessed digital materials (videos, audios, PDF files), and another for those who sought printed handouts at school. Due to the number of contractors and the lack of a human resources sector in the institutions, as discussed by Gisele, many educators end up being responsible for subjects beyond their areas of training, generating an even more exhausting workload. Maria, a mathematics teacher, also taught arts subjects, while José, a history teacher, was also responsible for religious education.

Entering the digital environment also incurred financial consequences for state school teachers. The lack of equipment and infrastructure meant that teachers in state schools had to invest money out of their own pockets in notebooks, smartphones and expensive internet plans in order to work. One of the teachers interviewed in the exploratory stage described the financial crisis she was going through: her husband had been fired during the pandemic and her parents, who worked independently, were unable to work in social isolation. The teacher said that, in addition to having to “support the household all by herself”, she was helping her parents financially. All of this added to an increase in her fixed monthly costs, due to needing to contract a higher capacity internet plan to work during the emergency remote teaching period. Financial difficulties – reported only by state school teachers – are yet another problem that worsened during the pandemic and attested to the inequality between state-run and private institutions, this time from the teachers’ perspective.

99

Methodological strategies in remote teaching

The synchronous meetings in the schools observed also showed similarities and differences in terms of teaching methods. We begin by describing the frequency of meetings: the private school maintained the traditional schedule of face-to-face classes (five periods per day, in the morning, for five days a week), while the state school reduced the number of synchronous meetings and combined all

classes for 15-year-olds (US: 10th grade; UK: year 11), given the difficulty of access and low student adherence (three periods a day, in the afternoon, for five days a week). This frequency delayed progress in the curricular contents of the state school in relation to the private school.

In the vast majority of cases, the synchronous meetings at the private school were held as expository classes by the teachers. In history classes, Roberto presented the content to students through Power Point slides, mixing texts and images. José also centered state school history classes on expository presentations, though, in his case, the resources used were simpler than Roberto's. Most of the time, the content was presented in a Microsoft Word document, with occasional images, though in one of the synchronous classes, the teacher played a brief documentary on the topic at the end.

Mathematics classes in both schools presented similar dynamics, mixing expository periods with exercises solving calculations. Silvana, a teacher at the private institution, spent more time in her classes doing exercises, while Maria, from the public school, divided her class time more evenly between explaining content and working on calculations. Unlike history, in the case of mathematics, the observations were reversed: Silvana (private school) presented the content with simpler teaching materials, without colors and other graphic elements, while Maria (public school) invested time in creating slides that were more detailed and colorful.

To solve questions, Silvana only used the "Jamboard" tool, also offered by the Google for Education system. Maria used the Microsoft Word program for the same task. The wide access to quality internet connection and sophisticated electronic equipment for students at the private institution enabled Silvana to propose various forms of interactivity, such as the "Kahoot" tool, a game-based learning platform. Even if she knew about this program, Maria made it clear that she could not include it in the classroom dynamics due to the difficulties her students had in accessing the internet and technological equipment.

Even within these limitations, according to her account, the state school mathematics teacher was extremely concerned about the "quality" of the materials she produced. Given this, she decided to invest in different equipment, such as a digitizing tablet, using her own resources. This device, which can cost from R\$200 to R\$2,500 (US\$ 40-510), enables freehand drawings and writing to be instantly recognized by a computer.

These accounts reiterate the practice of teachers adapting their methodological strategies based on the reality of their students and the technology they have at their disposal. Maria's initiatives are proof that, in public institutions, there are professionals trained and motivated to institute new practices, with the intention of facilitating their students' understanding of subject content – what is missing is the financial support.

The (non)interference of gender, age and area of activity in the teacher-student relationship

During the observations, it was simple to perceive the teachers who had the

greatest ability for interacting with students. Maria, a mathematics teacher at the public school, had an open relationship with her students and was always willing to answer any questions – even those that were not related to the subject. She established certain boundaries, when necessary, but accepted all interruptions made by students via microphone. We witnessed conversations on entrance exams, travel, football, technology, and even gossip by students about other teachers. Furthermore, she always valued informal communication that was easy to understand.

In contrast, Silvana did not have the same familiarity with her private school math students. Even though she encouraged them to interact in class, the teacher did not cross the boundaries of an “institutional” relationship. She did not talk much about her personal life or issues other than teaching content, something which Maria and Roberto, for example, did a lot. The students always treated her with respect and politeness, but their relationship with her was certainly less intense than with Roberto, a history professor at the same institution.

In completely contrast to Silvana, Roberto had a relationship with students that was “anything but institutional.” In an extremely relaxed manner, the teacher mixed the subject content with his personal stories. To our surprise, in one of the classes, we learned that Roberto had a habit of playing an online game together with some students in the class. When a teacher shares the tastes and cultural practices (games, TV series and films) with his students, does this guarantee greater ease in establishing interpersonal relationships? Whether it is a coincidence or not, the group of students who played online with the teacher were also those who most participated in his classes.

101

The relationship between José, a public school history teacher, and his students was completely different from Roberto. During the initial observations, at certain points, we observed a hostile atmosphere among the students towards him. On several occasions, the teacher established links with content like women’s rights and the LGBTQIA+ community, with questions about the democratic state and fake news. When the subject approached these themes, student participation was greater. On the other hand, at other times, we observed a certain harshness on the part of José in his treatment of the students, especially when he did not provide opportunities for dialogue with them.

The observations reported here weaken explanations that issues like gender, generation, or even area of knowledge may be the main determinants in the student-teacher relationship. The educators with the closest relationship with the students were Maria (a woman around 50 years old, teaching math) and Roberto (a man around 30 years old, teaching history), who differ in all the markers mentioned. Based on the points discussed, apparently the personalities of the professionals, as well as how interested they are in establishing a closer relationship with their students, have more influence on this dynamic.

The students’ perspective

One of the principal objectives of this research refers to observing student attendance and participation in online classes at the institutions studied. At the

private institution, it was mandatory for students to use cameras, establishing these as a requirement for participation in synchronous meetings – and for counting attendance at the class roll call. In one of the classes, Silvana commented that all 30 students in the class had the equipment for online transmissions, and that this obligation was agreed with parents and guardians. Even so, in most classes, an average of six or seven students had their cameras turned off.

With an average of 20 students with imaging devices connected per meeting, the participation of many of them during private school periods was limited to this presence. Much of the time, the classes were silent, and the “ceremony” was respected – the teacher spoke and, at the end, the students carried out their interventions. On a number of occasions, the silence continued for several minutes, and with no sign of participation from the adolescents, the teachers asked “Is anyone there, guys?”. Participation was monopolized: of the almost 30 students present at the synchronous meetings, we only heard the voices of around six or seven.

Among these, there were two or three students who actually participated in all the classes, while the others spoke occasionally. Through the chat, participation was a little higher, but this also did not reach half of the class. It is interesting to note that the majority of participation occurred on the part of boys; the two main contributors were Rafael and Luan. Natália and Júlia also used the voice equipment to interact in classes, but to a lesser extent than the boys mentioned. Specifically in the history classes, coincidentally (or not) Rafael and Luan formed part of the group of adolescents who participated in online games together with the teacher, as mentioned in the previous item.

The state school was opposite of the private institution. The average was two cameras turned on per meeting, in a universe that ranged between 20 and 40 students. The largest number of cameras turned on simultaneously in a class was four students. Boys activated their cameras more than girls, and for a longer period of time – Giovanni, for example, kept the device connected during all his classes, even though he was the only one in the class. Even following explicit requests from the teachers, the situation remained the same. However, the participation of students via microphone was much greater than that of students at the private institution. At certain times, there was a congestion of voices, with students speaking at the same time, interrupting their classmates and the teacher.

The logic of talking occurred differently according to the subject. The history teacher, for example, demanded that certain moments of explanation be respected and any interruptions that occurred were promptly addressed at the end of the class. Conversely, Maria encouraged students to talk as much as they wanted, whenever they wanted: “if you have any questions, interrupt me, and I’ll explain better”. This position sometimes caused a confusion of voices and interruptions that ended up being quickly organized by the teacher, in an attempt to ensure that all the students were heard and their doubts were clarified.

Even though there was a good deal of talking during the meetings, the interventions were restricted to a few students – Giovanni and Rodrigo were the main “hosts” of the classes. Besides them, interactions from another five or six boys and

three or four girls were frequent. In numerous moments, these two monopolized the conversations and even talked over the girls, who ended up being silenced. Repeating the trend in the private school, the number of active participants was small, considering that the total number of participants in the synchronous meetings reached 40 students in one class. Again, there were those who only participated via chat.

While participation in private schools is more intense when viewing cameras, in public schools, the almost non-existence of synchronous images of students increases the potential for using microphone audio as an interactive resource. Thus, we question whether or how often cameras should be the main method of certifying student presence and attention in class. We understand and, at certain times, felt the teacher's sense of loneliness in teaching to a visually "empty" classroom; however, we extrapolate these two parameters and question which of the following situations represents greater student participation: a silent, contained, organized classroom, with visualization of synchronous images of students, or a participatory classroom, which is full of interaction and, at times, disorderly, with no cameras connected?

The impacts of access to technology on student participation

Observation in schools confirms the discrepancy between the technological infrastructure of private and state school students. While all students at private institutions have full access to the internet, according to Gisele, almost two thirds of the adolescents who attend state schools needed to go to the school to collect materials in person because they did not have even the most basic internet access.

Even though it differs from student to student, the technological structure that we observe in private school classes is generally sophisticated and counts on several pieces of equipment. It was possible to identify cutting-edge devices, such as headphones, game consoles and chairs that cost between R\$700 and R\$3,000 (US\$ 140-600). Among the students who owned a gamer kit was the group of boys who played online games with professor Roberto. Apparently, the majority of students followed classes on a computer, given the position of the cameras (horizontal) and the movements of their hands on the keyboard. In general, the girls' environments and the equipment that appeared in their transmissions were simpler than that used by the boys.

Within the filmed environment, none of the state school students who transmitted their image in class had equipment that was common to the reality of private school students. The headphones and office chairs used by all of them were not even close to those owned by adolescents from the private school. The majority of the students followed classes exclusively via cell phones. Surveys conducted with teachers, such as the 2021 *TIC Educação*, included comments from them concerning the students' situations – for teachers, this was one of the main difficulties experienced during the pandemic. According to the survey,

the lack of devices, such as computers or cell phones, and internet access in students' homes was mentioned by 86% of teachers whose schools offered remote or hybrid activities, a percentage that reached 91% among teachers at state-run schools (municipal, state and federal) (CGI.BR 2022, 25).

Based purely on financial status, we were able to confirm the advantage that access to technologies provides to the children of the elite, showing a direct relationship with Bourdieu's (1984) concept of cultural capital. Our perspective aligns with that of Silva (2021), also based on Bourdieusian concepts, in which she understands "digital access as an unequally distributed cultural capital, which generates privileges in a situation where teaching modality is imposed remotely" (Silva 2021, 274). From this perspective, for technology to be configured as a competitive differentiator or a privilege, not only the ownership of the equipment must be taken into consideration, but also control over it – a reflection made by Bourdieu (1984) based on the notions of incorporated and objectified state of property.

For the individual to have control over something, they need to have access so that control can be developed. The comparative analysis of the observations made enabled the identification of students with greater mastery of the use of technologies in private schools. In addition to not having problems joining and leaving classes, performing online activities and creating graphic materials, some students demonstrated other forms of digital knowledge. In the case of the public institution, there were frequent reports concerning difficulties in joining the online classroom and using the basic Google Meet tools.

The examples from state schools are in line with data collected by the survey *Índice de Habilidades Digitais* [Digital Skills Index].⁸ According to the survey, "despite starting from a significantly higher level than older adults", the generation known as "digital natives" (16-24 years old) "is still not more qualified than that of young adults, demonstrating that skills linked to work are significant" (Mc Kinsey 2019, 7). What is more, it illustrates how social issues that impact the access of low-income populations to technological equipment and services influence the mastery of basic tools often required by the formal job market.

The impacts of home infrastructure on student learning

Before initiating any field research, in addition to access to digital equipment, we wondered whether other factors could affect student participation and learning, such as home infrastructure. Santomé (2003) indicates that "the condition of the homes" of students represents one of the most important contextual variables that are not taken into account in government indices. On the one hand, decoration and furniture, which can make the environment cozier for studying, and on the other, the number of people per room (or m²/sq. ft), which can result in a chaotic environment that affects students' concentration, are examples of issues involving domestic infrastructure that interfere with student learning.

In the context of the pandemic and home-based remote teaching, Barros *et al.*

8 Research conducted by McKinsey & Company Brasil. Available at: <https://www.mckinsey.com.br/our-insights/Habilidades%20Digitais%20no%20Brasil>. Accessed on Aug. 11, 2023.

(2022) indicate that the lack of adequate space at home can have marked and lasting effects on students. From our initial observations of the private school classes, we were surprised and sometimes enchanted by the decoration of some of the environments that framed their images. From the simplest to the most sophisticated rooms, they all presented certain features in common: plastered walls, painted in sober colors (neutral, light tones: white, ice, light gray), large windows and a few decorative elements. Wall-mounted lights, pendant lamps and spotlights, visible elements in numerous students' environments, are lighting fixtures widely used by architects and decorators to create what they consider "modern," "refined" environments. A specific item appeared in the majority of the environments: air conditioning.

In contrast, the configurations of domestic spaces that we observed in the rooms transmitted by state school students were quite different. It is important to highlight, once again, that the number of environments observed was much lower than that of the private school students, considering that the majority of state school students did not even turn on the camera during the synchronous classes. For this reason, the considerations regarding this section are limited compared with reports concerning the private school students. Proportionally, there were a greater number of students who attended the classes in other areas of their homes: mainly the kitchen and the living room. The exception was Giovanni, who attended some classes in his room and others at his workplace. His room was one of the environments we observed that had a structure more similar to – yet still distant from – the rooms in the background of private school students.

The environment that could be seen in the background of Larissa's space was, without a doubt, the furthest from the standard of adolescents at the private school. The brick wall construction, with no plaster or paint, framed the living room-kitchen environment that the student moved around in during classes. Sometimes she sat on a red sofa, sometimes on a wooden chair, Larissa's frame was filled with a four-burner stove with different overlapping pans, a curtain printed with colorful flowers, a tangle of wires in two sockets, a clay water filter, and kitchen utensils hung on the bricks. The explosion of colors and shapes in the environment transmitted by Larissa represents the antagonism to elitist decoration trends.

Domestic infrastructure, particularly in terms of the number of rooms and individuals residing in the environment, interferes with the quality of student learning. According to the most recent *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* (PNAD) [National Household Sample Survey], published in 2018,⁹ 11.5 million Brazilians live in overcrowded homes, which house more than three people per bedroom.

Even though there was a smaller universe of images transmitted by camera, the occurrences of intrusions and interruptions were greater in our observations of state school online classes than those for the private school. In Fernanda's room, in addition to two children running in front of the camera at a given moment, another young woman, apparently close to her in age, was playing with her

9 Available at: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/educacao/17270-pnad-continua.html?edicao=24437&t=resultados>

cell phone in the background. During the school periods in which he was working, Giovanni presented the most chaotic context in terms of the movement of people and noise. In one of the meetings, behind the student, there was a bench which three men were sitting on, talking and laughing, while he appeared to try to concentrate on the academic period.

According to Eniz (2004), the presence of a child or adolescent in a noisy environment during classes can alter their concentration, cause disinterest, changes in behavior, a decrease in work capacity and stress reactions. Unlike the private school students, who did not experience situations of this type, among those from state school, it was more common than we imagined, even among those who did not transmit via camera. This was the case for Luciano and Lucas: in different classes, when the students activated their microphones, suddenly we were able to hear female screams in the background while they were talking.

These reports demonstrate that, in addition to the evident differences in access to technology and digital equipment, other factors influenced participation in classes and the quality of student learning. In addition to internet access, Santos and Zaboroski (2020, 47) identified the lack of “a room, a daily moment or someone who can help them study, concentrate and assimilate content” in the residential environment of state school students as another specific impact factor on the quality of learning.

Body movements and inattention

It is in the analysis of forms of bodily expression that the state institution most closely approximates the private institution – again, we reiterate the difference in the number of cameras observed for each school. When seated in the same position, movements like “stretching,” stretching their back, “scratching their head,” yawning and changing position in their chair illustrate how tiredness and muscle fatigue from prolonged exposure to a computer or cell phone affect students at both schools.

In addition to these movements, which are easy to identify, the perception of some other issues we detected requires attention and a certain sensitivity to details. After weeks of observation, certain details eventually gained visibility in our view. Analysis of eye movements, mainly through the “wandering pupils” of students who followed classes on a computer, indicated that these adolescents were consuming other content in other navigation windows in addition to the Google Meet call – such as additional study materials, numerous web pages, and even chat applications, like WhatsApp. The prescription glasses of students with vision problems also betrayed the change in navigation windows. Giovanni, the only student at the state school who reportedly attended classes on a computer, showed a lack of attention that was revealed by his prescription glasses: the glasses reflected the light from the computer screen and the difference in background tones between the Google Meet windows (dark) and other online browsing pages (light). The same was observed in the glasses of Augusto, a private school student.

The freedom for the students and the lack of control for teachers in the remote teaching format, particularly with regard to basic and secondary education, represents an important obstacle to concentration and, consequently, to student learning. The glances, laughing, gestures and side conversations on their part can also reveal something very common in the face-to-face school routine, which takes on new nuances in remote teaching: a lack of discipline. The wide range of possibilities for distraction, combined with the increase in reports of hyperactivity, anxiety, and depression in young people of school age during the pandemic period (Almeida and Silva Júnior 2021) raises even more questions concerning learning in the remote model.

Final considerations

Emergency remote teaching presented itself as a challenge for both educators and students participating in this research. According to our observations, the truth is that everyone lost something in relation to what would have been a “normal” in-person school year – albeit with similarities and distinctions.

From the teachers’ point of view, we identified the differences between these institutions regarding the insertion of schools into online teaching, together with the aptitude and training of educators for this format. In parallel with gender and age groups, we perceive the reflexes (financial and emotional) of the pandemic on the lives of these teachers, and we identified the pedagogical strategies used and their impact and other factors on the relationship between teachers and students.

Observation of the teaching techniques used and choices made by teachers enabled us to reflect that being in a private institution may not be synonymous with technology and interactivity, just as being a state school is not necessarily synonymous with obsolescence. It is clear that the definition of teachers responsible for the classes we followed (made by each institution’s administration staff) influences this issue, but it does not rule out reflection on the existence of teachers in public schools who strive to build interactive and innovative teaching methodologies.

These pedagogical choices also made it possible to analyze teacher-student relationships in the institutions studied. The sharing of these situations, tastes and cultural practices, on the part of the teachers, and opening up dialogue with the students facilitate the establishment of interpersonal relationships. The observations made, thus weaken the explanations that issues like gender, generation or even area of knowledge may be the principal determining factors in the student-teacher relationship.

From the students’ perspective, we were able to perform comparative analyzes between those who attend classes in state and private schools. The greatest approximation between them occurs in the issue of concentration, or lack thereof, as well as digital transits and apparent parallel conversations online. The distinctions include the forms of participation in synchronous meetings, their home structure and digital equipment and the ease or difficulty they have in using technological resources.

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

In our opinion, such completely different forms of presence and interaction between the two schools reveal one of the main contributions of this research: the questioning and relativization of the notion of “participation.” Ultimately, what constitutes “participation” in a synchronous class? Is it remaining lifeless, silenced and frozen in an image being transmitted in real time, or invisible, but with good interaction in the form of talking? We therefore reflect on how much cameras should be the main indicator of students’ presence and attention in classes.

In addition to this discrepancy in access to technological equipment and internet connectivity, the observations included other factors with the potential to influence students’ participation and attendance in class. The main one refers to domestic infrastructure, especially regarding the number of rooms and individuals residing in the environment, which seemed to interfere with the students’ quality of learning. This question also includes the conversations, movements and noises that shared environments present and that can contribute to the students’ inattention – which is directly related to the number of people living in the home.

The research findings also allow us to identify that being young is not necessarily synonymous with fluency in digital equipment, platforms and applications, as demonstrated by the research conducted by McKinsey & Company Brasil, mentioned above. Participant observation of the synchronous meetings also enabled us to observe that unequal access to technology equipment influences mastery in these basic tools, often required by the job market, especially among students at public institutions.

It is our understanding that we were able to address the similarities and distinctions between the experiences of state and private schools regarding emergency remote teaching – intersecting our observations with reflections by other authors. In addition to consolidating a large body of records from a historical point of view, it is worth highlighting that this work, and other research conducted within the scope of the COVID-19 pandemic, enable us to extrapolate the particularities of this specific context and establish reflections on the work of teachers, the use of digital technologies in the classroom, the feasibility of remote teaching tools in basic and secondary education and, more broadly, the educational inequalities and access to technologies in Brazil.¹⁰

108

10 Translation: Philip Badiz

Recebido em 18/11/2023.

Aprovado em 04/12/2023.

References

- Almeida, Isadora Maria Gomes, e Auvani Antunes da Silva Júnior. 2021. “Os impactos biopsicossociais sofridos pela população infantil durante a pandemia do COVID-19”. *Research, Society and Development* 10, n° 2: e54210212286.
<http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v10i2.12286>
- Arruda, Robson Lima de, e Robéria Nádia Araújo Nascimento. 2021. “Novas mediações pedagógicas: Percepções dos professores da educação básica na pandemia”. *Humanidades e Inovação* 8, n° 61: 42-60.
<https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/3807>
- Barros, Marilise Berti de Azevedo, Margareth Guimarães Lima, Deborah Carvalho Malta, Renata Cruz Soares de Azevedo, Bruna Kelly Fehlberg, Paulo Roberto Borges de Souza Júnior, Luiz Otávio Azevedo et al. 2022. “Mental health of Brazilian adolescents during the COVID-19 pandemic”. *Psychiatry Research Communications*, 2: 100015.
<https://convid.fiocruz.br/index.php?pag=publicacoes>.
- Borges, Samantha da Silva Hassen, e Vera Lopes da Silva. 2020. “Um olhar para a desigualdade escolar em tempos de pandemia”. *Carta Capital*, São Paulo. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/sororidade-em-pauta/um-olhar-para-a-desigualdade-escolar-em-tempos-de-pandemia/>
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carmo, Mariléia Pereira do, Pedro Mário Costa Sales, e Pricila Kohls-Santos. 2021. “Análise da educação em tempos de pandemia: Uma análise do ensino remoto emergencial na educação básica”. *Humanidades e Inovação* 8, n° 61: 104-16. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4018/3566>
- Cesarino, Letícia, Silvia Walz, e Tatiana Balistieri. “2023 – Etnografia na ou da internet? Desafios epistemológicos e éticos do método etnográfico na era da plataforma”. In *Metodologia e Relações Internacionais. Debates Contemporâneos*, organizado por Isabel Rocha Siqueira, e Vítor de Souza Costa, v. IV, 17-46. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Interseções.
- CGI.BR. 2022. *TIC Educação 2021. Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nas escolas brasileiras*. Comitê Gestor da Internet no Brasil. São Paulo. https://cetic.br/media/docs/publicacoes/2/20221121124124/tic_educacao_2021_livro_eletronico.pdf
- Coelho, Elenise, Ana Claudia Silva, Taís Pellegrini, e Naiana Patias. 2021. “Saúde mental docente e intervenções da Psicologia durante a pandemia”. *PSI UNISC* 5, n° 2: 20-32. <https://online.unisc.br/seer/index.php/psi/article/view/16458>.
- Eniz, Alexandre de Oliveira. 2004. “Poluição Sonora em escolas do Distrito Federal”. 2004. Master’s dissertation. Universidade Católica de Brasília.
- Fonseca, Claudia. 1999. “Quando cada caso NÃO é um caso: Pesquisa etnográfica e educação”. *Revista Brasileira de Educação*, 14: p. e2795039. <https://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/view/2795>.
- Fonseca, Claudia. 2008. “O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia em casa”. *Teoria e Cultura* 2, n° 1-2: 39-53.
- G1. 2021. “Fechamento de escolas durante pandemia fez Brasil regredir duas décadas

Fabiola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

- em matéria de evasão escolar, diz Unicef”. 2021. *G1 Globo*, 5 de abril de 2021. <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2021/04/05/fechamento-de-escolas-durante-pandemia-fez-brasil-regredir-duas-decadas-em-materia-de-evasao-escolar-diz-unicef.ghhtml>.
- Hine, Christine. 2015. “The E³ Internet: Embedded, embodied, everyday internet”. In *Ethnography for the Internet: Embedded, embodied and everyday*, 19–54. New York: Bloomsbury Academic.
- Kirchner, Elenice Ana. 2020. “Vivenciando os desafios da educação em tempos de pandemia”. In *Desafios da educação em tempos de pandemia*, organizado por Janete Palú, Jenerton Arlan Schütz, e Leandro Mayer, 45–33. Cruz Alta: Ilustração.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the social. An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Magnani, José Guilherme Cantor. 2009. “Etnografia como prática e experiência”. *Horizontes Antropológicos* 15, n° 32: 129-56.
- Mannheim, Karl. 1952 [1927]. “The Problem of Generations”. In *Essays on the Sociology of Knowledge*, organized by Paul Kecskemeti, 276–320. London: Routledge and Kegan Paul.
- McKinsey & Company. 2019. *Habilidades Digitais no Brasil: O potencial digital dos brasileiros: Diagnóstico e oportunidades*. Rio de Janeiro: McKinsey & Company. https://www.mckinsey.com.br/~media/McKinsey/Locations/South%20America/Brazil/Our%20Insights/Habilidades%20Digitais%20no%20Brasil/20191410_DSI_Individuos_FINAL.ashx
- Miller, Daniel, e Don Slater. 2004. “Etnografia on e off-line: Cibercafés em Trinidad”. *Horizontes Antropológicos* 10, n° 21: 41-95.
- Oliveira, Amurabi, Felipe Boin, e Beatriz Demboski Búrigo. 2018. “Quem tem medo de etnografia?”. *Revista Contemporânea de Educação* 13, n° 26: 10–30. <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/12243>
- Oliveira, Regiane. 2021. “As escolhas que fizemos para as crianças foram terríveis”: Um ano de ensino remoto no Brasil. *El País*, São Paulo. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-22/as-escolhas-que-fizemos-para-as-criancas-foram-terriveis-o-balanco-de-um-ano-de-ensino-remoto-no-brasil.html>.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1951. “The Comparative Method in Social Anthropology”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81, no. 1-2: 15-22.
- Rifiotis, Theophilos. 2016. “Etnografia no ciberespaço como ‘repopoamento’ e explicação”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 31, n° 90: 85–98.
- Santomé, Jurjo Torres. 2003. *A educação em tempos de neoliberalismo*. Porto Alegre: Artmed.
- Santos, Jamilly Rosa dos, e Elisângela Aparecida Zaboroski. 2020. “Ensino remoto e pandemia Covid-19: Desafios e oportunidades de alunos e professores”. *Interações*, n° 55: 41-57. <https://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/20865/16129>
- Saraiva, Ana Maria Alves, Bréscia França Nonato, e Daniel Santos Braga. 2021. “Trabalho docente na pandemia: Uma análise do ensino remoto emergencial na educação básica”. *Humanidades e Inovação* 8, n° 61: 302-17. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4315>

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

Scott, Joan. 1986. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *The American Historical Review* 91, nº 5: 1053-75.

Silva, Flávia Gonçalves da, e Maria Ciavatta. 2022. "A escola em tempos de pandemia: Desamparo, fome e privação tecnológica". *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação* 17, nº 4: 2494-512. <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/16730/15308>

Silva, Vergas Vitória Andrade de. 2021. "A Covid-19 e a reprodução das desigualdades escolares: Um estudo sobre acesso digital na educação básica". *Humanidades e Inovação* 8, nº 61: 271-87. <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/4302>

Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista

Body-community and consensus: the word's status in a zapatista assembly

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11441>

Lucas da Costa Maciel

Memorial University of Newfoundland – Canadá

Banting Postdoctoral Fellow no Departamento de Arqueologia da Memorial University of Newfoundland.
Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo.

ORCID: 0000-0002-0328-856X

lucasdcmaciel@gmail.com

Partindo das relações descritas por Paoli entre palavra, consenso e comunidade no contexto das assembleias comunitárias tseltal, o interesse deste artigo é redescrever o que cria a palavra zapatista e quais relações ela encaminha. Para isso, se detalhará uma perspectiva etnográfica a respeito da materialidade da palavra. Este exercício percorrerá a potência desta última em termos de dois relatos de criação: o *Popol Vuh* dos maias ki'che' e *La historia del aire de la noche*, do Velho Antônio, dado a conhecer em um dos comunicados do Exército Zapatista de Libertação Nacional. A partir daí, esmiuçaremos o modo em que a noção de pessoa tsotsil se compatibiliza a uma filosofia política ameríndia, constituindo o impulso de fundo da autonomia zapatista. Corpo-comunidade é o conceito que usaremos para descrever o efeito do consenso e que guiará a etnografia das assembleias tsotsil e zapatistas.

Tsotsil; Mesoamérica; Zapatismo; Palavra; Política Ameríndia.

Beginning with Paoli's description of relations between word, consensus and community in the Tselal community assemblies, this article aims to redescribe what creates the zapatista word and what relations it heads. In order to do so, an ethnographic perspective regarding the word's materiality will be detailed. This exercise will cover the latter's potentiality in terms of two creational stories: the *Popol Vuh* of the Ki'che' Mayan and *La historia del aire de la noche*, by Viejo Antonio, published in one of the Zapatista National Liberation Army's communiqués. From there, we will analyze how the Tsotsil notion of person is compatible with an Amerindian political philosophy, constituting the fundamental impulse of Zapatista autonomy. Body-community as concept will describe the consensus effect and guide the ethnography of the Tsotsil and zapatista assemblies.

Tsotsil; Mesoamerica; Zapatism; Word; Amerindian Politics.

Lucas da Costa Maciel

Introdução

Um dos trechos mais interessantes da monografia de Paoli (2003) consiste na exploração das relações entre autonomia e acordo comunal no contexto das pequenas comunidades tseltal, um dos povos maienses de Chiapas, estado do sudeste mexicano. Partindo de dados etnográficos e análises sociolinguísticas, o autor mostra a vinculação estreita entre autonomia, palavra e comunidade, indicando o consenso enquanto canal pelo qual se dá a conexão entre esses fenômenos. Segundo o autor, na pequena comunidade, os acordos normalmente se tomam pelo consenso porque este supõe que a palavra dada em assembleia comunitária configura um compromisso de honra (Paoli 2003, 142).

Em suas descrições, Paoli argumenta que a assembleia tseltal é o momento em que as pessoas que conformam uma comunidade se reúnem para discutir um tema, colocado por quem convoca a assembleia. Nesse momento, conta o autor, cada pessoa dá “suas direções à palavra”, tradução para a expressão *tij ta k'op*, em língua tseltal, que também poderia ser entendida como “argumentação”. Conforme as pessoas vão se convencendo do direcionamento da palavra, outras começam a se manifestar simultaneamente. Quem está em desacordo, se mantém calado. Quando o silêncio é a escolha de muitos, alguém pode dizer *kopojanik apisilik, ma a nax che oxeb. Apisilik, ta komon. Komon kóp ya sk'na*. “Falem todos, não só dois ou três. Todos, em comum. É preciso a palavra comum”, traduz Paoli (2003, 143). A palavra comunal, em assembleia, diz o, é a palavra de todos: ela constitui comunidade na medida em que define eixos de ação através do consenso.

O objeto deste artigo é a redescritção das relações traçadas por Paoli para o caso tseltal quando transladadas para um contexto zapatista e tsotsil, outro dos povos do complexo maiense. Para isso, o texto se beneficiará de uma pesquisa etnográfica desenvolvida, com autorização das autoridades autônomas zapatistas correspondentes, numa comunidade tsotsil dos Altos de Chiapas, a partir de uma convivência intermitente entre 2012 e 2015. Mais especificamente, a pesquisa se levou a cabo num dos tantos acampamentos de populações deslocadas pelos intensos conflitos que dão contexto ao levantamento zapatista e se estendem depois dele no Município Autónomo de San Pedro Polhó.

Como já descrito pela literatura especializada, a trajetória histórica de Polhó está atravessada de episódios de extrema violência, pela ação de grupos paramilitares e pela presença contínua do exército mexicano (Melenotte 2009) que, como lembrete de sua permanente vigilância, disparava tiros em direção ao céu todos os começos de noite, algo relatado pelos meus interlocutores como uma política constante. Além disso, escancara a violência institucional herdada pela formação dos chamados caciques culturais e pela gestão incontestada dos governos do Partido Revolucionário Institucional, o PRI (cf. Garza Caligaris 2007).

A intenção deste artigo não é manifestar um desencontro com as elaborações de Paoli, mas permitir o reencontro com uma filosofia ameríndia a respeito das relações que constituem uma pessoa e, em outro nível, um grupo social, a partir das assembleias zapatistas, exercício possibilitado pelas descrições do autor. Além

Lucas da Costa Maciel

disso, como no caso de Paoli, nossa intenção é aqui enfatizar a produção de comunidade, de tal forma que a história de tensão e violência de Polhó se posicionarão no fundo, talvez não mencionado, que também impulsiona a ênfase depositada pelas pessoas com as quais essa pesquisa foi feita na conjunção e na formação comunidade, e não na separação ou no conflito. Em certa medida, isso diz respeito ao fato de que no acampamento em que me alojei, as pessoas apontem as divisões como responsáveis pela violência, uma ética distinta da zapatista, diziam, em que as pessoas estavam preocupadas em se conhecer e em se fazer em conjunto. Neste contexto, as elaborações etnográficas de Paoli a partir do contexto tseltal permitem, então, vislumbrar a intimidade entre falar e fazer comunidade. No entanto, para aproximar-nos das reflexões dos meus interlocutores, terminamos por enfatizar a dinâmica material da conexão explorada pelo autor e, neste sentido, a redescrever as conexões por ele exploradas em outro sentido¹.

Começaremos essa empreitada, no primeiro deles, recorrendo a duas passagens do Popol Vuh k'iche' que exploram a centralidade da palavra falada na constituição do mundo e na configuração da mortalidade através da especificidade humana. Veremos como esta mesma relação se vê enfatizada na forma em que a noção tsotsil de pessoa vincula duas de suas partes: o corpo-morada e seu duplo, articulando dois mundos na medida em que a palavra conduz o regime de transferência entre eles. Com esses dados como pressupostos, passamos a discutir o estatuto da palavra de assembleia, partindo, para tanto, de um dos relatos do Velho Antônio, personagem que habita as narrativas que o zapatismo vincula sobre si mesmo, mas que condiz com os critérios de especulação maiense, etnografados alhures (Maciel 2018). *La historia del aire de la noche*, nome do mencionado relato, fornecerá elementos a partir dos quais recomenciar a descrição das assembleias maienses e zapatistas, tendo como partida um ponto de vista tsotsil.

Assim, daremos contornos ao estatuto da palavra de assembleia no contexto tsotsil e zapatista de San Pedro Polhó, município autônomo zapatista a partir do qual essas relações se tornaram pensáveis. Se, por um lado, o campo dos estudos mesoamericanistas tem depositado grande relevância cosmológica sobre a fala e a palavra como elementos característicos da humanidade (cf. López-Austin 1998, Tedlock 1985), por outro, elas também emergem como fundamento tecnológico de operações de cura e de oferenda, de conexão entre mundos e entre seres de distintas naturezas (cf. Maciel 2018, Pitarch 1996). Partindo dos dados etnográficos sobre a vida comunal em San Pedro Polhó, este artigo conecta os dois conjuntos de temas antes indicados, enfatizando as relações entre consenso e política maiense, tal como apresentado por Paoli, a partir de uma ênfase na dimensão material da palavra.

O texto está dividido em seis subitens, além desta introdução e da conclusão. O primeiro dele explora a relação entre certa noção de humanidade e a presença da palavra falada. No segundo subitem, essa relação será explorada a partir da ideia de “pessoa conjuncional”, usada aqui para enfatizar o fator de conjunção entre as partes que compõem a pessoa e o modo em que a palavra passar a atuar e informar sobre essa característica. Num terceiro momento, o foco será a dimensão mate-

1 Por material se quer implicar, aqui, uma dimensão palpável da palavra. Não diz respeito, portanto, às formas mais correntes em que a ideia de material aparece nas análises de economia política, historiográficas ou sociológicas.

Lucas da Costa Maciel

rial da palavra e o que como isso se relaciona com o pensamento e a sonoridade. Tendo isso em vista, o texto procede, uma quarta etapa, a mostrar o quanto essa materialidade da palavra funciona como um índice e um conector “entre-pessoa”. Essa ideia é central para que se entenda, no subitem cinco, de onde se levanta a noção de um corpo-comunidade enquanto figura do consenso e resultado da palavra. Por fim, na sexta seção, as equívocações em torno da noção de consenso, e como isso se revela no encontro com as instituições nacionais mexicanas serão o objeto de análise. Para iniciar essa trajetória, retornemos agora ao *Popol Vuh*.

Palavra e humanidade

Datado do século XVI, o *Popol Vuh* constitui um compilado de narrativas cosmogônicas do povo maia k'iche', o mais numeroso no que diz respeito aos povos ameríndios da Guatemala. Normalmente traduzido como “livro do conselho” ou “livro da comunidade”, seu nome está feito do termo *popol*, que pode significar reunião, comunidade, conselho e casa comum, e *vuh*, livro².

A narrativa que inicialmente nos interessa diz respeito à primeira parte do *Popol Vuh*, centrada na criação do mundo, dos animais e dos seres humanos; mais especificamente, o capítulo segundo. Nela, os seres demiurgos passam a dar corpo aos animais que ocupam os bosques, que também são seus guardiões: puma, serpente, jaguar, pássaro e veado, entre outros. A cada um deles, assignaram sua morada. Aos veados determinaram que ocupariam os vales dos rios e os barrancos, vivendo entre as ervas e o capim. Aos pássaros disseram que habitariam sobre as árvores e as videiras, construindo ali os seus ninhos.

Terminada as atribuições, os demiurgos disseram aos animais que falassem, gritassem, gorgolejassem e que se apresentassem cada um conforme a sua espécie. “Digam, pois, seus nomes, e nos elogiem, a nós, sua mãe e seu pai. Invoquem a Chipi-Calculhá, Raxa-Calculhá, o coração do céu, o coração da terra, o criador, o formador, os progenitores; falem, invoquem-nos, adorem-nos!”, disseram os demiurgos. No entanto, os animais não conseguiram falar; nem disseram seus nomes, nem os dos seus criadores. Só carcarejavam. Quando os demiurgos se deram conta que os animais não conseguiam invocá-los, chamando-os pelos seus nomes, disseram que devido à sua incapacidade de falar, precisariam ser substituídos. Ficariam com seus lugares, os bosques e as árvores, e seus alimentos. No entanto, como eram incapazes de falar, seriam o alimento daqueles que conseguissem convocá-los. Daí em diante, a narrativa envereda pelas experimentações e tentativas que levaram à criação dos seres humanos.

Na sequência das ações formadoras dos demiurgos k'iche', os animais são criados depois das montanhas e dos bosques, mas antes dos seres humanos. Estes são criados, de fato, para atender à incapacidade dos animais de falar. Ao que parece, os demiurgos pensaram que os animais poderiam venerá-los, mas a palavra falada não se manifestou através do carcarejo dos animais. Não qualquer palavra, no entanto, mas aquelas que nomeiam os próprios demiurgos, os nomes que os invocam – uma palavra cerimonial, poderíamos dizer. O veado foi o primeiro dos

2 Ainda que o original, redatado em maia k'iche' e em espanhol pelo frei Francisco Ximénez, fosse um texto corrido, as edições contemporâneas do livro seguem a divisão em partes e em capítulos proposta pela versão traduzida ao francês pelo abade Brasseur de Bourbourg, apontado como o responsável por roubar o manuscrito original da biblioteca da Universidad de San Carlos, na Cidade da Guatemala, e levá-lo à Europa.

Lucas da Costa Maciel

animais a ser convocado pelos demiurgos. A ele primeiro atribuíram seu modo de vida e também a ele primeiro mandaram que falasse: que pronunciasse o nome dos seus criadores, daqueles que o fizeram ser. Incapaz de fazê-lo, o veado foi condenado a ser caçado e ter sua carne comida por outros, assim como os demais animais que o sucederam (cf. Tedlock 1985).

A ausência de fala é o que transforma o animal em caça. É, além disso, a razão pela qual ela é a condição ontológica da criação dos seres humanos; sua especificidade (López-Austin 2008, 98–9). Em termos mais claros, a fala humana corresponde à possibilidade de pronunciar o nome dos demiurgos, de invocá-los e adorá-los. O que se entende aqui como fala é também a capacidade de se conectar com os criadores através das tecnologias relacionais que configuram as práticas cerimoniais maienses. Essa palavra demandada pelos criadores corresponde, então, a um tipo de palavra falada não ordinária: a palavra cerimonial. É ela que encarna a potência criativa que recoloca as condições do mundo habitado pelos seres que emergem das ações criadoras descritas pelo *Popol Vih*, inclusive o próprio ser humano; pretende, então, invocar as transformações que dão os contornos ao mundo. Chamar os demiurgos por seus nomes é acionar a potência da palavra, esta que é, na economia das relações maienses, a força constitutiva dos seres humanos: aquilo que lhe é intrínseco e que, neste contexto, confere sua especificidade frente aos demais seres. No entanto, é uma especificidade que se encerra com a morte. É no plano da vida que os humanos se diferem dos demais como seres-com-fala.

Depois de ter passado pela criação dos seres humanos, o mesmo *Popol Vuh* nos conta que a morte em Xibalbá, o inframundo maia, do pai dos heróis das aventuras míticas, os gêmeos Ixbalanqué e Hunahpú, é a ação que engendra, tanto a mortalidade dos seres que compõem o mundo inaugurado pelos relatos míticos quanto o culto aos antepassados, estreitamente vinculado às tecnologias das palavras e da nomeação exigidas pelos demiurgos. Depois de fracassarem na tentativa de restaurar a vida do pai morto, tendo que deixá-lo em Xibalbá, os heróis míticos proclamam que seu nome nunca seria esquecido, tornando-se, então, o objeto da veneração de seus filhos.

O pai, que deveria continuar morto apesar do esforço dos filhos por revivê-lo, transforma-se em veado. Animal de caça por excelência, o veado é também um ancestral venerado³. No entanto, o fundamental é quanto o corpo sem vida do pai se equivale ao veado no momento imediatamente anterior ao surgimento do mundo contemporâneo – antes da instauração do cronotopo humano com suas condições atuais, portanto: os dois são incapazes de falar, o morto e o animal. De certo modo, a fala é condição de vida humana; mortos e animais configuram, então, um conjunto de outros equivalentes em sua não humanidade.

Pessoa conjuncional e palavra

Assim como na especificidade que constitui os seres humanos extraída do *Popol Vuh*, a concepção de pessoa humana tsotsil está estreitamente vinculada à

3 Ainda que numa chave distinta, uma excelente exploração do estatuto da caça na Mesoamérica, que ajuda a complexificar o breve recorrido que aqui estamos realizando, foi publicada por Olivier (2015).

Lucas da Costa Maciel

palavra falada. Essa conexão foi motivo de várias conversas nos Altos de Chiapas, quando a narrativa do *Popol Vuh* era apresentada. Conforme o tema era esmiuçado em termos análogos ao que se seguem, se afirmava a relação ancestral das formas de vida tseltal, os ímpetus da luta zapatista e o *Popol Vuh*, que, se soube depois, havia sido parcialmente discutido inclusive na escola autônoma.

De modo geral, podemos dizer que a configuração do mundo maiense está dada pela relação entre uma miríade de pessoas de distintas naturezas, inclusive a humana, que, por sua vez, estão conformadas de outras pessoas mais. Nas palavras de Page Pliego (2005), elas corresponderiam a uma multiplicidade de “corpos, animais e almas”. Trata-se de uma noção de pessoa que poderíamos descrever como compósita: está feita de um conjunto de pessoas outras que, relacionadas entre si, dão forma à pessoa. Aqui, como alhures, “uma pessoa pode ser compreendida como um ente ou uma singularidade, mas não como um indivíduo” (Cesarino 2011, 33). Diferente da concepção de que o indivíduo seja a esfera mínima do social, a pessoa conjuncial tzotzil indica o acoplamento entre partes recursivamente multiplicáveis.

Poderíamos dizer que se trata de uma pessoa partível. No entanto, e apesar da possibilidade sempre latente da fratura e da divisão, é a conjunção que ocupa o interesse reflexivo das pessoas tsotsil com quem convivi e que, ao mesmo tempo, organiza sua especulação sobre o mundo, sobre si e sobre o zapatismo que aqui interessa interrogar. Quando falam de temas análogos ao que se entende, na antropologia, por pessoa, é sobre a formação de conjuntos que se está pensando. Isto é, o problema da pessoa parece se colocar, do ponto de vista tsotsil, em termos de conjunção: da montagem de conjuntos dos quais pessoas e grupos de pessoas se formam⁴. Assim, se a pessoa tsotsil pode ser descrita como partível, sua preocupação metafísica e, portanto, praxiológica recai não sobre o destacamento, mas sobre a formação de conjuntos.

Em San Pedro Polhó, aprendi que a pessoa tsotsil está composta de um complexo relacionado que inclui, entre outras partes, o corpo-morada (*takupalil* ou *sbek'tal*), a parte espiritual associada a ele (*ch'ulel*), um animal companheiro (*svayijel*) e uma dinâmica cosmológica de força-calor que estabelece analogias com outros existentes. Corpo-morada é um termo que ocupo para referir a parte imediatamente visível da pessoa, aquela que “a gente vê mesmo”, me contaram, e diz respeito à “carne de alguém”, sua parte material e orgânica que podemos ver e tocar. Neste caso, como nas demais glosas tradutórias, são minhas as escolhas terminológicas para dar cabo dos conceitos em tsotsil que me foram explicadas. Vejamos rapidamente as consequências que se desdobram desse complexo relacionado, cuja descrição detalhada pode ser encontrada em Maciel (2018).

O corpo da pessoa apresenta duas dimensões, o que também inclui uma versão interna, por assim dizer, em que habitam as demais partes/pessoas que compõem o conjunto pessoal. Tal como apontado por Déléage (2006) ao descrever o caso sharanahua, a interioridade dos corpos maienses não está para ser compreendida como um fenômeno fisiológico. Não obstante, tampouco é a parte complementar ou contrastante de um corpo externo. Como em outros casos (cf. Cesarino

4 Veremos, mais adiante, como este processo requer que a diferença se torne o fundo sobre o qual se forma o conjunto, e de que modo isso se conecta com o tema da palavra de assembleia.

Lucas da Costa Maciel

2011, Soares Pinto 2017), a interioridade do corpo conforma um lugar para outras partes/pessoas habitarem. No caso *tsotsil*, ela é o lugar em que habita uma parte espiritual associada ao corpo-morada; mais especificamente, uma parte que se diz habitar no coração.

Essa parte espiritual do corpo-morada (*ch'ulel*) é o outro da mesma pessoa, sua parte invisível e autônoma (Pitarch 1996). Ela se aloja no coração e é o principal componente na constituição da interioridade do corpo-morada.⁵ A relação constituinte entre o corpo-morada e sua parte espiritual sugere que dois mundos coexistem de modo sobreposto. O mundo visto pelo corpo-morada e aquele visto por sua parte espiritual estabelecem uma relação de avessos. Contaram-me em San Pedro Polhó que o *ch'ulel* (parte espiritual) tem consciência da forma do corpo-morada em que se aloja. Ainda que alguém possa especular sobre a constituição do mundo dos espíritos, sua forma é sempre incerta. Já os espíritos têm plena consciência dos dois mundos, o seu e o dos corpos-moradas, tais como são. A parte espiritual tem, portanto, uma autonomia que excede a do próprio conjunto pessoal.

Ainda que habite o coração do corpo-morada, em San Pedro Polhó se diz que é através da garganta que se dá a manifestação da sua parte espiritual⁶, e que por isso logo dizemos coisas que não sabíamos que poderíamos; ou que falando, a gente vai pensando, ou vice-versa. As palavras são produzidas, então, pela parte espiritual que habita o coração, mas elas ganham som, e, portanto, materialidade, através da garganta. Esta se manifesta, passando pela boca para ser distribuída aos demais, ocupando, a partir daí, o mundo do sensível. A fala constitui, neste contexto, um efeito de transferência entre mundos: é a parte espiritual que produz, mas depende do corpo para dar-lhe materialidade imediatamente perceptível para os demais corpos-morada; a palavra falada atravessa, através da conexão entre o corpo-morada e sua parte espiritual, o avesso entre mundos, transitando entre eles.

É importante destacar que a materialidade da palavra falada não se deve ao fato de que ela seja literalmente vista flutuando pelo ar enquanto sai da boca de alguém. Deve-se, no entanto, ao som produzido que, ingressando no corpo-morada de outra pessoa (e provavelmente atingindo seu coração), conduz à formação de uma imagem. O problema de fundo é que a materialidade da palavra compartilhada com outros diz respeito a um ato de se ver para dentro.

Ainda que o ato de falar seja a manifestação que brota dessa parte espiritual alojada no coração, ela é constantemente apresentada como a característica específica dos seres humanos, tema que remonta ao *Popol Vuh*, como antes vimos. Conforme explicava Carlos, um dos meus interlocutores, a fala está ausente dos animais apesar de que eles também “tenham gente dentro”, ou seja, de sejam igualmente pensados como dobras habitadas por outros. Isso se deve ao fato de que, apesar de brotar dessa parte espiritual compartilhada também pelos animais, é o corpo-morada humano que permite a materialidade da fala, que faz com que ela ganhe som. Isto é, ela é o resultado do acoplamento entre um corpo-morada humano e sua parte espiritual: uma engendra e o outro dá materialidade à fala. Poderíamos dizer, então, que a palavra que se compartilha com outros porque

5 Apesar disso, ao mesmo tempo em que se encontra localizado no coração do corpo-morada de alguém, essa mesma parte espiritual coabita o coração da montanha, junto com as demais partes de todas as pessoas de San Pedro Polhó. Isto é, a parte espiritual existe ubiquamente, habitando dois – ou mais – lugares ao mesmo tempo.

6 Partindo de outros contextos etnográficos, também maienses, Hermitte (1970) e Lunes Jiménez (2011) descrevem o duplo como habitando ubiquamente dentro do corpo, tanto no coração quanto na garganta, lugar a partir do qual gera a fala. Veremos que este não parece ser o caso aqui.

Lucas da Costa Maciel

ganha materialidade através da fala é o efeito de um vértice entre a parte espiritual e o corpo-morada humano. Tendo como pressuposto essa breve discussão em torno da palavra falada e da pessoa tsotsil, cujo detalhamento etnográfico pode ser encontrado em Maciel (2018), passamos ao tema das assembleias.

Materialidade da palavra

No dia 8 de março de 2000, o Exército Zapatista de Liberação Nacional, um movimento de liberação indígena, caracterizado como altermundista e de descolonização (cf. Baronnet, Mora Bayo, Stahler-Sholk 2011; Zibechi 2015), lançou um comunicado em que explorava, entre outras coisas, os constituintes do mundo como desdobramentos da potência criadora e transformadora da palavra e do diálogo entre seres demiurgos que se reúnem em assembleia – o lugar da palavra comunal, segundo Paoli – para conversar. No comunicado, é relatada *La historia del aire de la noche*, que traduzo em seguida ao português:

Quando os mais grandes deuses, os que nasceram o mundo, os mais primeiros, se pensaram em como e para quê fariam o que fariam, fizeram uma assembleia em que cada um tirou sua palavra para sabê-la e para que outros a conhecessem. Assim, cada um dos mais primeiros deuses ia tirando uma palavra e a arremessava ao centro da assembleia e aí quicava e chegava a outro deus que a pegava e a arremessava de novo, e assim como bolinha ia a palavra de um lado a outro até que todos já a entendiam e então faziam um seu acordo os deuses mais grandes que foram os que nasceram todas as coisas que chamamos mundos. Um dos acordos que encontraram quando tiraram suas palavras foi o de que cada caminho tivesse seu caminhante e cada caminhante seu caminho. E então iam nascendo as coisas completas, ou seja, cada quem com seu cada qual.

Assim foi como eles nasceram o ar e os pássaros. Ou seja, que não houve primeiro ar e logo pássaros para que o caminhassem, nem tampouco se fizeram os pássaros primeiro e depois o ar para que o voassem. O mesmo fizeram com a água e os peixes que a nadam, a terra e os animais que a andam, o caminho e os pés que o caminham.

Mas falando dos pássaros, teve um que muito protestava contra o ar. Dizia este pássaro que melhor e mais rápido voaria se o ar não se opusesse a ele. Muito resmungava este pássaro porque, ainda que seu voo fosse ágil e veloz, sempre queria que fosse mais e melhor, e se não podia sê-lo era porque, ele dizia, o ar se convertia em um obstáculo. Os deuses se cansaram de que muito falasse mal este pássaro que no ar voava e que do ar se queixava.

Assim que, como castigo, os deuses primeiros retiraram suas penas e a luz dos seus olhos. Despenado, o mandaram ao frio da noite e cego deveria

Lucas da Costa Maciel

voar. Então seu voo, antes gracioso e leve, se tornou desordenado e torpe.

Mas já encontrado e depois de muitos golpes e tropeços, o pássaro este se deu a habilidade de ver com os ouvidos. Falando às coisas, este pássaro, ou seja, o *tzotz*, orienta seu caminho e conhece o mundo que o responde numa língua que só ele sabe escutar. Sem penas que o vistam, cego e com um voo nervoso e atropelado, o morcego reina a noite da montanha e nenhum animal caminha melhor que ele os ares escuros.

Deste pássaro, o *tzotz*, o morcego, aprenderam os homens e as mulheres verdadeiros a dar valor grande e poderoso à palavra falada, ao som do pensamento⁷. Aprenderam também que a noite contém muitos mundos e que se deve saber escutá-los para ir tirando-os e florescendo-os. Com palavras nascem os mundos que a noite tem. Sonhando se fazem luzes, e tantos são que não cabem na terra e muitos terminam por acomodar-se no céu. Por isso dizem que as estrelas nascem do solo.

Os mais grandes deuses nasceram também aos homens e às mulheres, não para que um fosse caminho do outro, mas para que fossem ao mesmo tempo caminho e caminhantes do outro. Diferentes os fizeram para estar-se juntos. Para que se amassem fizeram os mais grandes deuses aos homens e mulheres. Por isso o ar da noite é o melhor para se voar, para se pensar, para se falar e para se amar (EZLN, 2000).

À primeira vista, o diálogo que organiza a assembleia dos “deuses que nasceram o mundo” parece dizer respeito à troca de palavras que conduz ao entendimento compartilhado sobre um assunto determinado. Trigueiro de Lima (2014, 235–6) nos ajuda a entender parte do problema. Segundo ela, no contexto zapatista,

[...] para construir um entendimento coletivo acerca das “coisas que chamamos mundos”, a “palavra” é necessária. Não apenas ela solta, mas em movimento, seu caminhar de um lado a outro para que chegue a todos [...]. A metáfora da “bola” é interessante para visualizarmos o movimento da palavra concebido pelo discurso zapatista. Imaginem uma bola que contém a “memória”, a “verdade” e o “coração de todos os homens e mulheres de milho”. Ela é colocada em um ponto inicial ou final de um caracol, e segue em movimento, disseminando-se para alcançar todas as pessoas até chegar ao outro lado. Assim que chega, faz o movimento contrário e segue assim infinitamente.

Caracol é o nome dado pelos zapatistas ao lugar de governo de uma região autônoma. Ali acodem autoridades de distintos municípios e comunidades autônomas, vindos de suas assembleias locais, para reunir-se em torno de marcos

7 Tsotsil, nome do povo com o qual esta pesquisa se desenvolveu, diz respeito justamente ao morcego; povo morcego, então.

Lucas da Costa Maciel

gerais do movimento, estabelecendo, por meio das Juntas de Bom Governo, as assembleias que conduzem as regiões autônomas. De fato, a imagem do caracol é um recurso criativo interessante inclusive para descrever aquilo que aqui entendemos como a circularidade da palavra zapatista. No entanto, e apesar de Trigueiro de Lima ter muita razão no que diz, a “metáfora da bola”, ao menos de um ponto de vista tsotsil, excede a ideia de movimento. Veremos que ela diz respeito a isso também, mas não apenas. Palavra como bola que quica, que vai e volta, que é direcionada pelos participantes de uma assembleia carrega em si a materialidade da fala. O discurso zapatista está feito de movimento, como bem diz Trigueiro de Lima, mas o pressuposto desse movimento parece não ser apenas exatamente discursivo, mas material. Vejamos.

Quando o relato nos conta que os “mais grandes deuses” tiram suas palavras para conhecê-la e para dar a conhecer, diz que o fazem na medida em que as palavras saem como bolinhas, que quicam de um lado a outro. Seu conteúdo simbólico, por assim dizer, é resultado do próprio ato de fala; o “som do pensamento”, forma como o relato chama a palavra falada, não é mera tradução do pensamento, mas diz respeito à sua própria formação. Aqui não se trata de dizer que o pensamento conduz à palavra, logo ao consenso e à criação de mundo. A relação de causalidade sequencial entre elas colapsa: no contexto da assembleia, ao falar, se pensa, se faz consenso, se engendra mundos. Nos termos do relato, *com palavras nascem mundos*, o que coloca em relevo dois problemas conceituais interrelacionados: a materialidade da palavra e o seu potencial criativo, no sentido em que coisas são criadas ao falar. A questão é buscar, então, os critérios pelos quais se faz essa criação e, como consequência, mostrar de que forma ela cria. Como veremos mais adiante, é aqui que a descrição de Paoli, assim como uma redescricao informada pelas assembleias tsotsil e zapatista, se mostra interessante.

121

Entre-Pessoas

Durante as assembleias comunitárias zapatistas, cada uma das pessoas que fala está vertendo e distribuindo um tipo de coisa entre os presentes, uma potência que, como veremos, também é uma força de conjunção. Carlos me ensinou que a palavra tem presença porque é possível escutá-la e vê-la. Conforme me explicou, a condição material da palavra se verifica no fato de que alguém a produz enquanto pensa – dado que o pensamento que importa é aquele que se faz como fala – para ser compartilhada com outros e neles introjetada. Quando outros a escutam, se produz neles – “dentro deles” – uma imagem-pensamento. Fundamental, então, porque o pensamento é sempre entre-pessoas; ou, para ser mais preciso, o pensamento que importa é aquele que, feito enquanto alguém fala, é distribuído a outros para que com ele compartilhem a propriedade dessa palavra-pensamento. Após a palavra ser compartilhada, quando alguém fala e outros escutam, todos são donos do que se disse; donos da imagem-pensamento que se forma ao falar – o que coloca desafios importante à noção moderna de autoria (cf. Foucault 2009). A palavra que se compartilha pela fala e que veicula um conhecimento ou uma

Lucas da Costa Maciel

informação constitui, portanto, um pensamento como imagem. Do ponto de vista das condições de mundo tsotsil, que assim seja não é banal: a palavra conduz a um efeito visual, uma imagem que também é algo que se vê.

É neste sentido que, numa assembleia, seja fundamental que todos falem, ainda que para redizer aquilo que já foi dito. Como no caso das assembleias tsetal descritas por Paoli (2003), no caso tsotsil com o qual estou familiarizado é também o acréscimo de ruído, causado pela paulatina quantidade de pessoas falando ao mesmo tempo, que indica que uma decisão está por ser assentada. Evidentemente, o conteúdo do que se diz é imprescindível, mas também o é a sua forma. Falar é um ato estético na medida em que conduz a um efeito de visualidade: dá forma e presença a coisas. Isto é, a palavra de assembleia comunga de um estatuto substancial importante: ao mesmo tempo em que conduz à formação de um pensamento entre-pessoas, é também um alimento entregue pelos tsotsil a seres outros que humanos (*sensu* de la Cadena 2018) com os quais se aliam (tais como a casa em que se vive e os ancestrais; cf. Maciel 2018) e um remédio em operações de cura.

Tratando-se de um procedimento de curação xamânica tsetal, Pitarch (1996, 217, minha tradução) conta que o xamã

pronuncia a primeira oração poxil [remédio, medicamento em língua tsetal] que dura ao redor de dez minutos. Ele faz isso enquanto se dirige ao corpo do paciente, dado que o remédio não é outra coisa senão o texto que recita. Torna a sentir o pulso da criança [doente] durante dois ou três minutos para medir o efeito do texto sobre o paciente: para que esta surtindo resultado, vira e me diz que vai vencer a doença.

122

Lendo o pulso da criança, o xamã pode encontrar as palavras que estão circulando pelo sangue dela e, assim, introjetar outras palavras. Pitarch mostra como as palavras têm a capacidade de adoecer e curar – de engendrar ou administrar transformações, portanto – ou, o que é o mesmo, que as doenças conformam um tipo de palavra que pode ser lida e desferida pelas pessoas, assim como a sua cura. Essa descrição da cura xamânica tsetal não está muito distante das práticas domésticas de alimentação da casa e dos demais seres com os quais as pessoas maienses estão em relação. De fato, nesses momentos é importante guardar o silêncio: deve-se precaver de que a fala ordinária, comum ao dia a dia, não se misture à fala cerimonial que conduz à alimentação da casa, uma vez que falar de modo descabido, fora da estética esperada porque eficaz, engendra efeitos desastrosos (cf. Maciel 2018).

No entanto, tanto na assembleia quanto na cura xamânica descrita por Pitarch ou na alimentação cerimonial, a palavra que importa é justamente aquela que está em movimento, que se translada entre diferenças, mas que conduzem a um desfecho de assemelhação. Entre-pessoas, portanto. O movimento da palavra que alimenta seres outros que humanos através do altar doméstico, o movimento das palavras do xamã para o corpo do enfermo e, como também argumenta Pitarch (1996, 244), o movimento rítmico das palavras das rezas e falas cerimoniais: todos

Lucas da Costa Maciel

esses casos apontam para movimentos pensados como deslocamentos conceituais entre territórios, entre mundos e entre pessoas. A palavra de assembleia é um fenômeno análogo à pessoa: a acompanha conceitualmente na medida em que existe entre-elas, através da fala que leva à formação de imagens-pensamentos, mas que também opera giros topológicos entre diferentes níveis de autonomia. Vejamos.

Corpo-comunidade e consenso

Quem escuta a palavra de assembleia, passando a compartilhar daí a propriedade de uma imagem-pensamento, incorpora a força criativa vertida pelos demais ao longo de um encontro. É com essa imagem-pensamento introjetada, incorporada, que as autoridades zapatistas circulam entre as diferentes esferas de autonomia. Isto é, elas circulam entre as comunidades, os municípios e as regiões autônomas carregando a palavra de toda a sua comunidade. Esse é um tema que se associa diretamente ao fundamento da vida zapatista como “mandar obedecendo”, uma máxima que se desdobra de um estatuto indígena da palavra e da autonomia.

Nas palavras de González Casanova (2011, 15), “mandar obedecendo”, uma das máximas do movimiento zapatista, resume-se no “[...] derecho y la obligación de mandar pero obedeciendo los lineamientos que sus pueblos [...] señalan”. Tal princípio tem como esteio a ideia de que as decisões políticas concernentes ao movimento são derivadas dos consensos comunitários alcançados pelas assembleias. Isto é o mesmo que dizer que o conjunto de todos os zapatistas – o corpo-comunidade, portanto – detém a capacidade de direcionar o movimento, o mando, tornado visível pelos diferentes bastões de mando que as autoridades carregam. Aos demais âmbitos da organização autônoma, os municípios e as regiões, cabe atuar dentro do marco colocado pelo consenso que se forma de uma assembleia a outra, através das mudanças de escalas realizadas pelas autoridades. Obedecer o consenso é o que dá caráter ao mando zapatista (cf. Aguirre Rojas 2008).

As pessoas que se transladam entre as assembleias comunitárias, as assembleias municipais e as Juntas de Bom Governo trazem consigo a palavra de suas comunidades, municípios e regiões autônomas. Elas constituem em si mesmas corpos-comunidades. Se o corpo-comunidade de uma autoridade autônoma se forma primeiro na assembleia comunitária, ela leva consigo este corpo-comunidade enquanto imagem-pensamento compartilhada às demais esferas autônomas. No entanto, quando retorna das demais esferas de autonomia, a autoridade tornará a falar com toda sua comunidade, mais uma vez reunida em assembleia. Ali, a pessoa coloca em palavras o corpo-comunidade que formou a partir do diálogo com outras autoridades nas demais instâncias de autonomia. Este ato corresponde à redistribuição da palavra. Quando retorna das demais instâncias, a autoridade autônoma traz consigo a palavra de todos os zapatistas, trazidas pelo corpo-comunidade de imagem-pensamento das demais autoridades, que outra vez em diálogo, reconstituem o corpo-comunidade compartilhado. Nas assembleias, os zapatistas distribuem a potência engendradora de todos os zapatistas que os participantes

Lucas da Costa Maciel

das demais comunidades autônomas trazem consigo, e que distribuem nas demais assembleias e Juntas de Bom Governo.

A autoridade traz consigo, quando ela volta ao seu município autônomo e à sua comunidade de origem, a palavra de todos os zapatistas para poder redistribuí-la. Ao passo que essa palavra conduz à tomada de decisão sobre as ações e coordenações dos territórios autônomos, ela também engendra a constituição da unidade corporal do zapatismo. Além de um mecanismo de decisão e de articulação, conforme argumentado por muitos analistas, a estrutura autônoma zapatista é um dispositivo maiense de constituição de pessoas assemelhadas, que se identificam como tseltal, tsotsil ou tojolabal, entre outras, mas também como zapatistas.

Consenso, aqui, deve ser complexificado, indicando uma forma de pensar que, ademais de uma equívocação (*sensu* Viveiros de Castro 2004), diz respeito a um conceito *grosso* (*sensu* Haraway 2016), cuja reflexão depende de relações de adições. Podemos entendê-lo, na descrição de Paoli (2003, 142), como um compromisso de honra. Mas não só. Há uma cláusula corporal e criativa que diz respeito também à constituição de comunidade. Para esse caso, imaginar o consenso requer adicionar à descrição de Paoli a formação do corpo-comunidade de imagem-pensamento que está por trás do zapatismo como seu efeito estético. Zapatismo produz corpo-comunidade na mesma medida em que é efeito dele. As autoridades são, neste contexto, os personagens responsáveis pela efetivação e criação de uma unidade corporal zapatista: levam e trazem a potência da palavra de todo o povo zapatista, recolhendo-a e redistribuindo-a pelas comunidades, municípios e regiões autônomas a capacidade engendradora que entendemos como consenso.

Esse mecanismo parece apontar para uma reinvenção contextual maiense, em diferentes escalas (comunidade, município, região), daquilo que a etnologia mexicana chama de “sistemas de cargos mesoamericanos” (cf. Korsbaek 1995, 1996; Topete Lara e Díaz Araya 2014). Como nas descrições desses sistemas, uma autoridade ou comissionado zapatista pode convocar as assembleias. Ali, quando elas se realizam, o consenso deve se dar em forma de acordo comum, quando todos falam numa mesma direção, compartilhando um mesmo pensamento-imagem. O resultado de uma assembleia que atinge o consenso é um dever da comunidade como um todo.

Assim como no caso tseltal descrito por Paoli (2003, 143), as assembleias tsotsil zapatistas que acompanhei sempre começam bastante silenciosas. Paoli chama isso de “santificação da reunião”, uma tecnologia de cerimonialização de um evento que, como no caso das alimentações rituais, indicam o encerramento da fala cotidiana para começar outro tipo de falar, isto é, aquele que conduz ao corpo-comunidade. O silêncio é interrompido por quem convoca uma assembleia, que deve falar sobre suas questões, normalmente trazendo a consideração alguma proposta concreta. Daí em diante, as pessoas deliberam sobre o tema.

Apesar disso, deliberar sobre um tema parece ser, de entrada, estar mais ou menos de acordo com ele, o que indica que coisas devem ser acomodadas, mas que o marco geral de uma proposição foi aceito – quando as pessoas se pronunciam sobre algo, a política já foi feita. O dissenso é realizado pelo silêncio. Só

Lucas da Costa Maciel

falam, manifestando-se sobre o que está sendo dito, aqueles que parecem estar de acordo com a proposta e com as condições de sua discussão.

Além disso, difere de uma assembleia estudantil ou anarquista arquetípica: não há inscrições ou ordem de fala. Estando de acordo com algo, as pessoas simplesmente começam a falar. Jamais presenciei que alguém tratasse de silenciar a outrem referindo-se à ordem da assembleia ou à necessidade de encaminhamentos. O que pareceria, para olhos e ouvidos alheios, a indicação do caos, corresponde, na verdade, à emergência do consenso. Conforme mais pessoas se agregam ao falatório, sabe-se que o acordo está por vir. Enquanto avança, uma assembleia que caminha para o consenso se torna mais e mais barulhenta. Só fala quem está disposto a tanto e, quando o faz, tem clareza de que participará da dialogicidade multivocal que dá veículo ao consenso. Para quem propôs algo, o silêncio é um mau sinal: o consenso não será alcançado e as propostas deverão ser reformuladas e reapresentadas, se for cabível.

Segundo Paoli (2003, 144), a palavra comunal que organiza as ações das comunidades tseltal é também sua articuladora. O autor traduz a expressão *kochelin jbahtik* do tseltal como autonomia, indicando o fato de que essa expressão revela o compromisso de todos os membros da comunidade em torno do que decidem: todos têm responsabilidades e direitos e todos outorgam os recursos e os esforços necessários para cumprir com o consenso. Esta condição, ao mesmo tempo acordo e realização, constitui o eixo articulador da comunidade tseltal, segundo Paoli. Ao ser alcançada, as pessoas dizem *jun nax ko'tantik*, “somos um só coração” (Paoli 2003, 145). Reaparece aqui o elo fundamental entre coração, palavra e comunidade nos mundos maienses. Como vimos, as pessoas tsotsil com quem trabalhamos consideram que a palavra brota do coração, este que é o índice de constituição relacional da pessoa.

125

Consenso como equivocação

Consenso e assembleia são também objeto de desentendimentos entre maienses e não indígenas. Isso se faz ver através dos conflitos corriqueiros entre as comunidades dos Altos de Chiapas e os forâneos, especialmente os funcionários dos dois campos institucionais do Estado mexicano que circulam pela região, professores e agentes de saúde, mas também aqueles vinculados a Organizações Não Governamentais, entre outros. Nas assembleias zapatistas de San Pedro Polhó, assim como no formato tseltal descrito por Paoli, o consenso depende da unanimidade. Sem essa, nenhuma decisão pode ser retirada de uma assembleia, tratada como resolução e, desse modo, ser executada como ação comunitária. No entanto, guiados pela própria noção de decisão coletiva assentada no princípio de resoluções por maioria, muitos forâneos terminam em conflito com as comunidades por exigir delas que atuem em acordo com uma “decisão de assembleia em que a maioria decidiu”. Baronnet (2012, 56–69) conta sobre uma série de desentendimentos e conflitos que decorriam da presença de professores externos às comunidades maienses na região da Selva Lacando na, antes do levantamento

Lucas da Costa Maciel

zapatista de 1994.

Ao discutir a relação entre democracia e filosofia na Grécia antiga, Wolff (1983) comenta que a configuração política grega se dava justamente no campo das decisões majoritárias e, neste sentido, incertas. De certo modo, as assembleias gregas se debruçavam a discutir aquilo que escapava da unanimidade. A assembleia é entendida, então, como o encontro entre contradições que, ainda que contingentes, se mostravam irreduzíveis. Sem presumir que essas contradições se anulassem, a intenção das assembleias gregas era alcançar acordos satisfatórios de meio termos ou em termos majoritários. Segundo Wolff (1983, 14),

A assembleia do povo, mosaico de opiniões contraditórias de onde deve emanar uma decisão, é o único lugar adequado para encarar um futuro que, antecipado ao presente, não é mais que um mosaico de realidades inconsistentes, de que uma só poderá se dizer no presente.

De forma geral, poderíamos sugerir que, assim como na democracia grega, na assembleia maiense a força da palavra se dá pela pluralização. No entanto, enquanto os gregos colocam a palavra à prova de contradições irreduzíveis entre versões que não podem coexistir – de modo que só uma delas poderia ser no presente depois da assembleia do povo –, os maienses zapatistas buscam a produção da multivocalidade que, sem deixar de ser múltipla, tem que se fazer uma, unânime, para que seja resolutiva. Se a fórmula democrata depende, como quer Wolff (1983, 15), de “[...] crer na eficácia da palavra de cada um sobre a ação de todos, assim como na eficácia de nossa ação sobre o mundo [...]”, a democracia maiense, por assim dizer, tem outros contornos conceituais, depositando sua condição sobre o corpo-comunidade de imagem-pensamento que se forma na unanimidade. Talvez a democracia maiense seja, então, muito mais imanente do que sua análoga grega.

Se o que permite a democracia grega é a igualdade de todos seus membros em termos de palavra e de ação, o que se exige da assembleia maiense é que ela conduza a uma unidade de múltiplos, o consenso que se manifesta através da palavra. Enquanto a primeira se assenta na igualdade dos indivíduos, a segunda cria comunidade; contraste que bem poderia ser lido à luz das diferenças propostas por Clastres (2013) entre palavra enquanto direito (sociedades estatais) e palavra enquanto dever (sociedades contra o Estado).

Enquanto a democracia grega conduz à representação, em que os representantes falam em nome de uma opinião alcançada por maioria ou meio termo, tendo em vista os cidadãos de uma polis, no caso maiense e zapatista, a autoridade autônoma fala a partir de seu corpo-comunidade, e não por elas, carregando consigo a palavra de todos, constituída unanimemente nas assembleias. “Irmão mais velho” ou “irmã mais velha” de uma comunidade, a autoridade maiense é a pessoa que opera o giro topológico, levando a palavra de todos de uma escala a outra das relações que constituem o zapatismo, o município e a região autônomos.

Operando esses giros topológicos, as relações constituídas entre autoridades de comunidades distintas indicam, ao mesmo tempo, a conformação de conexões

Lucas da Costa Maciel

de corpo-comunidade em rede através da palavra que circula, formando imagem-pensamento comum a todos e todas as zapatistas. Por um lado, está em questão a extensão do campo relacional desde o qual se fala. Por outro, sua mínima condição: a própria possibilidade de falar depende de um corpo-comunidade que se manifesta multivocalmente, produzindo consenso por unanimidade, e que, neste sentido, antecede outro consenso porvir.

No ato de entrega da palavra de uma pessoa a outra – também comunidade, município e região –, as fronteiras entre elas parecem se esfumarem. O que se obtém disso, como vimos argumentando, é um corpo-comunidade compartilhado por todos os participantes de uma assembleia e que será carregado pela autoridade quando se operam mudanças de escalas. Essa condição exige que entendamos o fenômeno em questão não apenas sob o título de discursos que se cruzam, mas de um único corpo-comunidade multivocal em discurso. O que, de forma alguma, quer dizer desaparecer com as diferenças que, a partir de outro conjunto de conceitos, se tornam igualmente centrais às práticas maienses e zapatistas. A autonomia no âmbito educativo é um bom exemplo (cf. Baronnet 2012).

Palavra de assembleia é uma forma de dialogicidade, algo análogo àquela mesma que organiza a criação do mundo pelos demiurgos do *Popol Vuh* e os “deuses mais grandes” do relato do Velho Antônio. No entanto, essa dialogicidade não se conforma por dois polos em diálogo, mas por uma entidade múltipla – um mesmo corpo-comunidade – cuja fala é, por natureza, multivocal; um mesmo corpo-comunidade que pensa falando, constituindo imagem-pensamento comum e necessariamente unânime na mesma medida em que se re-fabrica, se refaz enquanto unidade.

A etnografia de Crook (2007) oferece uma belíssima imagem na vizinhança da qual podemos pensar esse problema. O autor narra como um homem min decide, no fluxo das trocas de conhecimentos entre ele e o antropólogo, abrir a sua própria coxa para mostrar sua organicidade a Crook. Trocar conhecimento, na metáfora que organiza a etnografia do autor, é trocar peles. Trocando peles, as pessoas se fazem uma, ato que dissolve o dois e conduz a uma unidade orgânica. De certa forma, a palavra de assembleia zapatista se compatibiliza analogamente à situação descrita por Crook: ela conforma a materialidade que dá forma ao corpo-comunidade, sua organicidade. Ainda que possamos dizer que tal estatuto da palavra é profundamente relacional, é o efeito de organicidade enquanto conjuncionalidade que interessa ao consenso.

Neste sentido, o efeito pragmático dessa palavra dada e redistribuída nas assembleias zapatistas se difere daquele associada à chefia kalapalo, conforme as descrições de Guerreiro (2015). Segundo o autor, a palavra do chefe kalapalo tem como resultado a introjeção de uma diferença entre os interlocutores, de modo que “quando os ouvintes Kalapalo se entendem como os filhos do chefe, eles são lembrados de que ele também é um diferente, um Outro, um falcão ou uma onça” (Guerreiro 2015, 81, minha tradução). Pela oratória do chefe, se produz uma condição ambígua que permite desvincular o estatuto da chefia daquele do grupo ao qual suas palavras se direcionam. O chefe pode tanto ser um

Lucas da Costa Maciel

homem ordinário quanto um ancestral, um predador ou o oposto de todas essas posições. Seu caráter ambíguo faz do chefe kalapalo um mediador entre diferentes esferas de alteridade. Daí a conexão que Guerreiro propõe entre seu argumento e a descrição das dádivas melanésias por Strathern (1992, 178; 2014, 379–81): as trocas cerimoniais produzem um intercâmbio de perspectivas, de uma forma tal que a pessoa só poderá ocupar o lugar de doador ou de receptor quando assume a perspectiva de outrem.

Como vimos, no caso da palavra de assembleia que aqui nos cabe o efeito que se enfatiza parece ser outro: antes que disjuntar e produzir ambiguidades, ele parece acoplar pessoas depois de pessoas, constituindo uma matriz de conjunção, aquele que estamos chamando de corpo-comunidade. Para dizê-lo de outro modo, a ênfase colocada pelos zapatistas sobre a palavra não recai sobre a produção de diferenças, mas da sua compatibilização, num efeito de conjunção escalar que vai das pessoas em suas comunidades até os Caracóis organizados em Juntas de Bom Governo. No cerne do estatuto da palavra zapatista de assembleia está, como é de se esperar, a concepção mesoamericana de pessoa, já descrita, com suas especificidades etnográficas, por Bartolomé (2006), Bourdin (2008), Martínez González (2015) e Pitarch (1996), entre outros.

Assim, mais do que uma pessoa relacional, ainda que sem deixar de sê-lo, a descrição do estatuto da palavra nas assembleias zapatistas coloca ênfase sobre um fenômeno que aqui chamamos de pessoa conjuncional, que busca irrelevar os polos em relação para destacar seu efeito congregador, seu corpo-comunidade. Assim, a dialogicidade que conduz à constituição da comunidade é tanto resultado da esfera da tomada de decisões quanto da constituição de um corpo comum de convivência, assentado na redistribuição da palavra.

128

Conclusão

Acoplada à distribuição da palavra, que em si mesma diz respeito à prática que dá forma à autonomia zapatista, encontra-se uma filosofia ameríndia em torno da política. Ademais das dinâmicas que permitem os processos decisórios e a constituição do corpo-comunidade, esta filosofia está igualmente marcada pelos conhecimentos e experiências organizativas acumuladas ao longo da formação do zapatismo como fenômeno histórico e como lugar de especulação dos mundos maienses, conduzindo a uma contínua transformação das suas formas sociocológicas.

Ao passo em que estão constituídos pelas autoridades, os governos autônomos não são outra coisa que o lugar em que os conjuntos de corpos-comunidades distribuem palavra para desenfatar, entre si, suas diferenças, abrindo espaço à unanimidade que precede a ação. Tratando de esboçar uma teoria política zapatista, poderíamos dizer que a ação que conduz à transformação está precedida por uma atualização do corpo-comunidade em assembleia que seja bem-sucedida; agir requer um corpo-comunidade compartilhado. Se este inexistente, não há ação possível. Requer-se, então, dizer o óbvio: do governo autônomo participam todos

Lucas da Costa Maciel

os que compartilham corpo-comunidade; os zapatistas. Assim, a ideia de “mandar obedecendo” consiste na evidenciação de que todos os zapatistas mandam na mesma medida em que executam seu mando, obedecendo. Para dizer de algum modo, sociedade e gestão são indissociáveis, coincidentes.

Em suma, o governo autônomo pode ser compreendido como um lugar de dialogicidade e de acoplamento, como uma grande assembleia: uma ferramenta política para que as comunidades maienses se conectem entre si, se autogovernem e compartilhem de uma mesma imagem-pensamento como corpo-comunidade na medida em que comungam da circularidade da palavra, um ir e vir que a distribui.

Recebido em 30/06/2023.

Aprovado para publicação em 31/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Lucas da Costa Maciel

Referências

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. 2008. *Mandar Obedeciendo: Lecciones Políticas del Neozapatismo Mexicano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Baronnet, Bruno. 2012. *Autonomía y Educación Indígena: Las Escuelas Zapatistas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Baronnet, Bruno, Mariana Mora Bayo, y Richard Stahler-Sholk. 2011. *Luchas “Muy OTRAS”: Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bartolomé, Miguel Angel. 2006. *Gente de Costumbre y Gente de Razón: Las Identidades Étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores.
- Bourdin, Gabriel Luis. 2008. “La Noción de Persona entre los Mayas: Una Visión Semántica”. *Revista Pueblos y Fronteras, Digital*, nº 4: 1–31.
- Cesarino, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- Clastres, Pierre. 2013. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- Crook, Tony. 2007. *Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea: Exchanging Skin*. Oxford University Press.
- De La Cadena, Marisol. 2018. «Natureza incomum: histórias do antropo-cego». *Revista do IEB* 69: 95–117.
- Déléage, Pierre. 2006. “Le Chamanisme Sharanahua: Enquête sur L’Apprentissage et L’Épistemologie d’un Rituel”. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- EZLN. 2000. *¡Insurgentas! La Mar em Marzo (Carta 6.e.)*. *La Historia del Aire de la Noche*. Comunicado disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2000/03/08/insurgentas-la-mar-en-marzo-carta-6-e-la-historia-del-aire-de-la-noche/>
- Foucault, Michel. 2009. *O Que é Um Autor?* Lisboa: Passagens.
- Garza Caligaris, Anna María. 2007. “Conflicto, etnicidad y género em la política interna de San Pedro Chenalhó, Chiapas”. *Sociológica* 22, nº 63: 85–110.
- González Casanova, Pablo. 2011. “Prólogo. La Invitación”. In *Luchas “Muy OTRAS”: Zapatismo y Autonomía en las Comunidades Indígenas de Chiapas*, editado por Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo, y Richard Stahler-Sholk, 13–16. México: Universidad Autónoma Metropolitana, CIESAS, UACH.
- Guerreiro, Antonio. 2015. “Political Chimeras: The Uncertainty of the Chief’s Speech in the Upper Xingu”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, nº 1: 59–85.
- Haraway, Donna. 2016. *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- Hermitte, Esther. 1970. *Control Social y Poder Sobrenatural en un Pueblo Maya Contemporáneo*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Korsbaek, Leif. 1995. “La Historia y la Antropología: El Sistema de Cargos”. *Ciencia ergo-sum* 2, nº 2: 175–83.
- Korsbaek, Leif. 1996. *Introducción al Sistema de Cargos (Antología)*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- López-Austin, Alfredo. 1998. *Los Mitos del Tlacuache: Caminos de la Mitología Mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lucas da Costa Maciel

- López-Austin, Alfredo. 2008. "Las Razones del Mito. La Cosmovisión Mesoamericana". In *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y Cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, editado por Alfredo López-Austin y Luis Millones, 15–144. México: Ediciones Era.
- Lunes Jiménez, Elena. 2011. "El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: Estado de la Cuestión". *Revista Pueblos y Fronteras, Digital* 6, nº 11: 218–45.
- Maciel, Lucas da Costa. 2018. *Os Murais Zapatistas e a Estética Tzotzil: pessoa, política e território em Polhó (México)*. Dissertação (Mestrado em Estética e História da Arte), Universidade de São Paulo.
- Martínez González, Roberto. 2015. "La Noción de Persona en Mesoamérica: Un Diálogo de Perspectivas". *Anales de Antropología* 49, nº 2: 13–72.
- Melenotte, Sabrina. 2009. "Una Experiencia Zapatista: San Pedro Polhó, Doce Años Después". In *Los movimientos sociales. De lo local a lo global*, editado por Benquet, Pleyers y Zermeño, 225–42. México: UAM; Antropos.
- Olivier, Guilhem. 2015. *Cacería, Sacrificio y Poder en Mesoamérica. Tras las Huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Page Pliego, Jaime Tomás. 2005. *El Mandato de los Dioses. Etnomedicina Entre los Tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Paoli, Antonio. 2003. *Educación, Autonomía y Lekil Kuxlejal: Aproximaciones Sociolingüísticas a la Sabiduría de los Tseltales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Pitarch, Pedro. 1996. *Ch'ulel: Una Etnografía de Las Almas Tzeltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México.
- Soares-Pinto, Nicole. 2017. "De Coexistências: Sobre a Constituição de Lugares Djeoromitxi". *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar* 9, nº 1: 61–82.
- Strathern, Marilyn. 1992. "Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange". In *Barter, Exchange and Value*, editado por Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, 169–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn. 2009. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Strathern, Marilyn. 2014. *O Efeito Etnográfico e Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify.
- Tedlock, Dennis. 1985. *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Touchstone.
- Topete Lara, Hilario, e Alberto Díaz Araya. 2014. "Sistemas de Cargos y Organización Social en Mesoamérica". *Diálogo Andino*, nº 43: 3–7.
- Trigueiro de Lima, Júnia Marúsia. 2014. "As Subversões do Tempo nos Comunicados Zapatistas". *Revista de Antropologia* 57, nº 1: 215–64.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Methods of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2, nº 1: 3–22.
- Wolff, Francis. 1983. "Filosofia Grega e Democracia". *Discurso* 14: 7–48.
- Zibechi, Raúl. 2015. *Descolonizar el Pensamiento Crítico y las Prácticas Emancipatorias*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

O agente comunitário de saúde e o antropólogo: o caminho etnográfico no SUS da “ponta”*

The community health agent and the anthropologist: the ethnographic path in the edge of SUS (or SUS “da ponta” as referred in Portuguese)

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11446>

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, Brasil

ORCID: 0000-0002-9500-7154

otaviomaia@usp.br

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. Bolsista do CNPq. Pesquisador do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de Poder, Conflitos, Socialidades (HYBRIS).

No presente artigo, apresento a descrição do SUS vivido no bairro Parque das Torres, localizado no município de Juiz de Fora, Minas Gerais. Tenho como foco analisar o SUS “da ponta”, as decorrências de modos de gestão no fazer cotidiano em uma Unidade Básica de Saúde. A discussão apresentada no artigo fundamenta-se na etnografia da pesquisa do curso de doutorado, em andamento, realizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, em que estudo a área de tensão entre o SUS legislado e o SUS vivido no contexto da pandemia de Covid-19. Nesta pesquisa, tenho acompanhado a rotina de funcionamento da Secretaria de Saúde de Juiz de Fora, entrevistando gestores de saúde e investigando usuários e profissionais de saúde que vivenciam o SUS “da ponta”. A partir da experiência que tive como agente comunitário de saúde, entre 2003 e 2009, no bairro Parque das Torres, lanço mão de um duplo posicionamento e uma dupla temporalidade, ora falando do lugar de pesquisador, ora recorrendo a memórias do trabalho de agente comunitário de saúde. Para isso, recorro às discussões de Michel de Certeau, Michael Herzfeld e Didier Fassin, cujas reflexões estão relacionadas ao tema em questão, devendo, assim, fundamentar a dimensão teórica deste trabalho.

In this article, I present the description of the Unified Health System (SUS as in Portuguese) experienced in the Parque das Torres neighborhood, located in Juiz de Fora, Minas Gerais. I focus on analyzing the “edge” of SUS, and the consequences of management modes in daily activities in a Basic Health Unit. The discussion presented in the article is based on the ethnography of the doctoral course research, in progress, held in the Program of Postgraduate Studies in Social Anthropology at the University of São Paulo, where I study the area of tension between the legislated SUS and the SUS experienced in the context of the Covid-19 pandemic. In this research, I have followed the daily routine of the Health Department of Juiz de Fora, interviewing health managers and investigating users and health professionals who experience the “edge” SUS. From the experience I had as a community health agent, between 2003 and 2009, in the Parque das Torres neighborhood, I use a double positioning and a double temporality, sometimes speaking from the role of researcher, sometimes resorting to memories of the work of a community health agent. For this purpose, I resort to the discussions of Michel de Certeau, Michael Herzfeld, and Didier Fassin, whose reflections are related to the given subject, and should, therefore, support the theoretical dimension of this work.

132

Agente Comunitário de Saúde; Antropólogo; Memória; Pandemia; SUS.

Community Health Agent; Anthropologist; Memory; Pandemic; SUS.

Introdução

Neste artigo, apresento a descrição do SUS vivido no bairro Parque das Torres, localizado no município de Juiz de Fora, Minas Gerais. Tenho como foco analisar o SUS “da ponta”, as decorrências de modos de gestão no fazer cotidiano em uma Unidade Básica de Saúde. O SUS “da ponta” é o agente comunitário de saúde, encarnado de Estado, zanzando na comunidade. Noutras vezes, é o médico fazendo visita domiciliar. O SUS “da ponta” é o posto de saúde. O termo constitui-se como elemento de análise que auxilia a investigação da relação entre as partes do sistema público de saúde – as continuidades, as invenções e as contradições. Nesse sentido, o meu interesse está em compreender como as partes e as extensões do sistema público de saúde, do Ministério ao postinho, e de um governo ao médico de família, combinam-se na constituição do SUS vivido. Para isso, lanço mão de um duplo posicionamento e de uma dupla temporalidade, ora falando do lugar de pesquisador, ora recorrendo a memórias do trabalho de agente comunitário de saúde.

Na narrativa, volto-me para as rasuras vindas da governança, e mais precisamente, a forma como atos de gestão aparecem acomodados ao serviço de Atenção Primária à Saúde; então, reencaminho os sons da memória, descrevo as imagens da vida cotidiana, a vulnerabilidade de rostos, o vislumbre de beleza, o instante de possibilidades (Hartman 2008, 8); sentimentos, pensamentos e experiências – usuários e profissionais de saúde vivenciam o SUS “da ponta”, um SUS trazido no corpo e inscrito no vivido.

Ao descrever o cotidiano de cuidado em uma Unidade Básica de Saúde, busco compreender as combinações entre a determinação da ação e as indeterminações de atores sociais (Fassin *et al.* 2013); o corpo adoentado – noutras vezes, curado – torna-se extensão de práticas de gestão, numa relação entre regras e corpos igualmente móveis (Certeau 2009, 212); reparo a fila de espera, o acesso à medicação, o elogio feito à médica. Desse ponto de vista, interessa-me um SUS desagregado, e que é visto “na ponta”, o seu modo de dissolução, onde a perspectiva se torna importante (Strathern 2014, 249).

Tenho como pressuposto, tomando emprestado argumentos de Herzfeld (2016), que a análise do SUS “da ponta” permite compreender as continuidades e as contradições, que perfazem a relação entre modos de gestão e valores sociais mais localizados. O sistema público de saúde, enquanto política pública, é feito de partes, normas oficiais, intérpretes e rasuras; e a sua implementação, no SUS “da ponta”, não segue em um vácuo social. A etnografia do SUS vivido no Parque das Torres deixa à vista os efeitos de modos de gestão, alcança os sentidos da corporeidade, vindos da experiência do cuidado, descreve entendimentos e reúne avaliações contadas por usuários e profissionais de saúde.

O texto está organizado em três seções. No primeiro momento, lanço mão da experiência como agente comunitário de saúde, numa tentativa de melhor descrever o SUS “da ponta”. Na descrição, ensaio a aproximação entre duas temporalidades, ora falando do lugar de pesquisador, ora recorrendo a memórias do trabalho de agente comunitário de saúde. Ao descrever o usuário do SUS, como

* Outra versão deste artigo foi apresentada na 5ª Reunião de Antropologia da Saúde: Bem viver, Ciências Plurais e Políticas de Morte, realizada entre os dias 21 de novembro e 23 de novembro de 2023.

haveria de separar o antropólogo do agente comunitário de saúde? Nesse sentido, as imagens deslocadas do tempo em que fui agente comunitário de saúde auxiliam a análise sobre um SUS em movimento.

Na segunda seção do artigo, *A pandemia e o Previne Brasil*, analiso o convívio dos moradores do Parque das Torres com a pandemia de Covid-19. Como falar sobre isolamento social para uma família em que todos dormem juntos, num cômodo, dividindo o mesmo colchão? Numa ida ao bairro, em janeiro de 2022, visitei usuários que conhecia desde o tempo em que era agente comunitário de saúde. Conversamos sobre a vida, os políticos e a Covid. Procurava, então, compreender como a pandemia estava sendo incorporada aos entendimentos dos moradores a respeito do SUS. Nesta parte do texto, discuto, ainda, a implantação do Previne Brasil, novo modelo de financiamento para Atenção Primária à Saúde, inaugurado no governo Bolsonaro, em 2019.

A terceira seção, *Dona Devair*, tem como objetivo entender a repercussão de decisões políticas sobre a vida de uma senhora, de uma mulher negra, avó, moradora do bairro Parque das Torres. Trata-se de Dona Devair, usuária do SUS. É ela quem aparece descrita no poema que ilustra o começo da argumentação. O poema, escrito no tempo em que trabalhava como agente comunitário de saúde, ajuda a análise sobre a relação entre política e vida, Estado e morte, poder e saúde. A insensibilidade, a falta das coisas e a demora para se conseguir uma consulta. Todo esse enredo contorna o imaginário a respeito do bairro Parque das Torres, enquanto o Estado passa a gerir precariedades.

Os dados apresentados, neste trabalho, foram coletados em duas ocasiões. No primeiro momento, escrevo a partir de memórias e da releitura das anotações feitas, entre os anos de 2003 e 2009, período em que trabalhei como agente comunitário de saúde. Nas anotações aparecem copiadas as minhas impressões a respeito do cotidiano de trabalho em uma Unidade Básica de Saúde – as visitas feitas com os médicos, a pesagem de crianças, a vacinação, o convívio com os usuários e as amizades. À época, como estudante de graduação do curso de Ciências Sociais (Universidade Federal de Juiz de Fora), soube aproveitar esse lugar de escuta. Memórias e sentimentos ajudam a organização dos dados.

No trabalho de agente de saúde, recorde-me que andava com um caderno de avisos, onde apareciam listadas informações: a data da consulta, o encaminhamento para a especialidade médica, o cartão de vacina. Era ao lado desses avisos que eu ia emendando o meu diário de campo; as aulas de Malinowski, no curso de graduação, traziam ideias sobre caminhos etnográficos. Assim, o meu local de trabalho confundia-se com o meu trabalho de campo, eu era agente comunitário de saúde e antropólogo.

Na pesquisa de conclusão do curso de graduação em Ciências Sociais (Universidade Federal de Juiz de Fora), com ênfase na área de Antropologia, fui levado pelo enredo do meu cotidiano de trabalho a investigar a relação entre médicos de família e as classes populares. No mestrado, realizado na área de Saúde Pública (Fiocruz), e em continuidade à pesquisa de graduação, propus a análise do usuário do sistema público de saúde. Assim, pesquisei a experiência de ser cuidado pelo SUS, vivenciada por usuários hipertensos em uma Unidade de Atenção Primária à Saúde no município de Juiz de Fora, Minas Gerais. No curso de doutorado, re-

alizado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, ainda em andamento, estudo a área de tensão entre o SUS legislado e o SUS vivido no contexto da pandemia de Covid-19.

Revisitar as anotações que haviam sido feitas, quando era agente comunitário de saúde, colocou-me diante de um SUS em movimento, a ser apreendido. Como antropólogo, ao voltar a acontecimentos vividos e caminhos de pesquisa, passo a ser parte das imagens que outrora iam sendo produzidas enquanto fazia etnografia; na trama das descrições, apareço enredado a corpos, objetos, subjetivações e afetos (Marques e Villela 2005, Cunha 2020).

A outra amostra de dados foi obtida, mais recentemente, durante o trabalho de campo desenvolvido na pesquisa do curso de doutorado. As informações foram coletadas a partir da realização de observação participante, na Secretaria de Saúde de Juiz de Fora. Este processo de coleta de dados coincide com o início da pandemia de Covid-19 no país, no primeiro semestre de 2020. A observação participante, na Secretaria de Saúde, estendeu-se até o final de 2021.

Foram muitos os desafios trazidos ao longo do trabalho de campo. Cito alguns: o medo de contágio; a falta de tempo dos interlocutores, diante de uma carga de trabalho aumentada com a pandemia; e as incertezas e os movimentos de uma realidade afoita em rasurar as proposições de estudo. Em outros momentos, visitei uma Unidade Básica de Saúde, localizada no bairro Jóquei Clube II, no município de Juiz de Fora, Minas Gerais. Esse posto de saúde seria responsável pelo atendimento dos usuários do Parque das Torres, local também visitado na pesquisa. Realizei entrevistas com gestores, sanitaristas, médicos, enfermeiras, agentes comunitários de saúde e usuários do SUS. Por conta do isolamento social, em vários casos, as entrevistas foram feitas com o auxílio de aplicativos. Conduzir conversações etnográficas fazendo o uso de máscaras, também, tornar-se-ia um dado.

135

O agente comunitário de saúde e o antropólogo



Figura 1: O Agente Comunitário de Saúde, Lillian Filipino, 2006.

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

Eu não me lembrava desta foto. Noutro dia, isso em fevereiro de 2021, voltei ao posto de saúde, localizado no bairro Jóquei Clube II, onde trabalhei como agente comunitário de saúde, para entrevistar a supervisora do posto. Eu havia ido até lá em busca de informação para a pesquisa de doutorado. Depois da entrevista, a interlocutora me encaminhou a fotografia. Quis saber o destino da garotinha que aparece na foto. Procurei recordar o seu nome. Como agente comunitário de saúde, eu a visitava mensalmente. Tentei, ainda, lembrar-me do dia em que a foto teria sido tirada, numa tentativa de alcançar outras imagens daquele tempo.

Sempre havia muitas crianças. Recordo-me de que a pesagem era antecedida por um ou dois dias de trabalho no bairro, devendo as mães serem avisadas sobre o evento. Em muitos casos, o baixo peso da criança era consequência da falta de ter o que comer em casa – disso eu não me esqueci. No final da pesagem, distribuíamos leite em pó para aquelas mães que haviam comparecido. Geralmente, nenhuma mãe faltava.

Vendo a fotografia, fiquei por um tempo imerso em lembranças. Recordações e sentimentos. Como lidar com essas e outras lembranças de quando fui agente comunitário de saúde? Como fazer disso um dado de pesquisa? E, depois de tanto tempo, o SUS vivido no Parque das Torres, em 2003, poderia emprestar algum sentido à compreensão do SUS que veio a público, em meio à Covid-19? Nesse caso, a fotografia da garotinha, tirada durante a pesagem, momento fugaz em uma atuação interminável, deve ser lida para frente, num mundo onde as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas (Ingold 2012, 2015).

Logo que comecei o trabalho de agente comunitário de saúde, fui destinado para uma localidade de extrema pobreza, onde as equipes da Estratégia Saúde da Família (ESF) que lá atuavam, quase sempre, estavam incompletas, principalmente pela falta de médicos. Assim, o bairro Parque das Torres tornou-se o meu local de trabalho. E, mais à frente, em 2006, ao iniciar o curso de Ciências Sociais, essa localidade seria também o meu lugar de observação, onde desenvolvi as minhas primeiras investidas antropológicas. Devo confessar que em muitos momentos, aos meus olhos, parecia a mesma coisa, ser agente comunitário de saúde e fazer antropologia. Eu me confundia, embora, ao redigir esta parte do texto, procure fazer com que apareça quem é esse antropólogo. Ser agente comunitário de saúde me dava o privilégio de ser antropólogo, de observar de perto o jeito como o usuário pensa a hipertensão, a forma como ele tece o seu conhecimento em saúde, ao mesmo tempo em que fala de política; eu ficava a reparar a combinação entre a epistemologia médica e a experiência de vida do usuário, as maneiras de convencer, as resistências, o aproveitamento de partes da fala do outro, como remendos que trazem sentido ao corpo, ao adoecer, à vida local. E isso é Antropologia.

O Parque das Torres¹ é uma das localidades de maior vulnerabilidade social do município de Juiz de Fora. Na comunidade, não existe nenhum outro equipamento do Estado. O Parque das Torres é considerado, pelas autoridades de segurança pública, um lugar violento – tráfico de drogas e homicídios. A comunidade apresenta altas taxas de natalidade, baixa expectativa de vida, um número expressivo de trabalhadores informais e baixo índice de escolaridade. As pessoas que moram

1 Em 2021, solicitei à Secretaria de Saúde de Juiz de Fora o Relatório de Cadastro Domiciliar e Territorial do Parque das Torres. Contudo, ao receber o relatório, constatei informações desatualizadas. As equipes locais que atuam na Estratégia Saúde da Família, responsáveis pela coleta desses dados, encontram-se incompletas, comprometendo, assim, o processo de sistematização de indicadores sociais. Dessa forma, as informações apresentadas, neste artigo, sobre o Parque das Torres, foram obtidas, em sua maioria, através das entrevistas realizadas com profissionais de saúde que atuam na localidade.

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

no Parque das Torres parecem adoecer mais, eu tinha essa impressão – diabetes, hipertensão, questões psiquiátricas...

As ruas da comunidade estão sempre cheias; os bares tocam Racionais, Forró e certo tipo de Samba, ao mesmo tempo em que uma molecada, sem camisa e tatuada, mistura-se com alguns senhores lá dentro, entre tragos e viradas de copo. Essa cena costuma ser estranha para os acadêmicos de Medicina, logo que chegam ao lugar. Atender nos becos e vielas do Parque das Torres parece confrontar o imaginário médico.

À época, como agente comunitário de saúde e estudante de Ciências Sociais, eu costumava passar para o papel, em meus rascunhos etnográficos, esses encontros entre profissionais de Medicina e comunidade: a palpitação de uma jovem médica ao ter que entrar em uma casa, ou melhor, em um barraco com uma arquitetura intimidadora, onde a cozinha é na sala e o sofá serve de berço. Misturados com a poeira das ruas sem asfalto, enquanto trombam em crianças que correm descalças, acadêmicos e médicos lidam com feridas que se encontram fora do corpo – as feridas sociais (Maia 2009).



Figura 2: A arquitetura do Parque das Torres, fotografia do autor, 2022

137

Resolvi retornar ao Parque das Torres, em janeiro de 2022.

Minha volta ao bairro foi marcada pela emoção. Desde 2009, eu não visitava o Parque das Torres. No meu primeiro dia de visita, achei mais seguro retornar ao bairro acompanhado por uma amiga, agente de saúde. Mas, já no segundo dia, passei a percorrer sozinho o bairro, como fazia no tempo de agente comunitário de saúde. O trabalho de campo foi realizado ao longo do mês de janeiro de 2022. Nesse retorno, não fiquei restrito apenas à microárea onde outrora atuei, percorri outras partes do bairro, mas, de certa forma, passei mais tempo conversando com aqueles usuários que um dia acompanhei como agente de saúde.

Na minha volta ao bairro, em 2022, ia parando em cada esquina, alguns mo-

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

radores acenavam de longe. Eu sentia o cheiro, eu reconhecia os cantos... Eu caminhava orientado por lembranças... Acho que foi assim que voltei a algumas ruas, querendo ver as pessoas, retomar as conversas... e fiquei sabendo que muitos daqueles meninos, que ficavam agarrados na perna da mãe, enquanto eu olhava o cartão de vacina, foram assassinados. Outros usuários morreram de pressão alta; uma gente nova, e que não estava ainda na hora de morrer, eram mortes comuns ao local. Isso me causou emoção. E é com essa emoção que, em muitos momentos deste estudo, eu me pego descrevendo os usuários do SUS. Como haveria de separar o antropólogo do agente de saúde?

O regresso ao campo permite a emergência de uma perspectiva longitudinal que nos oferece uma visão não só de como o tempo atua sobre nossa razão e sensibilidade, mas também de como o próprio mundo se move, de um horizonte a outro (Biehl 2020). A ida ao Parque das Torres colocou-me diante de um SUS a ser relido. E essa releitura ocasionou outras percepções sobre o SUS vivido “na ponta”.

A verdade de uma situação não se encontra necessariamente em sua observação cotidiana, mas em sua destilação paciente e fragmentada. Possivelmente, menos do que um percurso, a exploração é uma escavação: só uma cena fugaz, um canto de paisagem, que, talvez, como a foto da garotinha feita durante a paisagem, ajude a compreender e interpretar horizontes que de outro modo seriam estéreis. É esse âmbito que nos dá uma folga, às vezes dolorosa e angustiante, às vezes prazerosa e apaziguadora, do aqui e agora em toda sua imediação. Permite-nos, assim, escapar da insistente atração da realidade (Lévi-Strauss 1996, Crapanzano 2005).

Nesse sentido, as imagens deslocadas do tempo em que fui agente comunitário de saúde auxiliam a análise sobre um SUS em movimento. A possibilidade do conhecimento intersubjetivo, peça antropológica, requer que deixemos nossas experiências voltarem para nós². Tal reflexividade se baseia na memória, ou seja, no fato de que a localização da experiência em nosso passado não é irreversível (Fabian 2018, 118). A memória recriada – “deslocável, móvel, sem lugar fixo, traço permanente” (Certeau 2009, 150) – vinha do cheiro, da parede sem reboco, da criança com os pés no chão, do cachorro magro que vagava na rua, da dor contada no portão... no retorno, junto comigo, trazia outras leituras, feitas depois de Malinowski, e que talvez ajudassem a reparar cantos no caminho etnográfico. Essas sensações, vindas da memória, contavam-me sobre o SUS “da ponta”.

Chegando ao Parque das Torres, em 2022, comentei com os usuários a respeito da minha condição de antropólogo e falei um pouco sobre o andamento da pesquisa, e em diferentes momentos me reconheci sendo agente comunitário de saúde – escorado no portão, escutando histórias de vida e vendo do outro lado da rua crianças correndo descalças. Olhando, assim, a paisagem parece a mesma. Nessa minha volta havia o interesse em compreender as decorrências de modos de gestão no SUS “da ponta”. Para isso, considero que a etnografia de uma política pública, como é o caso do SUS, não pode ignorar as evoluções do clima ideológico que figura no país, as mudanças de maioria parlamentar, nem, evidentemente, a singularidade de um governo (Fassin *et al.* 2013).

2 Seguindo Kleinman e Fitz-Henry (2007), vou considerar que a experiência é intersubjetiva na medida em que envolve práticas, negociações e contestações com outros com quem estamos envolvidos. É também o meio no qual os processos coletivos e subjetivos se fundem, entram em relações dialéticas e se condicionam mutuamente. Nascemos no fluxo da experiência palpável, onde o nosso sentido é primeiro modelado pelos símbolos e interações sociais dos nossos mundos locais. Mas nossas subjetividades emergentes também retornam a esses símbolos e interações, reconfigurando, repadronizando e, às vezes, até mesmo reinterpretando-os completamente. A experiência, então, tem tanto a ver com realidades coletivas quanto com traduções individuais e transformações dessas realidades. É sempre simultaneamente social e subjetivo, coletivo e individual. Assim, podemos falar da experiência moral como a fusão dos significados afetivos e morais no âmbito interpessoal.

138

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

Rascunhei algumas falas dos usuários a respeito do SUS. Eles acham que piorou no governo Bolsonaro, embora elogiem a médica do posto. Costumeiramente, existe uma má impressão do usuário em relação ao sistema público de saúde. Em minha pesquisa do curso de mestrado (Maia 2012a), discuti a experiência de ser cuidado pelo SUS:

[...] por poucas vezes, ouvi alguém que estivesse à espera de atendimento se queixando de dor física, o que não venha a significar que não a estivesse sentindo. Entretanto, sempre falam da raiva, do medo, da angústia e da frustração, que a experiência de ser cuidado pelo SUS pode ocasionar. É como se houvesse uma mágoa coletiva quanto ao sistema público de saúde (Maia 2012a).

Algo que, conforme nos fala Mauss (1979, 153), seja “mais do que uma manifestação dos próprios sentimentos, é um modo de manifestá-los aos outros, pois assim é preciso fazer. Manifesta-se a si, exprimindo aos outros, por conta dos outros”.

Essa mágoa coletiva em relação ao SUS vinha da experiência do cuidado, tinha relação com as horas que o usuário passava na fila à espera de atendimento, era motivada a partir de *descuidos orientados*³, que representam a especificidade de um modo de gestão. Diante do costume de falar mal do SUS, o que é feito de bom parece não se entrelaçar à subjetividade social do usuário. Porém, de perto, em muitos momentos, observei a rasura dessa obrigatoriedade moral de criticar o SUS, que, então, é repensada nas falas individuais a partir do agir criativo de profissionais de saúde e usuários (Maia 2012a).

Em algumas ocasiões, a figura de um profissional de Medicina levaria o usuário a fazer outras leituras a respeito do posto de saúde. Por exemplo, uma médica mais atenciosa e que fizesse visitas domiciliares, acompanhando, assim, a comunidade de perto, provocaria deslocamentos na imagem do SUS. Haveria, portanto, uma modificação recorrente nos símbolos da instituição, que passariam a ser acomodados entre uma modalidade pública e uma modalidade pessoal, permitindo, ainda, recuperar, em uma das modalidades, materiais que teriam sido articulados em outra modalidade. Ora, sendo assim, não se pode esperar que o resultado de tal criatividade produza uma identidade completa de conteúdo, mas, sim, que implique motivações incrementais sobre o processo de significação do SUS “da ponta” (Barth 1987, 29).

A pandemia e o Previne Brasil

Nos dias em que estive no Parque das Torres, nesse meu retorno, em janeiro de 2022, reparei que a maioria dos moradores não fazia uso de máscaras para se proteger da Covid-19. Os estabelecimentos do local também pareciam não seguir os protocolos sanitários de prevenção à Covid. A cena me chamou a atenção. Uma senhora acamada que visitei comentou que já havia tido a doença: “não vou pegar

3 Em minha tese de doutorado, ainda em elaboração, o termo *descuidos orientados* é empregado como categoria analítica. O uso do termo tem como objetivo evitar o recuo analítico, em que o agir do Estado, relacionado aos usuários do sistema público de saúde, apareceria resumido à ideia de ausência. Espera-se, então, com o uso desse termo, alcançar os tipos de racionalidades, modos de gerir, pelos quais o Estado neoliberal organiza grupos sociais, neste caso, os usuários do SUS. A falta, a demora, o abandono e o sofrimento enredam um modo de gestão, aqui chamado de *descuidos orientados*.

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

de novo”. Eu tentei convencê-la quanto à importância de continuar se cuidando e falei, ainda, sobre a possibilidade de reinfecção, enquanto ela preferia falar a respeito do neto ameaçado de morte por causa do envolvimento com drogas. Fazia pouco tempo que havia perdido o bisneto, assassinado no bairro. Fiquei ouvindo Dona Luíza – preocupações que a adoeciam.

Diante de um viver tão cheio de dilemas, como essas pessoas estariam lidando com a Covid-19? A vida ali, certamente, tinha ficado mais dura com a pandemia. A falta das coisas se tornou mais aparente. Culpam a quem? Que sentido faz preocupar-se com o uso de máscara quando não se tem o que comer? Como falar sobre isolamento social para uma família em que todos dormem juntos, num cômodo, dividindo o mesmo colchão ou apenas o mesmo chão? Ao que parece, no Parque das Torres, as questões são outras.

Orientações sanitárias costumam ser desconsideradas pelos usuários, principalmente por conta de aspectos materiais que restringem o alcance das prescrições médicas. “Saúde não é só médico” – dizia-me uma conselheira local que reencontrei no bairro. Como, de fato, Rosemeire tem razão.

Entrevistei Rosemeire na frente da sua casa, numa manhã de janeiro, em 2022, e quando lhe perguntei o que era saúde, ela questionou: “O que é saúde ou como está a saúde?” A usuária parecia atenta às diferenças entre o SUS legislado e o serviço de saúde que estava sendo oferecido à população do bairro.

Rosemeire fez algumas críticas ao posto de saúde, reclamou da falta de médicos, citou o problema das filas, comentou sobre a falta de medicamentos – um discurso que eu conhecia lá de trás, mas que ainda emprestava sentido à realidade do Parque das Torres. A interlocutora demonstrava uma visão pessimista acerca do SUS. Pareceu-me indiferente à euforia que vinha das filas de vacinação da Covid-19, assim como Dona Neusa, uma outra usuária que reencontrei no Parque das Torres. O SUS, visto dali, tinha outras perspectivas.

Depois de treze anos, eu voltaria ao portão de Dona Neusa: primeiro, bati palma, em seguida, chamei por ela, esperei um pouco, tentando entender o som que vinha de dentro da casa. Então, novamente, repeti os gestos, na mesma ordem. Agora, quando escrevo, é que me pego a pensar sobre a forma como a chamei, o uso das palmas intercalado com o chamamento, da mesma maneira como fazia quando era agente comunitário de saúde. É como se o lugar de agente de saúde e antropólogo ainda se confundissem, mesmo depois de tanto tempo. Quem me atendeu foi uma de suas netas, que voltou num passo apressado para chamar a avó. Quando surgiu no beco, andando devagar, os pés no chão, Dona Neusa abriu um sorriso e me abraçou: “Otávio, é você?” Esses reencontros causavam emoção, traziam memórias sobre a vida contada no portão.

Dona Neusa passou boa parte da conversa relatando o que estava faltando no posto, assim como Rosemeire: reclamou da falta de remédio, criticou o agente de saúde da sua rua, contou a respeito dos usuários que haviam morrido no bairro, “de coração e de corona”. Quando estava indo embora, Dona Neusa me fez um pedido, o mesmo que ela sempre fazia quando eu era agente comunitário de saúde: “Otávio, se você conseguir algum *Diazepam*, traz pra mim, meu filho”. Talvez

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

a interlocutora acertasse, ao imaginar que eu ainda fosse um agente de saúde – conversando com os usuários, nessa minha volta, eu tinha a mesma impressão.

Dona Neusa havia passado a fazer uso da medicação controlada desde que perdeu uma de suas filhas em um soterramento, “a dor não passa, Otávio”. A depender do governo, falta medicação no posto de saúde; nessas ocasiões, os usuários costumam dividir remédios uns com os outros, assim, vão se ajudando. A vida no Parque das Torres continuava dura. E, como de fato, saúde não é só médico.

O SUS “da ponta” não é o SUS que veio a público em meio à Covid-19. Isso me foi dito pelos usuários do Parque das Torres. O usuário que vivencia o SUS “da ponta”, no contexto de pandemia, teve que lidar com a suspensão de atendimentos básicos da rotina de funcionamento do serviço de Atenção Primária à Saúde. Nos períodos de aumento das taxas de transmissão e mortes por Covid-19, as visitas domiciliares foram interrompidas. Assim, médicos e agentes comunitários de saúde passaram a prestar assistência pelo telefone e através de aplicativos. Os grupos educativos deixaram de acontecer, mas a maior queixa apontada pelos usuários foi sobre a suspensão das consultas com especialistas. Normalmente, o usuário espera um longo tempo para conseguir agendar essas consultas. Com a pandemia, isso se agravou.

Para o morador do Parque das Torres, portanto, não fazia muito sentido se encantar com o SUS de imagem⁴ que veio a público no contexto da Covid-19. O usuário de comunidades desfavorecidas economicamente não frequentaria o SUS apenas em dias de vacinação, carregando, portanto, outras impressões a respeito do Sistema Único de Saúde. E, nessas localidades, às vezes, a única imagem que a população tem da presença do Estado é a figura de um profissional de saúde usando jaleco. Então, acaba que o usuário está sempre no posto de saúde, levando não somente suas queixas quanto à hipertensão, em busca de remédio controlado, mas também procurando informações sobre como se aposentar, comentando a respeito da conta de luz a ser paga e pedindo ajuda para o filho que está preso – feridas sociais que costumam escapar à auscultação biomédica⁵. Ali, no fazer cotidiano do serviço de Atenção Primária à Saúde, não se aclamava o SUS – o SUS vivido é outro.

Nesse sentido, cabe uma breve digressão. O contexto de pandemia reorientou as percepções políticas e sociais a respeito do SUS. Isso é inegável, sem, contudo, ocasionar certezas sobre as mudanças necessárias ao financiamento da política pública em questão. A empolgação de ser vacinado, pelo que parece, de pouco serviu para organizar engajamentos políticos mais amplos na defesa do SUS, pois, como se sabe, pautas existenciais dificilmente conseguem ser compartilhadas e transformadas em reivindicações. Isso significa também que pessoas comuns não perdem seu senso de justiça, nem a justeza das suas interpretações no que diz respeito ao que acontece na realidade ou, por assim dizer, a sua lucidez. Mas essa lucidez pessoal raramente leva a uma ação coletiva (Boltanski 2013, 447). E assim, sem recursos, o SUS “da ponta” funciona em meio à escassez – este “SUS que não é só Covid” (Usuária do Parque das Torres, janeiro de 2022).

Por outro lado, o SUS de imagem, e que apareceria como um SUS aclamado, acabou constringendo moralmente as proposições políticas que vinham sendo

4 O termo SUS de imagem se refere a imagens apresentadas cotidianamente no noticiário da grande mídia e nas redes sociais, e que realçam a ideia de mau, ou bom funcionamento – estereótipos institucionalizados, em que a imputabilidade semântica separa a forma expressiva do SUS de seu sentido prático, digo, o SUS vivido (Herzfeld 2016). No contexto de pandemia, houve um deslizamento semântico da imagem do SUS, principalmente por causa da vacinação contra a Covid-19, ofertada pelo sistema público de saúde e que traria esperança para milhares de brasileiros. Nesse sentido, o SUS que veio a público em meio à Covid-19 é um SUS com a imagem melhorada, elogiado e defendido em muitos momentos.

5 Havia na Unidade de Atenção Primária à Saúde, responsável por atender os usuários do Parque das Torres, um trabalho de acolhimento, em que os usuários eram assistidos com informações sobre o funcionamento do posto de saúde. Nesses momentos, eu observava os moradores conversando sobre os dilemas da vida; eu reparava o desconforto da espera, os corpos com dor. Ali, como agente comunitário de saúde e estudante de Ciências Sociais, dava jeito de anotar as falas dos moradores, tentando, então, organizar uma gramática do ordinário. A minha tarefa etnográfica era descrever a combinação dos sentimentos que se faziam palpáveis a partir de um linguajar compartilhado pelos usuários, através do qual falavam mal do governo que não dava emprego, ao mesmo tempo em que xingavam o médico que atendia com pressa. Vez ou outra, cabiam elogios.

ensaiadas antes da pandemia no governo Bolsonaro, e que pregavam o desmonte da Saúde Pública. O contexto de pandemia não acomodaria narrativas contrárias ao SUS. Gestores com os quais conversei, na Secretaria de Saúde de Juiz de Fora, insistiam na ideia de que o SUS foi salvo pela Covid.

Volto-me, agora, à análise das decorrências do Previne Brasil. O agente comunitário de saúde conhece de perto a comunidade. É comum referir-se a esse profissional como o elo, ou a ponte, entre o serviço de saúde e o usuário. Particularmente, nunca gostei dessas comparações que no final serviam apenas para aumentar a nossa carga de trabalho. Em sua rotina, além das visitas domiciliares, o agente comunitário de saúde tinha muito papel para preencher – sistemas de informação usados para medir as condições de saúde da população local dependem da coleta de dados que, no caso, é organizada pelos agentes comunitários de saúde. Na prática, algumas coisas acabam sendo feitas de qualquer jeito – desatualizações de dados são comuns.

Falta gente para trabalhar. Nesse sentido, a gestão de informações em saúde precisa estar atenta a processos de coleta de dados que ocorrem lá “na ponta”: por trás de planilhas e gráficos de saúde, elementos fundamentais para a obtenção de recursos, e que fundamentam análises diagnósticas de políticas públicas, existem contextos a serem apreendidos e mais bem geridos. No SUS “da ponta”, a falta de gente para trabalhar⁶ costuma levar a improvisos, nem sempre à vista de gestores.

Atualmente, agentes comunitários de saúde são levados a dedicar um tempo ainda maior de seu trabalho no cadastramento de famílias. “Estão levando isso mais a sério” – disse-me uma amiga, agente comunitária de saúde. Muito por conta da implantação, em novembro de 2019, do Previne Brasil, novo modelo de financiamento para Atenção Primária à Saúde que estabelece, assim, novas regras para o repasse das transferências aos municípios.

O município passaria a receber recursos do Ministério da Saúde, conforme a população cadastrada na condição de usuário do SUS. Antes, o repasse, fundado no princípio da equidade, um tipo de valor moral, aparecia vinculado ao número populacional do município. Por isso, a arrecadação era maior, beneficiando aqueles que dependem estritamente do SUS. Iniciativas políticas correntes, como as que constituíam o governo Bolsonaro, alegando melhoria de gestão, têm servido para rasurar princípios caros à garantia do direito à saúde.

O Previne Brasil limita o trabalho do agente comunitário de saúde à função de cadastrador. Uma interlocutora, conhecida do tempo em que fui agente comunitário de saúde, comentou a respeito do crescente desvio de função desses profissionais. Na sua opinião, a iniciativa da Secretaria de Saúde e da própria supervisão do posto, ao colocar agentes comunitários de saúde atuando em serviços burocráticos, ligados ao Previne Brasil, desconsidera os propósitos iniciais que orientaram a elaboração da Estratégia Saúde da Família⁷.

O trabalho de agente comunitário de saúde implica a proximidade com a sua microárea de atuação e, para isso, é indispensável que o profissional de saúde esteja cotidianamente atuando na comunidade, fazendo visitas domiciliares, bem como observando problemas de ordem sanitária que possam estar ocorrendo no

6 Atualmente, o posto de saúde do Jôquei Clube II conta com um número insuficiente de agentes comunitários de saúde. Segundo a supervisora do posto, haveria uma defasagem de ao menos onze profissionais. A falta de recursos humanos também foi verificada na parte burocrática do SUS, segundo me relataram gestores entrevistados neste estudo, e que atuam na Secretaria de Saúde.

7 Fazzioni (2018) descreve uma situação semelhante, ao analisar o trabalho de agentes comunitários de saúde no Complexo do Alemão (RJ). Segundo relatos obtidos pela autora, à época de implantação do Programa de Saúde da Família (PSF), na localidade, em 2004, os agentes comunitários de saúde quase não ficavam dentro da Unidade Básica de Saúde, do mesmo modo, médicos e enfermeiros faziam constantes visitas à comunidade. O excesso de demandas burocráticas dentro da unidade constituía, de acordo com os profissionais de saúde, a principal razão de afastamento do território e das visitas domiciliares.

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

território. O seu conhecimento sobre o modo de vida do usuário, parte estratégica numa abordagem integral do cuidado em saúde, costuma ser apreendido naquele tempo demorado no portão; noutras vezes, sentado em um sofá improvisado com as sobras de madeira, vendo as crianças brincarem de montar nas costas de um cachorro magro e ouvindo o som alto de Racionais MC's, que o vizinho do lado colocava, enquanto amassava latinhas para a reciclagem. E eu ficava ali, decorando narrativas trazidas pelo usuário quanto ao corpo adoecido, para, mais tarde, ao chegar ao posto de saúde, contextualizar ao médico ou à enfermeira a dor que me fora contada⁸ (Agente Comunitário de Saúde, Parque das Torres, 2003).

Uma vez que esse profissional passaria a ficar mais tempo no posto de saúde, tendo que fazer, por exemplo, o serviço de digitação, as proposições da Estratégia Saúde da Família ficariam sujeitas a improvisos. Nessa reorganização da estrutura funcional, motivada pelo Previn Brasil, entendida aqui como um modo de gestão, e necessária para a captação de recursos junto ao Ministério da Saúde, toda a pedagogia de promoção da saúde, feita através do trabalho do agente comunitário de saúde, acabaria sendo rasurada. Dona Neusa sentia falta do agente comunitário de saúde, que quase não aparecia na sua rua. O cartão de vacina da sua neta estava atrasado, e ela, que mal podia ler, costumava contar com o agente de saúde para olhar as vacinas. Eis as decorrências de modos de gestão.

Dona Devair

Dona Devair

Hoje eu vi uma mulher chorando...

Escorada no portão, feito de pedaços de madeira.

Cabelo sem pente.

Tinha o olhar vermelho.

O dente no beijo.

O chão pra varrer...

A vida passava, fazia-a chorar.

Ali, escorada no portão, encontrei a dignidade em pedaços.

Um choro que não “co-move” a pedra do coração.

A pedra tão fria quanto uma moeda.

O soluço que é o peito engasgando.

Afinado é a ópera do poder.

Autoritário como um maestro!

Hoje eu vi as lágrimas de um povo descerem sobre o rosto de uma mulher⁹.

Em 2007, uma manhã de trabalho em que fazia visitas domiciliares pelo bairro, ao passar pela rua E, encontrei Dona Devair, escorada no portão de sua casa, chorando. Puxo conversa, e ela logo conta o motivo das lágrimas, misturadas com embriaguez, e que escorrem sobre o seu rosto. Dona Devair bebe para ajudar a

8 Octávio Bonet (2014) lança mão do termo *continuidade* para pensar a prática do cuidado integral no contexto da Estratégia Saúde da Família. Por meio da *continuidade*, ganham espaço os indícios, o pormenor; o particular de cada caso adquire fundamental importância para a explicação da enfermidade; cada sintoma vai ganhar sentido ao ser colocado no contexto em que se produz, na particularidade do contexto familiar e comunitário e, também, na particularidade da relação terapêutica onde é decodificado.

9 Escrevi este poema quando era agente comunitário de saúde, à época, seguindo o conselho de um amigo médico, que me dizia para registrar as coisas que eu sentia em meu cotidiano de trabalho. Mais tarde, em 2012, a coleção de sentimentos e versos ganhou forma de livro.

vida passar, toma pinga, pois custa pouco e é vendida ali perto. As lágrimas têm como motivo a suspensão do fornecimento de energia elétrica, por falta de pagamento. Ficaria sem a televisão, sem ver novela, sem poder se distrair. A vida no Parque das Torres é dura, e Dona Devair chora de tristeza. Violentada, carrega no corpo, na própria vida, as marcas que o Estado lhe causa, e que a adocece.

Dona Devair era uma senhora de quase setenta anos, morava com os filhos e os netos que ela ajudava a criar. Trabalhou a vida toda como diarista, e sempre teve que conviver com uma renda familiar insuficiente, tendo que comprar comida e cuidar da saúde. Dona Devair tomava remédio para controlar a pressão e os nervos. O posto de saúde, a depender do governo, de um modo de gestão, costumava entregar a medicação de forma incompleta.

Deixo Dona Devair escorada no portão, precisava avisar alguns moradores sobre consultas que haviam sido marcadas com especialistas. Deixei-a no mesmo lugar, sem uma palavra. Porque aquilo me atingia. A vida no Parque das Torres me encarava com um olhar severo. E eu não sabia muito bem como lidar com os gestos retorcidos e espalhados que encontrava pelo caminho (Das 2020, 36). Sigo andando, e mais à frente, resolvo rascunhar algumas coisas sobre o vivido. Passo, então, as minhas impressões para o diário de campo, que ia sendo feito de maneira improvisada ao lado dos recados que levava para a comunidade naquela manhã. Enquanto escrevia, fazia-me testemunha do entrelaçamento das experiências de Dona Devair com os atos do Estado. Eu era agente comunitário de saúde e antropólogo.

Interessava-me, assim, entender melhor a repercussão de uma decisão política sobre a vida de uma senhora, de uma mulher negra, avó, moradora do bairro Parque das Torres – a relação entre política e vida, Estado e morte, poder e saúde. Essas linhas temáticas se embaraçavam na minha cabeça enquanto caminhava apressado na comunidade, ainda com a imagem de Dona Devair. E como antropólogo tentei ligar as pontas, pensar as relações, olhar para o Estado, talvez em busca de um culpado.

A vida dura no Parque das Torres, feita de violências e algumas ausências... Na etnografia da Secretaria de Saúde, realizada durante a pesquisa de doutorado, eu era alcançado por essas memórias, enquanto tentava entender as conversas que escutava dos gestores, às vezes, de um canto do corredor, enquanto fingia estar anotando algo. Não se tratava de apreender sobre o automatismo que parecia guiar o fluxo social entre a parte burocrática do SUS e o posto de saúde. Era preciso pensar os sentidos que orientavam modos de gestão, as agências negociadas em processos decisórios e as maneiras de manusear o SUS legislado. Considerando também “a mutabilidade e a contingência do poder em si – menos uma entidade sólida e estável e mais um produto maleável, constantemente pungido pelos devires das pessoas” (Biehl 2020, 4). Eu buscava, assim, compreender o SUS ao mesmo tempo em que observava a vida da Dona Devair. E fazia disso um método.

As narrativas numéricas que medem o serviço de Atenção Primária à Saúde não dão conta de alcançar a vida em gestos, os seus dilemas e as suas emoções. Dona Devair acabou virando enredo na reunião de equipe que acontecia semanal-

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

mente no posto. O seu caso era conhecido, a embriaguez, os netos... Não havia o que fazer. Na outra ponta do SUS, e aqui eu me refiro à Secretaria de Saúde, Dona Devair é um número.

Lembro-me de um dia, na Secretaria de Saúde... Eu me demorei olhando para a tela de computadores, onde apareciam gráficos de saúde, planilhas sobre vacinação, percentual de hipertensos e alguns outros números. Mais tarde, aqueles dados seriam apresentados em uma reunião, da qual participei a convite de um interlocutor. Enquanto olhava para os números e ouvia as explicações dos coordenadores dessa reunião, eu pensava no usuário do Parque das Torres – eu sabia o nome, a idade, a quantidade de filhos.

Vendo todos aqueles números, parecia lhes faltar personalidade, eu diria, humanidade. Contudo, diante desse contexto estatístico, eu começava a entender melhor o modo de gerir serviços de saúde, no qual a vida, despida de contornos e sem maiores significações, enfileira-se em planilhas. A tarefa de analisar essas estatísticas implica pensar sobre as formas de agência do Estado. Desse ponto de vista, é a partir de números e gráficos que o caráter processual dos modos de governar se revela (Motta 2019, 87). Ciência dos números, mas também Ciência do Estado, a Estatística estaria no centro do projeto sanitário moderno (Fassin 2008, 27). E ainda que a lógica da quantificação não alcance as emocionalidades de Dona Devair, tal narrativa numérica, dentro de um contexto analítico, empresta sentido à compreensão dos *descuidos orientados*, modo de gerir o cuidado em saúde.

Assim, as impressões que me sobrevinham na etnografia da parte burocrática do SUS serviam como sentidos a serem emendados ao SUS “da ponta”. Como relacionar números, declarações políticas e textos legislativos aos contornos que a vida ganha no Parque das Torres? Entre o SUS legislado, rasurado em modos de gestão, e os usuários, formam-se “redes de nervuras”, remetendo de um lado ao corpo simbólico e, do outro, aos seres de carne e osso (Certeau 2009, 212).

A vulnerabilidade do rosto de Dona Devair – envelhecido antes da hora, a pele preta, cortado por linhas, rastros de uma maneira de governar. O corpo de Dona Devair é a extensão desses modos de gerir – carrega os estilhaçamentos do poder, traz marcas, e detalhes, de decisões técnico-políticas tomadas lá longe, em outras “pontas”. O humor, as lágrimas, a sensação de alívio, vazam os corpos, misturam-se com o mundo, combinam-se a modos de gestão (Clark 1997). No SUS vivido no Parque das Torres, os números e códigos, que eu observava nos computadores da Secretaria de Saúde, assumem a forma de corpos, passam a ser vistos numa cor, ganham cheiros.

Em 2007, o governo de Minas Gerais era o responsável maior pela companhia energética do Estado. De lá vinha a ordem para cortar a luz de Dona Devair. Naquela época falavam em choque de gestão, eficiência administrativa. Diziam que era preciso arrumar as contas do Estado, falavam em números e citavam gráficos. Em alguns trechos, o Estado e Dona Devair se confundem, são partes de uma realidade, habitam um mundo no qual transita um agente comunitário de saúde, que faz antropologia enquanto anota emoções ao lado de números.

Considerações finais

A experiência como agente comunitário de saúde e antropólogo ofereceu-me um lugar de escuta privilegiado na observação do serviço de Atenção Primária à Saúde, o SUS “da ponta”. Memórias, rascunhos etnográficos anotados ao lado de avisos, sentimentos e amizades confundiam-se com dados de pesquisa, pareciam deixar-me mais perto dos interlocutores.

Esbocei ao longo do texto tentativas de mostrar quem é o antropólogo, agente comunitário de saúde. Confesso que, lá atrás, quando ainda aprendia sobre Malinowski, no curso de graduação em Ciências Sociais, eu me confundia, parecia-me razoável separar o agente de saúde do antropólogo, possivelmente, numa tentativa de atestar a cientificidade dos meus trabalhos; hoje, vendo daqui, talvez seja em meio a essa confusão entre papéis, que eu faça Antropologia.

As conversas demoradas no portão, permitiram-me apreender sobre o SUS, um SUS trazido no corpo, um SUS inscrito no vivido. Procurei, então, refazer as linhas que ligam as pontas, sublinhando as decorrências de modos de gestão, inscritas sobre os corpos, misturadas às emocionalidades vazadas. O choro de Dona Devair me fazia pensar em outras partes do SUS, permitindo entender as continuidades, e as contradições, que perfazem uma política de saúde.

O retorno ao Parque das Torres foi marcado pela emoção, e mais uma vez agente comunitário de saúde e antropólogo confundir-se-iam no caminho etnográfico. Os entendimentos dos usuários do bairro a respeito do SUS, no contexto da pandemia de Covid-19, pareciam destoar do reconhecimento que vinha das filas de vacinação; por lá, no Parque das Torres, não encontrei entonações – “Viva o SUS!” Para Rosemeire, o SUS não era só Covid, ela reclamava da mudança na rotina do serviço de Atenção Primária à Saúde durante a pandemia, as consultas com especialistas ficaram mais difíceis, as visitas domiciliares foram suspensas.

O SUS vivido no Parque das Torres é outro, feito de pessoas, emocionalidades, corpos, memórias, agente comunitário de saúde. O SUS “da ponta” deixa à vista as decorrências de modos de gestão, bem como as rasuras de um SUS legislado que aparecem inscritas no fazer cotidiano do serviço de Atenção Primária à Saúde. Os SUS são múltiplos, a depender de contextos, intérpretes, usuários e modos de gestão. Como agente comunitário de saúde, percebia esses movimentos sempre que mudava o governo; noutras vezes, a chegada de um doutor ou de uma enfermeira tirava as coisas do lugar, enquanto no meu caminho etnográfico, eu emendava números a emoções.

Recebido em 21/08/2023.

Aprovado para publicação em 07/10/2023 pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Referências

- Barth, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Biehl, João. 2020. “Do incerto ao inacabado: uma aproximação com a criação etnográfica”. *Mana* 26, nº 3: 1–33.
- Boltanski, Luc. 2013. “Sociologia da crítica, instituições e o novo modo de dominação gestonária”. *Sociologia & Antropologia* 3, nº 6: 441–63.
- Bonet, Octavio. 2014. *Os médicos da pessoa: Um olhar antropológico sobre a medicina de família no Brasil e na Argentina*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Certeau, Michel de. 2009. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.
- Clark, Andy. 1997. *Being There: Putting Brain, Body and the World Together Again*. Cambridge: MIT.
- Crapanzano, Vicent. 2005. “Horizontes imaginativos e o aquém e além”. *Revista de Antropologia* 48, nº1: 363–84.
- Cunha, Flávia Melo da. 2020. “Cadastrar, incluir e proteger. As malhas da assistência social na fronteira Amazônia”. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Das, Veena. 2020. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp.
- Fabian, Johannes. 2018. *O Tempo e o Outro: Como a antropologia estabelece o seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- Fassin, Didier. 2008. *Faire de la santé publique*. Rennes: Éditions EHESP.
- Fassin, Didier et al. 2013. *Juger, réprimer, accompagner: Essai sur la morale de l'État*. Paris: Editions du Seuil.
- Fazzioni, Natália Helou. 2018. “Nascer e morrer no Complexo do Alemão: Políticas de saúde e arranjos de cuidado”. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Hartman, Saidiya. 2008. “Venus in Two Acts”. *Small Axe* 12, nº 2: 1–14.
- Herzfeld, Michael. 2016. *A produção social da indiferença: Explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental*. Petrópolis: Vozes.
- Ingold, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos* 18, nº 37: 25–44.
- Ingold, Tim. 2015. *Estar vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes.
- Kleinman, Arthur, e Erin Fitz-Henry. 2007. “The Experiential Basis of Subjectivity: How Individuals Change in the Context of Societal Transformation”. In *Subjectivity: ethnographic investigations*, organizado por João Biehl, Byron Good, e Arthur Kleinman, 52–65. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maia, Otávio Fabrício Lemos Corrêa. 2009. “Médicos de família: quando o diagnóstico são feridas sociais”. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- Maia, Otávio Fabrício Lemos Corrêa. 2012a. “Sob os cuidados do SUS. A experiência do

Otávio Fabrício Lemos Corrêa Maia

cuidado vivenciada por usuários hipertensos em uma unidade de atenção primária à saúde do município de Juiz de Fora, Minas Gerais”. Dissertação de mestrado, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.

Maia, Otávio Fabrício Lemos Corrêa. 2012b. *O detalhe nos detalhes*. Rio de Janeiro: Multifoco.

Malinowski, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.

Marques, Ana Claudia, e Jorge Mattar Villela. 2005. “O que se diz, o que se escreve”. *Revista de Antropologia* 48, nº 1: 37–74.

Mauss, Marcel. 1979. “A expressão obrigatória de sentimentos”. In *Marcel Mauss*, organizado por Roberto Cardoso de Oliveira, 147–53. São Paulo: Ática.

Motta, Eugênia. 2019. “Resistência aos números: a favela como realidade (in) quantificável”. *Mana* 25, nº 1: 72–94.

Strathern, Marilyn. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos**

On a millenarian philosophy of history: A structural analysis of iconography The divine plan through the centuries

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11448>

José Edilson Teles

Universidade de São Paulo – Brasil

ORCID: 0009-0005-9130-9963

jeteles@usp.br

Graduado em Sociologia e Política (FESP-SP), Mestre e Doutorando em Antropologia Social (PPGAS-USP). Seus interesses de pesquisa versam sobre teoria antropológica e etnografia, pentecostalismos em contextos urbanos, moralidade e estética material das formas religiosas.

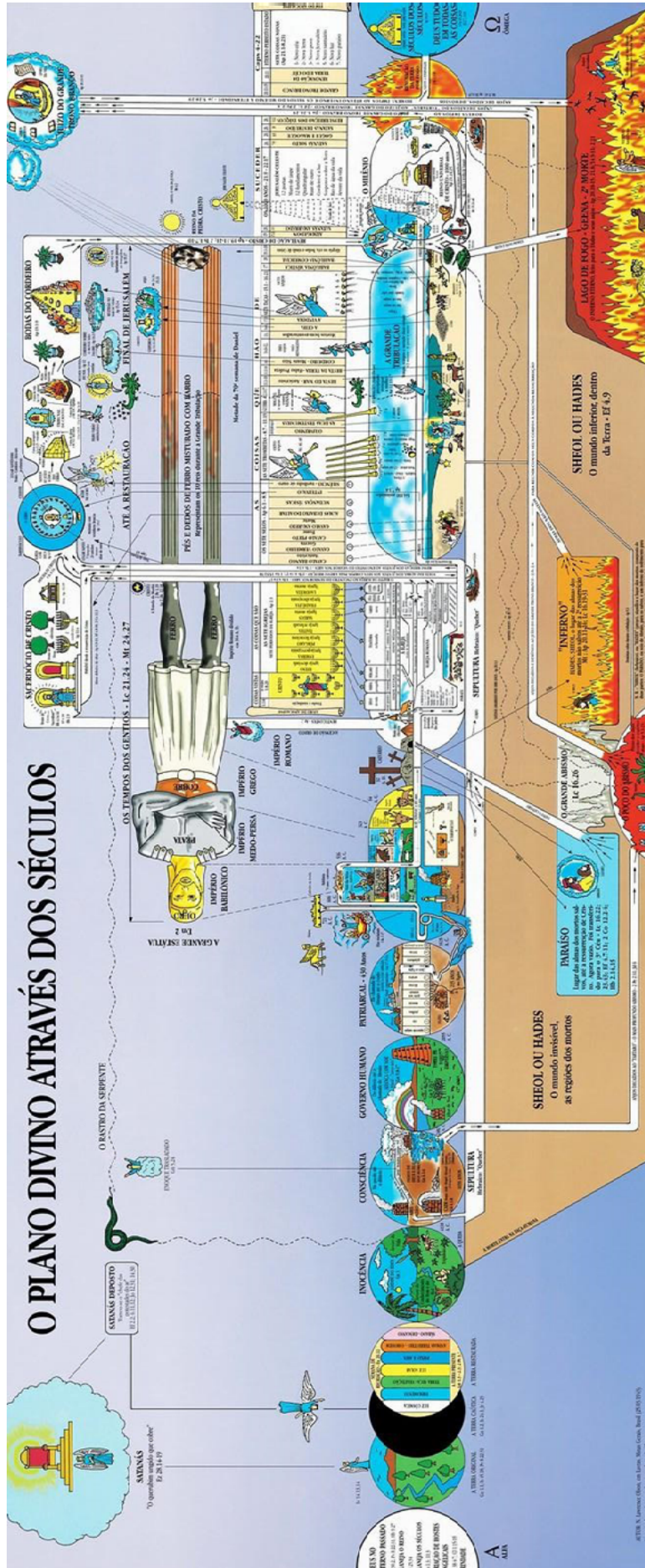
Este artigo analisa uma iconografia milenarista protestante conhecida popularmente como *O plano divino através dos séculos*. Afinal, que *história* é “relatada” nos limites de seu enquadramento? A fim de tratar dessa questão, empreendo uma leitura antropológica de inspiração estruturalista, cujo objetivo é demonstrar que a *oikonomia* de *O plano divino* opera como uma “máquina de suprimir o tempo” com predileção para uma urgência do “fim dos tempos”. O argumento central consiste, pois, em demonstrar que o esquema mítico dessa iconografia milenarista pode ser lido como uma específica *filosofia da história*, isto é, um sistema teleológico especulativo e variável em diferentes contextos.

This article analyzes a protestant millenarian iconography popularly known as *The divine plan through the centuries*. After all, what history is “reported” within the limits of its frame? In order to deal with this issue, I undertake an anthropological reading of structuralist inspiration, whose objective is to demonstrate that the *oikonomia* of *The divine plan* operates as a “machine to suppress time” with a predilection for an urgency of the “end of times”. The central argument therefore consists in demonstrating that the mythical scheme of this millenarian iconography can be read as a specific *philosophy of history*, that is, a teleological system speculative and variable in different contexts.

Dispensacionalismo; Oikonomia; Iconografia; Estruturalismo.

Dispensationalism; Oikonomia; Iconography; Structuralism.

José Edilson Teles



* O presente artigo resulta de uma versão preliminar de “Do caos à ordem cósmica: Uma análise estrutural da iconografia *O plano divino através dos séculos*”, publicado no livro *Hermenêuticas do mito: Ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário* (2018), organizado por Francisco Benedito Leite e José Edilson Teles. Agradeço, de modo especial, aos pareceristas, pelas críticas e sugestões – a maior parte incorporada nesta versão.

Figura 1 – Quadro de *O plano divino através dos séculos* (1943). Assinado por Nels Lawrence Olson (1910-1993), *O plano divino*, medindo 63x27cm, foi publicado pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD).

José Edilson Teles

Prolegômenos sobre uma filosofia da história: “O plano divino através dos séculos”

“A substância do mito [...] se encontra na história que é relatada”.

Claude Lévi-Strauss (1973 [1955], 242).

“Todo mito faz parte de um complexo e [...] qualquer padrão que apareça em um deles irá reaparecer, na mesma ou em outras variações, em outras partes do complexo. A estrutura que é comum a todas as variações torna-se evidente quando as diferentes versões são superpostas umas às outras”.

Edmundo Leach (1983 [1962], 69).

Este artigo consiste em um experimento no qual estendo uma análise antropológica de inspiração estruturalista a uma iconografia milenarista conhecida popularmente como “O plano divino através dos séculos” (doravante, *O plano divino* – Fig. 1). A versão que tomaremos como objeto de análise surgiu como um “encarte” que acompanhava o livro homônimo de Nels Lawrence Olson (1981 [1943]), missionário norte-americano enviado ao Brasil em 1938, cujo “pensamento modelou o imaginário evangélico” (Ferreira *et al.* 2016, 156). Popularizado no Brasil a partir da década de 1960, o livro e a iconografia assinados por Olson atualizam uma doutrina milenarista que remonta ao século XIX, conhecida como “Dispensacionismo”, cujas ideias são atribuídas ao pregador britânico John Nelson Darby (1800-1882) e seus seguidores, o chamado movimento dos Irmãos de Plymouth (Cf. Mendonça e Velasques Filho 1990).

As imagens miniaturizadas em *O plano divino* fascinam em detalhes e promovem, digamos, uma “dança dos olhos”. Nos termos de Gilbert Durant, diríamos que esse esquema mítico do fim dos tempos apresenta uma “constelação de imagens” (2002 [1992], 63), cujos elementos pictóricos, imagéticos e textuais sobrepõem camadas derivadas do imaginário apocalíptico judaico-cristão (Collins 2005, Schiavo 2005, Silva 2015). A versão sintetizada em *O plano divino* consiste na mescla de métodos literalistas e alegoristas da Bíblia, segundo a qual a história humana é dividida em sete eras ou “períodos dispensacionais” que se estendem da Criação ao fim dos tempos: 1) *Inocência* (do Éden à Queda); 2) *Consciência* (de Adão a Noé); 3) *Governo humano* (de Noé a Abraão); 4) *Patriarcal* (de Abraão a Moisés); 5) *Lei* (de Moisés a Cristo); 6) *Graça* (da crucificação a *parusia* de Cristo); 7) *Milênio* (do reino milenar literal ao juízo final)¹. Conforme essa *oikonomia* dos tempos, o presente do observador estaria situado entre o final da sexta dispensação, cujo fim é potencialmente iminente, e o limiar da sétima – o milênio². Como podemos notar, essa *oikonomia* se orienta por uma cronologia bíblica que, num “passar de olhos”, “atravessa” os séculos supondo que o observador – situado em qualquer *presente* histórico – ascenda ao “privilegio” da perspectiva divina que tudo vê e administra.

1 Charles Ryrie, um teólogo norte-americano, dispensacionista influente define do seguinte modo: “a teologia dispensacionista desenvolve-se do uso consistente do princípio hermenêutico da interpretação normal, clara ou literal. Este princípio não exclui o uso de figuras de linguagem, mas insiste em que há por trás de cada figura um significado literal” (1993 [1988]). Notemos ainda programa hermenêutico enunciado por Lawrence Olson: “As ‘époas’ ou ‘eras’ e ‘dispensações’ bíblicas constituem a espinha dorsal das Escrituras. A interpretação certa das profecias dependerá do conhecimento dessas épocas históricas e os respectivos pactos entre Deus e os homens. A formulação sistemática dessas verdades divinas, que o estudo das dispensações proporciona, muito contribuirá para evitar erros crassos e grande confusão na interpretação da mensagem de Deus aos homens. Agostinho era desta opinião: ‘distingam-se os períodos e as Escrituras se harmonizarão’” (1981 [1943], 5-6).

2 Jürgen Moltmann (2005 [1968]) situa nos séculos XVII e XVIII os sistemas teológicos que precederam o sistema dispensacionista: a ideia de uma “revelação progressiva” de Deus na história universal teria tido sua origem na chamada “teologia da aliança” atribuída à Johannes Cocceius (1603-1669) e na “teologia econômica” atribuída ao influente pietista, Johann Bengel (1687-1752). Conforme Moltmann, em ambos os casos, “a Bíblia era lida como se fosse um livro de história, um comentário divino às ações divinas na história universal” (p. 98). Antonius Gunneweg (2005 [1993]) oferece-nos mais detalhes quanto à noção de “aliança”: “o tema da aliança – a aliança de Deus com os humanos – era o meio pelo qual Cocceius construiu sua teologia federativa de história da salvação, uma história das celebrações de pacto desde a aliança com Adão no paraíso, passando pela aliança da graça

José Edilson Teles

A propósito, a noção teológica de “dispensação” deriva do conceito de *oikonomia* (“administração da casa”) e encontra ressonância na noção de “gestão do mundo” (Mondzain 2013 [1996], Agamben 2011 [2007]).

Com exceção dos teólogos dispensacionalistas e, eventualmente, de alguns de seus críticos mais ferrenhos, ambos engajados na legitimação de uma hermenêutica *correta* da Bíblia, há pouquíssimas pesquisas acadêmicas acerca do milenarismo dispensacionalista, especialmente da iconografia de *O plano divino*. Por se tratar de uma das vertentes da *tradição* milenarista protestante que disputa os sentidos de uma *correta* interpretação da “história da salvação” (Cullmann 2003 [1946]), o sistema dispensacionalista é ridicularizado e tratado por seus críticos como uma expressão do “fundamentalismo” hermenêutico evangélico, no mínimo equivocado. Ronald Hanks (2012), por exemplo, representante de uma tradição protestante reformada, acusa o dispensacionalismo de “sistema teológico errôneo”, visto que sua exegese literalista e alegorista da Bíblia apresentam problemas de coesão³. Para fins analíticos, a própria disputa teológica em torno da doutrina milenarista pode ser tomada como um potencial vetor de desdobramento do esquema mítico dispensacionalista.

A doutrina dispensacionalista recebeu maior atenção no campo das Ciências da Religião, mas ainda subsumida a pressupostos teológicos que não avançam. Andrea dos Reis Sebastião (2010), por exemplo, investiu na análise da doutrina do “arrebamento” e sua popularização imagética no cinema. Contudo, além da iconografia de *O plano divino* não receber tratamento analítico, a autora opõe uma exegese “correta” do texto bíblico às “incongruências” da teologia dispensacionalista, tida novamente como equivocada. O artigo coletivo de Maycon Sanches Ferreira, Vilmar Diniz Oliveira, David Mesquiati Oliveira e Samuel Goulart Sereno (2016) foca na recepção da iconografia entre os pentecostais brasileiros por meio de materiais didáticos dos populares seminários de escatologia. Todavia, os autores condicionam a difusão desse tipo de milenarismo às formas de *encantamento* do mundo, lidas como superadas pelas forças de secularização – segundo as quais, o nível crítico dos receptores modernos seria mais aguçado que seus predecessores. Por sua vez, focado ainda na recepção da iconografia, Eric de Oliveira Martins (2019) propõe uma análise iconológica – de orientação panofskyana – da “cultura visual” evangélica desde os anos de 1940 por meio de *O plano divino*.

Joel Robbins (2001) questiona com razão a invisibilidade do milenarismo dispensacionalista na literatura antropológica. A análise da iconografia de *O plano divino*, tal como proponho, é uma boa pista para pensarmos a conformação de uma noção de tempo histórico desse tipo de milenarismo. Uma importante iconografia protestante do final do século XVIII, conhecida como *Os dois caminhos*, foi objeto de análise por parte de pesquisadores que buscaram elucidar os diferentes aspectos da moralidade protestante (Monteiro 1978, Campos 2014, Marques 2013, 2018). Não seria exagero, de nossa parte, reivindicar a mesma atenção à iconografia milenarista de *O plano divino*. Embora tenham surgido em diferentes contextos, os elementos de *Os dois caminhos* aproximam-se de *O plano divino*, como por exemplo, a ideia de que os *crentes* são “convidados” a participar da administração divina do

por intermédio de Cristo, até a consumação na ressurreição dos mortos”. Quanto ao sistema de Bengel, a “economia dos tempos” era estendida “desde o começo da criação através dos tempos, para Cristo” (p. 29).

3 No plano da dogmática, o teólogo holandês Bernard Ramm, crítico da hermenêutica dispensacionalista, afirma: “os dispensacionalistas, que dividem o povo de Deus em dois grupos redimidos (Israel e a Igreja), não compreendem o fato de que Deus deseja *uma nova humanidade*. O conceito de duas humanidades redimidas é absurdo, quando não visto dessa nossa perspectiva” (2004, 112).

José Edilson Teles

mundo: o primeiro pela via da *moralidade* (como se comportar *neste* mundo – como destaca Delcídes Marques 2013) e o segundo pela via da *escatologia* (como superar *este* mundo). Ademais, uma análise comparativa – tarefa para outro artigo, portanto – permitiria estabelecer uma consonância entre essas iconografias religiosas.

Como as poucas pesquisas focaram no processo de recepção de *O plano divino*, especialmente na tradição pentecostal, volto-me para outro aspecto, quiçá complementar: uma breve consideração acerca da estrutura mítica de sua filosofia da história. Conforme Claude Lévi-Strauss, “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na *história* que é relatada” (Lévi-Strauss 1973 [1955], 242). Afinal, que *história* é relatada em *O plano divino*? A rigor, a doutrina dispensacionalista não *relata* apenas uma *história*, mas combina múltiplas versões da gestão divina do mundo. Assim como as pinturas da Capela Sistina, de Michelangelo, ilustra “o fim dos tempos” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 38), *O plano divino* trata, como sugere seu epíteto, da *administração divina do mundo através dos séculos*, isto é, de uma *oikonomia* dos tempos com predileção para uma urgência do “fim”. Essa *oikonomia* dos tempos “quer apreender o mundo como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 291). Como argumentei, é nesse sentido que o observador é convidado a ascender à perspectiva divina da gestão do mundo. Essa questão ainda não recebeu o tratamento analítico que nos propomos.

Inspiro-me, ao menos como ponto de partida, nas clássicas contribuições do método estrutural de Lévi-Strauss (1973 [1955]) e nos desdobramentos realizados por Edmund Leach (2010 [1953]). Em que consiste a análise estrutural do mito? Conforme Lévi-Strauss, o mito é formado por unidades constitutivas (mitemas) e seus elementos “se encontram combinados”, de modo que a análise estrutural consiste em *decompor* e *recompor* esses elementos (1973 [1955], 252). A partir desse princípio metodológico, Lévi-Strauss suspende a busca por uma versão “original” e os pressupostos de uma versão “verdadeira”, visto que todas as *versões* e *variantes* pertencem à estrutura do mito. Ainda conforme esse autor, a análise estrutural justifica-se por “mostrar” como “os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (2010 [1964], 31). Leach, por sua vez, desdobrou o projeto de análise estrutural aos mitos bíblicos, cujo tratamento havia sido “evitado” por Lévi-Strauss por considerar que o material bíblico havia passado por sucessivas “operações intelectuais dos editores bíblicos” (1983 [1962], 74). Roque de Barros Laraia (1997) compartilha do argumento de Leach quanto à submissão do material judaico-cristão à análise estrutural. O leitor notará que além da inspiração estruturalista, não prescindindo das contribuições da Ciência Bíblica e dos estudos iconográficos. Sob o risco de “traí-los”, opto pela intersecção controlada entre essas áreas.

Em suma, o princípio estrutural que norteia minha análise permite argumentar que, apesar da doutrina dispensacionalista ser atribuída a John Nelson Darby, no século XIX, e o esboço de *O plano divino* ser atribuído a Lawrence Olson, que o assina desde 1943, parto da premissa de que o sistema mítico dessa iconografia milenarista, a rigor, “não tem autor”, mas que “a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido sua origem real, só existem encar-

José Edilson Teles

nados numa tradição” (Lévi-Strauss 2010 [1964], 37). Nesse sentido, distancio-me dos pressupostos normativos que atribuem “incongruências”, “incoerências” e “equivocos” hermenêuticos, exceto quando essas atribuições forem incorporadas como componentes do mito. Cabe-nos demonstrar que o esquema milenarista de *O plano divino* não é menos provocativo à teoria antropológica que outros sistemas míticos (Cf. Robbins 2001). Portanto, trato essa iconografia milenarista como uma “bricolagem” ou “modelo reduzido” (Lévi-Strauss 1989 [1962]) de um sistema teleológico especulativo e modificável em diferentes contextos, conforme sua recepção. Passemos à análise do material.

Constelação de imagens: colagem e montagem

Como argumentei na seção anterior, a *bricolagem* da iconografia milenarista de *O plano divino* trata da *administração* divina do mundo, uma *oikonomia* dos tempos com predileção para uma urgência do “fim” (Agamben 2011 [2007]). Conforme a Figura 2, podemos dividir os limites de enquadramento de *O plano divino* em três planos horizontais: (a) cenas celestes e terrestres em um plano superior, (b) cenas da “história da salvação” representadas por etapas lineares das esferas da Terra em um plano intermediário, e (c) cenas do submundo em um plano inferior. Nos termos de Lévi-Strauss (1997 [1993]), a organização desses três planos apresenta uma *colagem* e *montagem* de sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e um bestiário simbólico que exigem serem observados em seus detalhes, dos fragmentos ao todo e vice-versa, diacrônica e sincronicamente. Os traços pontilhados, como veremos, ligam a recorrência de alguns personagens em diversas cenas dos três planos e as sucessivas etapas lineares da Terra.

154

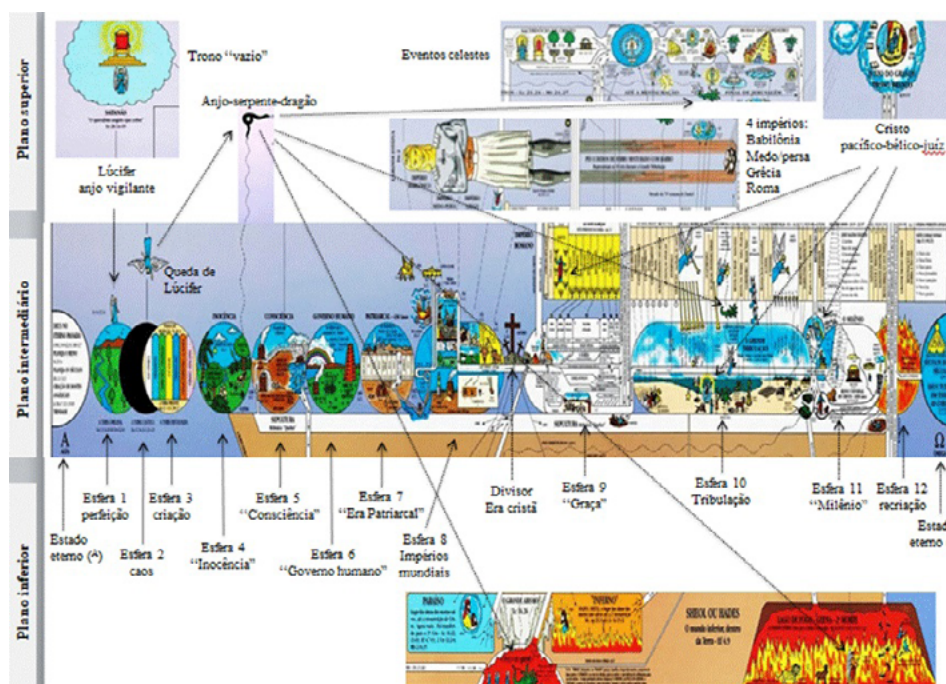


Figura 2 – *O plano divino* dividido em três planos horizontais. Em detalhe, a bricolagem de cenas míticas: esferas lineares da Terra, episódios históricos e míticos, personagens divinos e humanos.

Conforme Lévi-Strauss (1989 [1962], 32-34), o pensamento mítico opera uma *bricolagem* a partir de repertórios simbólicos díspares para organizar novos sen-

José Edilson Teles

tidos. A metáfora que nos é oferecida é a das várias combinações de um “jogo de cartas” e dos arranjos de uma “partitura de orquestra” (Lévi-Strauss 1973 [1955], 245). No caso de *O plano divino*, além de uma constelação de imagens díspares, derivadas de diversas camadas míticas, há também o encadeamento de referências bíblicas e traços pontilhados que conduzem o leitor/observador por seus labirintos míticos. O recurso das referências bíblicas, nesse caso, reitera o estatuto de *história* pretendido pelo esquema milenarista: a gestão divina do mundo exige plausibilidade textual. Diante desses repertórios visuais, o observador se vê na tarefa semiótica de perscrutar o *indício* ou *sinais* dos tempos (Ginzburg 1989 [1986]).

O quadro abaixo (Fig. 3) organiza os principais elementos dispostos e combinados nos três planos horizontais da iconografia: *elementos utópicos, punitivos, bélicos, litúrgicos, corpos celestes, bestiário, figuras humanas e divinas*. Convém destacar, conforme as cenas analisadas a seguir, que o princípio ordenador desses elementos consiste numa lógica que opõe *caos e ordem* cósmica. Ao combiná-los em disposições binárias, o esquema de *O plano divino* aspira a uma *totalidade* da administração divina do cosmos – do Gênesis ao Apocalipse

CENAS Miniaturas	Elementos utópicos	Elementos punitivos	Elementos litúrgicos	Elementos bélicos	Corpos celestes	Bestiário	Humanos	Divindades
Plano superior	Tronos Coroas Banquete Jerusalém Celeste Premiações	Calvário Cruzes	Candeeiros Arca Tabernáculo Altar Livros	Foice Espada Pedra Trombetas Taças Impérios Estátua	Estrelas Sol Lua Nuvens	Serpente Dragão Ovelha	Elias Enoque Mulher	Anjos Jesus
Plano intermediário	Perfeição Recriação Jardim Eden Arco-íris	Queda Expulsão Espada Dilúvio Babel Pragas Fornalha Tribulação Morte	Árvore Vida Altars Vinha Páscoa Circuncisão Estátua Tabernáculo Templo Estátua 666	Espada Exército Tanque Armagedon Guerra Gogue Magogue	Sol Lua Estrelas	Serpente Leão Urso Leopardo Carneiro Bode Ovelha Cavalos Dragão Rãs	Adão Eva Abraão Jacó Daniel Ezequiel Elias Moisés	Anjos Jesus
Plano inferior	Paraíso	Inferno Abismo Lago fogo Sheol/Hades				Dragão Leopardo Bode	Abraão Lázaro Rico	Anjos Jesus

Figura 3 – Quadro dos elementos de *O plano divino*: Cenas, objetos e personagens.

155

A partir dos elementos apresentados nas Figuras 2 e 3, dedico a seguir uma breve análise das unidades míticas dispostas nos três planos da iconografia organizados em dois feixes: a *Criação* e o bestiário simbólico como expressão dos poderes político-mundanos.

A) Feixe 1: *Criação e destino cósmico*

O primeiro feixe mítico, “abarcador” de outras unidades, é o da *Criação ex nihilo*, sua decadência e redenção cósmica. Sem a *Queda* moral da *Criação*, a teleologia de *O plano divino* perde o suporte fundante que justifica sua redenção cósmica. A iconografia se abre com uma meia-esfera branca, especulando um *princípio* absoluto anterior à *Criação* e fecha com uma meia-esfera azul, idealizando o *fim* da temporalidade histórica e o devir eterno (culminando com uma cidade celestial, a “Nova Jerusalém”). As duas meias-esferas, o início e o fim, são representados pelos pares *Alpha* e *Ômega* (α - Ω), a primeira e a última letra do alfabeto grego (Fig. 4)⁴. O

4 As letras, como expressão de “totalidade”, são extraídas de um dito atribuído a Cristo – “eu sou o Alpha e o Ômega” – repetido em Apocalipse 1:7, 21:6 e 22:13. André Chevitarese (2015) argumenta que o modelo “alpha/ômega” era amplamente difundido na Bacia Mediterrânea helenizada nos primeiros séculos da Era Comum como títulos atribuídos aos deuses e imperadores, tendo sido estendido pelos cristãos à sua divindade.

José Edilson Teles

intervalo temporal entre o *princípio* e o *fim* apresenta sucessivas “quedas” ou “decadências” cósmicas, envolvendo não apenas o destino humano, mas também seu *habitat*, a Terra. Esse intervalo é compreendido como o “tempo histórico”, o tempo ordinário, quantitativo e fragmentado, sobre o qual retornaremos mais adiante.

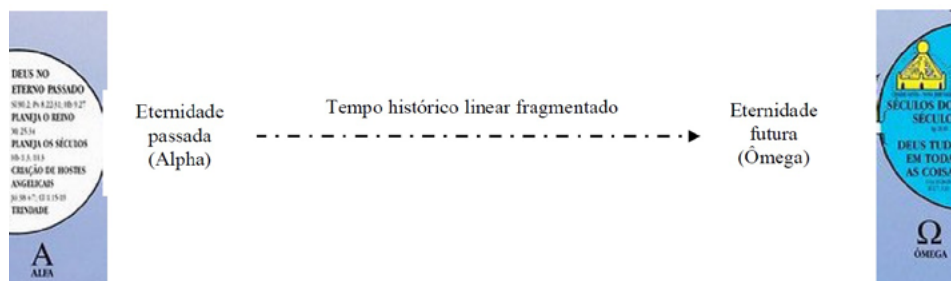


Figura 4 – Tempo fragmentado: estrutura do tempo histórico entre a eternidade passada e futura.

Conforme esse modelo, as diferentes temporalidades são “comprimidas” em seu enquadramento: a decadência e a redenção cósmica da Criação são apresentadas por etapas lineares, uma sequência de idades míticas da Terra no decurso de um tempo histórico fragmentado, no qual personagens humanos e divinos interagem. Vejamos: acima da esfera 1, por exemplo, observa-se uma figura angelical com vestimenta azul, um ícone de Lúcifer (*Portador de luz*) antes de sua deposição, cuja função de *vigilante* ou *guardião* cósmico demarca sua estreita relação com a Terra. O traço pontilhado que liga o plano superior ao plano intermediário indica a posição de Lúcifer como vigilante protetor da Terra sob um trono vermelho brilhante, mas “vazio”, uma possível hesitação da iconoclastia protestante em representar a divindade soberana. Com exceção do “trono de Cristo” (que está ocupado), o brilho do trono “vazio” indica a transcendência da divindade que administra o cosmos. Posicionado abaixo do trono, numa cadeia hierárquica, a figura de Lúcifer (em estado de subordinação) porta uma “espada”, instrumento bélico associado à função de vigilante cósmico⁵. Essa interação segue por todos os planos da iconografia.

O mito da Terra *original* e de seu guardião subordinado é, abruptamente, interrompido pelo estado da Terra *caótica* (esfera 2), caracterizado por uma absoluta ausência de elementos miniaturizados, contrastando radicalmente com o estado de *ordem*. A condição da Terra *caótica*, por sua vez, é justificada por outra camada mítica relacionada à inversão moral do anjo vigilante, Lúcifer, apresentado na cena anterior. Deposto de um estado de ordem, o anjo vigilante passa a ser visto como agente do *caos*. Nesse ponto, algumas versões da iconografia assinada por Lawrence Olson variam consideravelmente. Observe, por exemplo, uma variação nas cenas abaixo: na Figura 5, a queda de Lúcifer está indicada na esfera 4 como agente do caos no Jardim do Éden; na Figura 6, a queda de Lúcifer situa-se na esfera 2 como responsável pelo estado caótico da Terra. Seja como for, a função estrutural de agente do caos lhe é assegurada.

156

5 Para uma análise das diferentes iconografias do diabo na Idade Média, ver Pierre Francastel (1965 [1952]). Para uma análise do mito dos anjos caídos, ver Luigi Schiavo (2000) e Paulo Augusto de Souza Nogueira (2006); para uma análise da figura mítica de Satanás, ver Alan Boureau (2016 [2004]).

José Edilson Teles

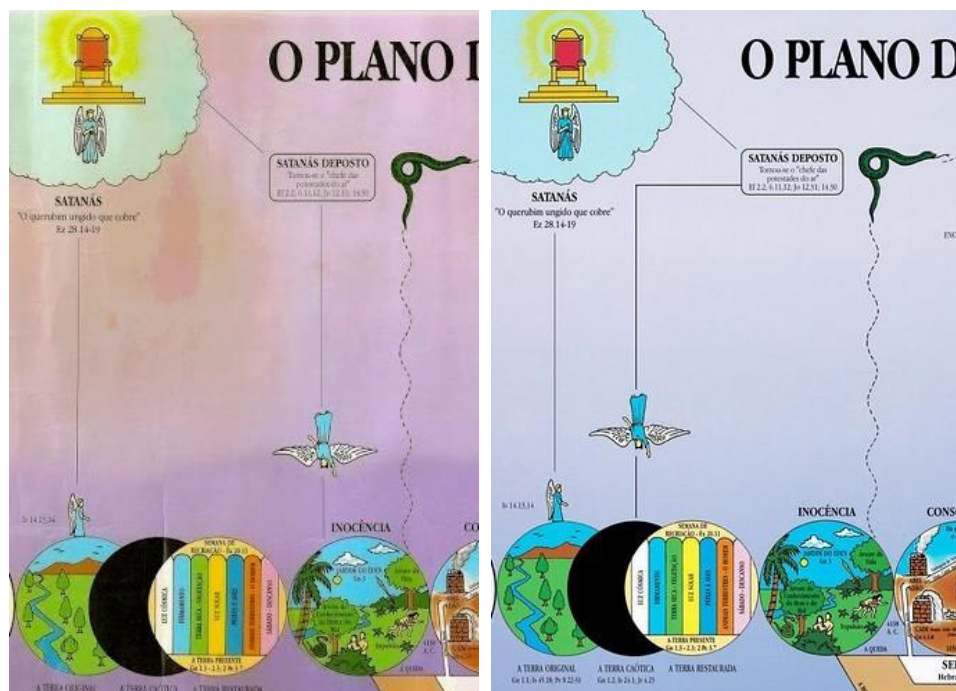


Figura 5 (à esq.) – Detalhe: queda de Lúcifer pós-criação da Terra.

Figura 6 (à dir.) – Detalhe: queda de Lúcifer pré-criação da Terra.

Essas versões modificam radicalmente a justificativa para a origem do mal: no primeiro caso, a queda de Lúcifer coincide com a *dispensação da inocência* (esfera 4); no segundo, Lúcifer é o agente do *caos* anterior aos sete dias da Criação (esfera 2). Há, certamente, outras variações. Preocupado em ajustar a cronologia bíblica da Criação com a cronologia moderna, Olson, autor da gravura e do livro *O plano divino*, aciona a “teoria da lacuna” defendida pelos criacionistas para justificar um intervalo entre Gênesis 1:1 “no princípio, Deus criou o céu a terra” (esfera 1) e Gênesis 1:2 “a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, um vento de Deus pairava sobre a face das águas” (esfera 2). Olson argumenta que o primeiro verso se refere à “criação original do sistema solar no longínquo passado, em estado de perfeição”, ao passo que o segundo verso seria “uma referência a uma calamidade que sofreu a terra tornada um caos” (1981 [1943], 16). Essa teoria criacionista, muito popular nos círculos dispensacionistas, advoga que os milhões de anos da Terra, evidenciados pela ciência moderna, transcorreram entre esses eventos míticos sem prejuízos para os 7 mil anos da Criação (esfera 3). Convém notar que as repetições, as incongruências, as contradições, os aparentes lapsos e as justificavas são, elas mesmas, partes do mito e têm como função reforçar sua estrutura (Lévi-Strauss 1973 [1955], Leach 2010 [1953], Laraia 1997).

A imagem de Lúcifer como um inimigo cósmico na forma de uma “serpente” ou de um “dragão de sete cabeças” aparece em diversas tradições e iconografias religiosas. Longe de simplificar o problema, o mito da Criação do Gênesis bíblico reproduzido pela iconografia de *O plano divino* reelabora a estrutura dos épicos cananeus e babilônicos (Laraia 1997)⁶. Ao tratar dos mitos ugaríticos e dos épicos cananeus, Rogério Lima de Moura (2012) argumenta que as divindades eram representadas conforme uma concepção do cosmos: as divindades benéficas recebiam uma representação antropomórfica (ordem) em oposição às divindades malélicas, representadas em formas monstruosas (caos). Suzana Chwartz (2009)

6 Para uma avaliação do clássico problema em torno das camadas literárias do Pentateuco, as fontes Eloísta (E), Sacerdotal (S/P) e Javista (J), ver Walter Brueggemann e Hans Walter Wolff (1984 [1982]), Werner Schmidt (2004 [1996]) e Rogério Lima de Moura (2022). Em resumo, essas camadas literárias, produzidas em diferentes contextos, sobrepoem diferentes tradições e motivações teológicas.

José Edilson Teles

também aponta para as influências que Bíblia Hebraica herdou das tradições míticas do Oriente. Chwartz argumenta que a versão sacerdotal do mito da Criação omite a batalha cósmica travada entre as divindades, tema comum às cosmologias cananeias, retendo em sua camada literária apenas alguns elementos míticos de tradições anteriores: “um dos principais elementos empregados pelas divindades orientais para derrotar o caos primevo é vento” (2009, 244). Segundo Chwartz, na versão sacerdotal da Criação Iahweh (Javé) “não encontra oposição, porque o caos aquoso do Gênesis, uma vez sem caráter mitológico, torna-se impotente” (p. 245).

Ao longo da iconografia, a figura angelical de Lúcifer como agente da *ordem* cede lugar à figura teriomórfica do *caos*, ora como “serpente”, ora como um “dragão com sete cabeças”: o *guardião-vigilante* torna-se *saqueador-destruidor*. Na parte superior da esfera 4, podemos observar o “rastro” da “serpente” indicando que a decadência da Criação resulta de uma ação atribuída à figura de Satanás (outro nome para Lúcifer), o agente do caos. Como venho argumentando, ao longo da iconografia, as figuras anjo-serpente-dragão aparecem sobrepostas indicando diferentes *funções* cósmicas de Lúcifer/Satanás. No plano inferior da iconografia, na representação do “poço do abismo” e na cena do “lago de fogo”, a figura de Lúcifer é novamente alternada entre o “dragão” e o “anjo” (ver traços da Fig. 2). Se seguirmos o “rastro” da *serpente* ao longo da etnografia, veremos que a transmutação da figura angelical em uma figura monstruosa é homóloga à transmutação da condição da Criação *original* e da Criação *caótica*. A propósito, consideremos a seguir os mitos da Criação e recriação na Figura 7.

158

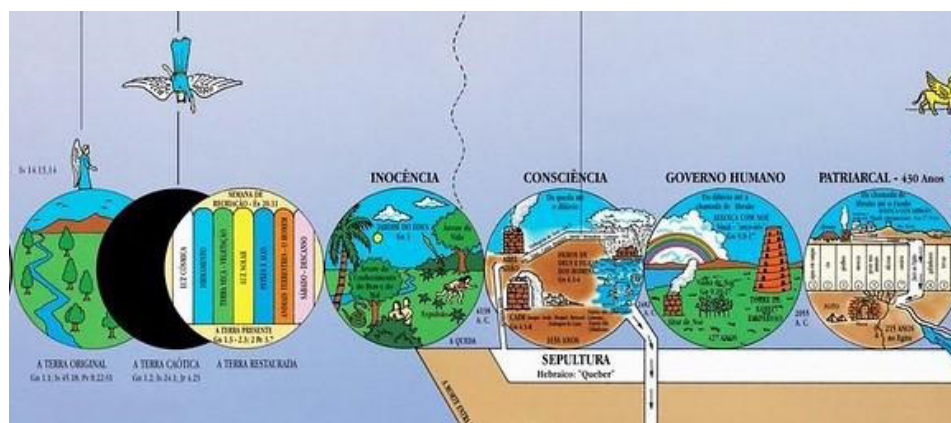


Figura 7 – Esferas da Terra em detalhe: mitos da Criação e recriação.

Edmund Leach (1983 [1962]) e Roque Laraia (1997) destacam a recorrência da estrutura binária do Gênesis bíblico. A reprodução do mito da “recriação” da Terra executada em “sete dias”, em *O plano divino* (esfera 3, Fig. 7), apresenta esses pares binários: luz cósmica/trevas, firmamento/terra, terra seca/vegetação, luz solar/noite, animais aquáticos/animais terrestres, masculino/feminino, etc. Mary Douglas (2012 [1966], 2019 [1999]) trata esses pares de oposição nos termos simbólicos de *pureza* e *impureza*. No que segue, em *O plano divino*, as sucessivas “quedas” da Criação são replicadas em diversos planos na sequência linear das esferas da Terra.

Como podemos notar, a esfera 4 (Fig. 7) corresponde à primeira dispensação, a era mítica da *inocência*. Essa cena apresenta os personagens do Jardim do Éden:

José Edilson Teles

o primeiro casal, Adão e Eva, aparece próximo à “árvore do Bem e do Mal” e à “árvore da vida”; o rastro da serpente indica sua presença na *queda* do casal; o objeto bélico e punitivo da espada indica a “expulsão” do paraíso e atesta a gravidade da *queda*. Em oposição à *vida*, o tema da *morte* é inserido como consequência da *queda* moral (Leach 1983 [1962]). O estado “inocente” e de “pureza moral” opõe-se, portanto, ao estado de “culpa” introduzido pelo *pecado original* (Ricouer 2008 [1969], Agamben 2021 [2019]).

A esfera 5 apresenta as consequências imediatas da *Queda* e da expulsão do Éden: o mito da organização social da humanidade. A miniatura apresenta as genealogias de Caim e Abel a partir da oposição entre duas formas de rituais: a *oferta* do lavrador e o *sacrífico* do pastor. Esses elementos rituais em oposição reaparecem na cena da esfera 6 com as oposições entre a “vinha” e o “altar” na saga de Noé. Por sua vez, a saga de Noé como o primeiro “vinicultor” introduz o mito da *dispersão geográfica*, que, no caso da tradição javista, interessa relacionar às origens míticas do patriarcado de Israel, apresentado na cena da esfera 7 (Brueggermann e Wolff (1984 [1982], Schimidt (2004 [1996]). Assim, a “vinha”, um dos elementos rituais da ordem litúrgica javista, introduz também o caos que justifica as origens míticas da maldição de um rival, um filho de Noé, Canaã, acusado de ver a nudez de seu pai após uma embriaguez. Esses pares de oposição são homólogos à dupla genealogia que procede de Caim e Abel, justificando o mito da distinção israelita como “eleitos” entre outros povos.

Como reiteração da distinção, a esfera 5 ainda sintetiza outras unidades míticas: o mito dos anjos vigilantes e o interdito sexual com as “filhas dos homens”, cujos descendentes são punidos com o dilúvio. O livro e a iconografia homônima, assinados por Olson, produzem uma bricolagem particular dessas unidades míticas derivadas do capítulo 6 do Gênesis e do Livro 1º Henoc (ou Enoque)⁷. No livro, Olson trata o interdito sexual dos “filhos de Deus” e das “filhas dos homens” como uma “mistura” indesejável entre os descendentes de Sete (substituto de Abel) e os descendentes de Caim, assassino de Abel. A iconografia modifica essa versão, aproximando-se da unidade mítica do Livro I Henoc. Na cena da esfera 5, a função do dilúvio aparece como elemento punitivo da raça de “gigantes” (*nephilim*) gerados pelo matrimônio dos anjos com as “filhas dos homens”; o canal que liga a esfera 5 ao “poço do abismo” sintetiza esse mito (ver detalhe na Fig. 1). Atravessada pela questão do interdito *sexual*, a versão do livro estabelece a oposição entre uma linhagem “pura” e uma linhagem “impura”, enquanto a versão da iconografia opõe divindades e humanos. Em ambas as versões, a “mistura” dos opostos instaura o caos e exige a função punitiva do dilúvio. Por sua vez, o traslado de Enoque na esfera 5 introduz as sagas de Noé e Abraão, descendentes da linhagem “pura” e “eleita”.

Veremos agora novos ciclos míticos que alternam as condições de *caos* e *ordem* da Criação. A esfera 6 apresenta a cena mítica do pacto divino: “não destruir a humanidade por águas diluviais”. O símbolo do “arco-íris” convencionou esse pacto e contrasta com o juízo diluvial da esfera 5. Os elementos da natureza são colocados como opostos: as águas do dilúvio como representação do caos e o

159

7 Classificado como “pseudoeπίγραφο”, o livro etíope de Henoc teria surgido no início do II século a.C., e “se apresenta como uma importante coletânea de revelações atribuídas a Henoc, as quais estão voltadas, em primeiro lugar, para certas passagens obscuras do Antigo Testamento, no caso, aqui, para os fatos que se passaram no mundo angélico e que estão atrás de Gn. 6:1-5” (Rost 1980 [1971], 142). De acordo com Leonard Rost, “a queda dos anjos e as explicações sobre suas artes secretas” (p. 140) constitui um dos temas mais importantes do livro. Paulo Augusto Nogueira (2006) argumenta que o mito dos anjos vigilantes constitui uma das “narrativas fundantes” do Ocidente.

José Edilson Teles

arco-íris como estado de ordem, sinal da promessa divina de não destruição, um gesto da aliança entre o divino e o humano. A esfera 6 apresenta ainda as origens míticas das instituições humanas e da diversidade linguística (a “confusão” de Babel e dispersão geográfica). A combinação desses *feixes* míticos são prelúdios do mito fundador do patriarcado israelita, pois marcam a distinção de Israel como um povo “eleito”: o ciclo da saga de Abraão e a condenação das cidades de Sodoma e Gomorra, as dez pragas sobre o Egito e a fuga mítica do Êxodo, o trajeto de travessia do “Mar Vermelho” e a recepção do decálogo. O juízo divino sobre o Egito é homólogo ao juízo sobre as nações; os israelitas são poupados como sinal da eleição divina, temas antecédidos nas esferas 5, 6 e 7. Abaixo reproduzo a recorrência da estrutura binária dos mitos de distinção.

PARES DE OPOSIÇÃO NOS MITOS DE DISTINÇÃO

CENAS	ORDEM	CAOS
Esfera 5	Sacrifício do pastor (Abel)	Sacrifício do lavrador (Caim)
	Linhagem “pura” (Sete e patriarcas)	Linhagem “impura” (Caimitas)
	Anjos/setistas/Enoque (“filhos de Deus”)	“Filhas dos homens”/Caimitas
	Arca de Noé (salvação)	Águas do dilúvio (punição)
Esfera 6	Arco-íris (aliança divina)	Babel (Confusão das línguas)
	“Altar” de Noé (sacrifício agradável)	“Vinha” de Noé (Interdito sexual/maldição de Canaã)
Esfera 7	Ciclo de Abraão (distinção patriarcal)	Sodoma e Gomorra (interdito sexual/punição)
	Êxodo/fuga do Egito/páscoa (salvação)	Pragas sobre o Egito (punição)

B) *Feixe 2: bestiário simbólico: poderes cósmicos e políticos*

Além do ciclo mítico da *Criação*, o tema da ação dos poderes cósmicos e políticos no mundo – representado por um bestiário simbólico – é peça fundamental na constelação de imagens de *O plano divino*. Os impérios mundiais são apresentados sob duas perspectivas: por meio de um colosso imponente constituído por diferentes qualidades minerais e por diferentes bestas, expressões terríficas do poder mundano (Fig. 8). A cena do colosso imponente faz referência ao sonho do rei babilônico, Nabucodonosor, interpretado por Daniel (Dn. 2), segundo a qual a cabeça de *ouro* corresponderia à Babilônia, o peito de *prata* ao império Medo-persa, o *ventre* de bronze à Grécia, as pernas de *ferro* à Roma e os pés de *ferro* misturado ao *barro* a um poder político escatológico⁸. A ordem em que as diferentes qualidades minerais é apresentada, do ouro ao barro, sugere um estágio decrescente da glória dos reinos mundanos. Note-se, por exemplo, o movimento de uma “pedra” lançada violentamente contra os pés de barro do colosso como uma referência à intervenção divina nas instituições políticas e mundanas. Essa “pedra” faz referência à figura bélica do Cristo sobre o cavalo branco que triunfa sobre os poderes mundanos, visto sutilmente entre as esferas 10 e 11: o reino dos homens representado pelo colosso em contraste Reino de Deus representado pela *pedra* que o esmiúça. Curiosamente, a única figura feminina da iconografia, com exceção de Eva, é a “mulher vestida de sol” (perseguida pelo dragão), coroada com doze estrelas e com a luz sob seus pés, situada no plano superior, acima das pernas do colosso.

O bestiário das cenas das esferas 8 e 10 miniaturiza as visões apocalípticas de

8 Acerca da unidade apocalíptica do livro de Daniel, Werner Schmidt argumenta que “a rigor, nesta imagem mesclam-se três concepções distintas que, desta forma, não ocorrem antes no Antigo Testamento, as quais Israel já encontrou prontas, ou separadas ou em parte já unificadas: o mundo assume a forma de uma pessoa (o macrocosmo no microcosmo), as épocas da história mundial são equiparadas a metais, e os impérios formam uma unidade quadripartida” (2004 [1996], 451).

José Edilson Teles

Daniel e João, cujos padrões são repetidos (Fig. 9). No caso da esfera 8, os quatro animais que emergem do *mar* são relacionados à figura colossal da estátua por traços sutis: o *leão alado* é associado ao império babilônico, o *urso* associado ao império medo-persa, o *leopardo* é associado ao império grego, e o *animal feroz* é associado ao Império Romano. A associação do quarto animal ao Império Romano é um acréscimo à tradição apocalíptica de Daniel, lido em retrospectiva⁹. A miniatura da esfera 8 apresenta outro episódio seletivo da história: os impérios medo-persa e o grego de Alexandre, o Grande, são representados por dois animais em oposição: o “carneiro” para o primeiro e o “bode” para o segundo. Ainda nessa miniatura, a divisão do Império Grego entre os generais de Alexandre é representada pelos “quatro chifres” que crescem na cabeça do “bode”; na ponta de um dos “chifres” destaca-se um “chifre pequeno”, um poder político ascendente. Assim, os episódios da História Universal são selecionados e organizados sob uma perspectiva apocalíptica. Retomo esse ponto na próxima seção.

9 Os especialistas que situam o livro de Daniel ao período macabeu, no II século a.C., encontram argumentos que permitem contextualizá-lo à situação política da época; nesse caso, o livro de Daniel é produzido num momento posterior ao exílio babilônico, VI século a.C., e a visão apocalíptica da sucessão dos impérios é lido em retrospectiva à luz da situação macabeia. Werner Schmidt argumenta que esse último animal, descrito com mais detalhes na visão de Daniel, era uma referência ao tirano Antíoco IV Epifanes da dinastia Selêucida (2004 [1996], 452). Sobre o livro de Daniel, ver o Almir Lima Andrade (2013).

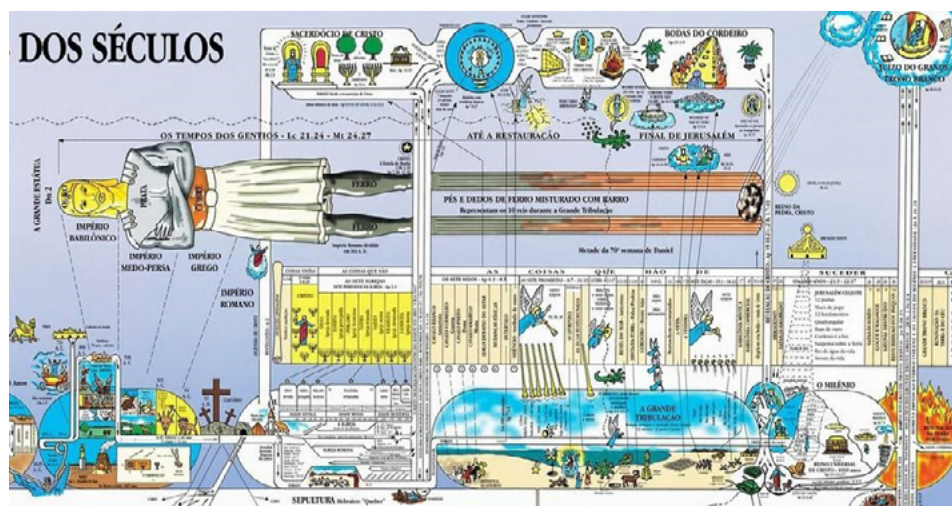


Figura 8 – Estátua colossal e o bestiário simbólico: poderes político-mundiais.

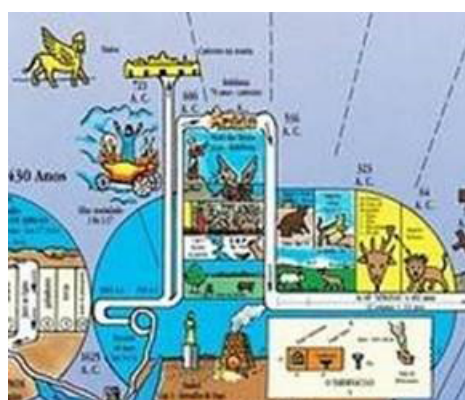


Figura 9 – Detalhe do bestiário simbólico.

O padrão apocalíptico de Daniel é repetido no Apocalipse de João: as características animais associadas aos poderes políticos e humanos seguem o mesmo padrão (Fig. 10). No caso da visão de João, miniaturizada na esfera 10, o bestiário reaparece associado aos poderes cósmicos e políticos. As figuras teriomórficas do “dragão com sete cabeças” (Satanás), um “leopardo com quatro cabeças” e um “bode” representam o aspecto *monstruoso* dos poderes políticos e religiosos em

José Edilson Teles

oposição a Deus. Na teleologia de *O plano divino*, o poder cósmico da “serpente-dragão” influencia os poderes políticos mundanos – culminando na figura do Anticristo. A cena da esfera 10 é somada pelos “quatro cavaleiros”, um “leão”, um “gafanhoto” subindo do “poço do abismo” e três “rãs” nomeadas como representação de “espíritos imundos”. O cenário caótico da esfera 10 corresponde à doutrina dispensacionalista acerca dos sete anos de “grande tribulação”, um intervalo de sete anos entre o “arrebatamento” (esfera 9) e o milênio *literal* de apocalipse 20, apresentada na esfera 11. A esfera abre com a marcha de quatro cavaleiros e fecha com tanques de guerra (“armagedon”). Figuras angelicais com trombetas anunciam o caos que antecede à ordem milenar.

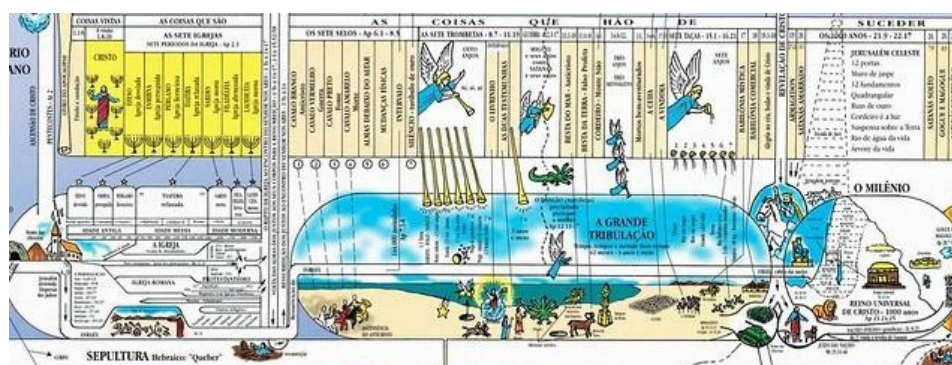


Figura 10 – Cenas do “presente”, da “Grande tribulação” e o “milênio”: “as coisas que são” e “as coisas que hão de suceder”.

Ainda quanto aos poderes mundanos, na transição entre a esfera 10 e a 11, observa-se em miniatura a figura bélica de Jesus como um rei triunfante montado em um “cavalo branco” intervindo na guerra do “armagedon”; a figura bélica de Jesus contrasta com a figura pacífica acima da esfera 9. Ainda na transição da esfera 10 para a 11 observa-se mais dois pares opostos na representação do “juízo das nações”: a figura de uma “ovelha” à direita de Jesus (salvação) e um “bode” separado à sua esquerda (perdição). A polarização das mãos *direita e esquerda* como qualidades do sagrado e do profano nos é familiar pelo clássico estudo de Robert Hertz (1980). Entre os poderes políticos e mundanos destaca-se a distinção nacional de Israel e da Igreja cristã, ambos imaginados como comunidades eleitas. O mito da distinção de Israel é desdobrado em outro aspecto. O tema da “eleição” é recorrente na teleologia de *O plano divino*, pois mobiliza o imaginário apocalíptico para construção do imaginário nacional de Israel. Conforme essa teleologia, a Igreja cristã passa a ocupar uma posição singular nos propósitos divinos relacionados a Israel. Os elementos da Figura 11 tratam dessa dupla eleição.

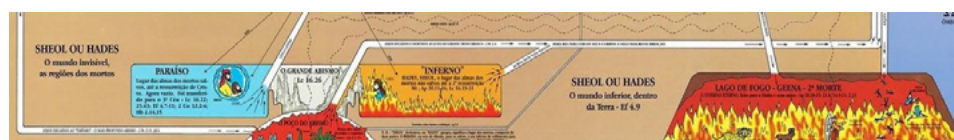
162



Figura 11 – Cenas celestes: premiações e distinções.

A dupla eleição, uma do Israel imaginário e outra da Igreja cristã, é apresentada na esfera 9 (Fig. 11); o imaginário nacionalista de Israel pode ser observado na representação da visão do profeta Ezequiel acerca do “vale de ossos secos”, na base inferior da esfera 9, e estende-se às cenas das esferas 10 e 11: cabe a Israel os privilégios políticos terrestres como “cabeça das nações” em oposição à sua história de “opressão” e à Igreja cristã caberia os privilégios e premiações no plano celestial, no “tribunal de Cristo” e nas “bodas do cordeiro”, tal como se observa acima dos pés do colosso (Fig. 10). As premiações ou recompensas à Igreja são também graduais e cumprem uma lógica de distribuição meritória, conforme as categorias valorativas dos objetos: “ouro”, “pedras preciosas”, “cobre”, “palha”, “feno” e “madeira”: a cada qual segundo seus esforços (Fig. 11). O imaginário da eleição divina e da premiação por mérito reitera não apenas a ideia de que há povos especiais e não especiais, como também mostra a ideia de contrapartida divina e humana.

Passemos ao plano inferior da iconografia, evidente contraste com as cenas celestes (Fig. 12). Nesse plano temos a repetição do bestiário em novos cenários, agora relacionados à sua danação. A noção hebraica de “sheol” (*sepultura*) ajusta-se às noções gregas de “hades” (*mundo dos mortos*) para assumir uma representação do inferno cristão. *O plano divino* distingue ao menos cinco lugares ao estilo do inferno de Dante: o “paraíso”, o “grande abismo”, o “poço do abismo” (prisão dos “anjos caídos” e do “dragão de sete cabeças”), o “inferno” e o “lago de fogo” (destino final dos condenados eternos). A representação do *sheol-hades* parece abarcar esses outros compartimentos do submundo. Na representação do “paraíso”, no “seio de Abraão” (cor azul), observa-se a figura do patriarca Abraão e o mendigo Lázaro; trata-se de uma referência à parábola “do homem rico e do pobre Lázaro” (Cf. Lucas 16:19-31), na qual a condição privilegiada do primeiro se inverte com a recompensa no pós-morte do segundo; separados por um “grande abismo”, o estado de *paz* de Lázaro contrasta com o estado de *suplício* eterno do rico avarento (cor amarela)¹⁰. As figuras do “leopardo de quatro cabeças”, do “bode” e de um ser “angelical” da esfera 10 (e não mais o dragão) reaparecem com outros condenados à perdição eterna no “lago de fogo”. Paralelamente, o “lago de fogo” é conectado ao “trono” do juízo final, instância jurídica cósmica de onde os condenados recebem suas sentenças; esses lugares caóticos são sempre representados por elementos punitivos e fogo.



10 Joachim Jeremias (1986 [1970], 184-185) constatara que parte do material dessa parábola encontra ressonância na fábula egípcia da viagem de Osíris e seu pai, Seth, ao reino dos mortos, cujo tema trata “da inversão da sorte no além”: a condição dos bons e maus em vida, na terra, é extensiva a condição no reino dos mortos. Ainda conforme Jeremias, a expressão “seio de Abraão” designa o “lugar de honra no banquete” à direita do patriarca, posição que inverte as relações entre o rico, condenado ao suplício eterno, e Lázaro, elevado a mais alta escala dos justos.

163

Figura 12 – Cenas do submundo: o inferno cristão.

Tempo e história: a oikonomia de O plano divino

Ao longo das seções venho argumentando que a *bricolagem* de *O plano divino* – isto é, a *colagem* e a *montagem* de sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e o bestiário simbólico – encontra-se

José Edilson Teles

combinada para “relatar” uma *oikonomia* dos tempos. O conceito de *oikonomia*, de onde deriva a noção de “dispensação”, encontra ressonância em um vasto repertório relacionado aos paradigmas de “gestão do mundo” (Mondzain 2013 [1996], Agamben 2011 [2007]), de modo que o observador, situado em qualquer *presente* histórico, ascende ao “privilégio” da perspectiva divina que tudo vê e administra a totalidade do cosmos. Como vimos, a vontade de saber do pensamento mítico é precisamente “apreender o mundo, como totalização sincrônica e diacrônica ao mesmo tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 291).

Se a iconografia de *Os dois caminhos*, sobre o qual sugerimos uma aproximação, é um “convite à educação dos sentidos pelo viés moral”, como argumenta Delcídes Marques (2018, 154), a economia imagética de *O plano divino* é, por sua vez, uma pedagogia dos sentidos via *urgência* do fim dos tempos – um “tempo suprimido”. Nessa parte final do artigo valho-me de uma metáfora pertinente sugerida por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*, segundo a qual o mito e a música são qualificados como “máquinas de suprimir o tempo” (2010 [1964], 35). Seguindo uma tradição linguística que remonta a Gustave Guillaume, Giorgio Agamben argumenta que “a mente humana tem a experiência do tempo, mas não sua representação”, o que lhe permite conceber e classificar o tempo “por meio de imagens espaciais” (2005 [1978], 122; 2016 [2000], 83). As pesquisas clássicas em antropologia (Hubert 2018 [1900-1901], Evans-Pritchard 2008 [1940], Leach 2010 [1953]) demonstraram que a noção de *tempo*, longe de ser uma ideia *natural*, é um construto social e, portanto, variável. De modo semelhante, no clássico debate com Jean-Paul Sartre, Lévi-Strauss (1989 [1962]) demonstrou que a noção de *história* não é menos problemática quando se trata de classificação do tempo histórico.

Como *máquina de suprimir o tempo*, a economia imagética de *O plano divino* sedimenta diferentes temporalidades orientadas por uma cronologia bíblica, uma *oikonomia* da “história da salvação” com proporções cósmicas que se estende da *Criação* ao fim dos tempos (CULLMANN, 2003 [1946])¹¹. John Collins (2005) trata das consequências da noção de “história” da literatura apocalítica judaico-cristã na conformação das utopias políticas do Ocidente, seja na versão triunfalista dos poderosos que procuram assegurar a ordem divina dos impérios, seja na expectativa do fim da ordem vigente desejada pelos oprimidos. Conforme Jacques Le Goff (1990), a noção de “história” no Cristianismo é constituída por três pontos fixos: (a) uma cronologia bíblica da *Criação* para estabelecer um início da história primordial, (b) a *Encarnação* de Cristo como evento divisor da era cristã, e (c) uma expectativa do *Juízo Final*, situado no “fim dos tempos”. Le Goff argumenta que o Cristianismo marcou “uma viragem na história e na maneira de escrever a história” ao combinar ao menos três concepções de temporalidade: (a) uma noção de tempo *circular* relacionada ao calendário cíclico litúrgico das estações, (b) uma noção de tempo cronológico *linear* associado às noções quantitativas medidas por instrumentos e (c) uma noção de tempo *linear teleológica* associada ao tempo irreversível que se estende ao fim dos tempos. Segundo Le Goff, “o Cristianismo teria substituído as concepções antigas de um tempo circular pela noção de um tempo linear e teria orientado a história, dando-lhe *um sentido*” (1990, 65-66). Contudo,

11 Oscar Cullmann afirma que “para designar o momento em que chegará o fim do mundo, o cristianismo primitivo reproduziu do judaísmo a noção de ‘dia do Senhor’ (*iôm lahve*)” (2003 [1946], 81).

não devemos supor etapas sucessivas das diferentes noções de *tempo*, mas pensar em processos simultâneos (Agamben 2005 [1978]).

Desde os Padres da Igreja ao advento da crítica histórica moderna, no final do século XVIII, inúmeras correntes teológicas – com repercussões atuais – valem-se da cronologia bíblica como genealogia do tempo histórico (Franco Júnior 1999, Minois 2016 [1996]). Ao tratar da depuração racional dos mitos gregos, Paul Veyne demonstra, por exemplo, que essa atitude marcaria o pensamento ocidental, tal como o livro *Discurso sobre a história universal*, de Jacques-Bégnine Bossuet, de 1681, ao retomar “a cronologia mítica a sua maneira, afinando-a pela cronologia sagrada, desde a criação do mundo” (2014 [1983]). Curiosamente, a doutrina dispensacionalista de *O plano divino* encontra correspondência com as especulações evolucionistas do século XIX acerca dos estágios da história humana ou da genealogia linear das civilizações (Douglas 2012 [1966], 24-30). Marilyn Strathern nota, por exemplo, que a antropologia vitoriana representada por James Frazer considerava a historicidade do Antigo Testamento, “quase em um tom de escola dominical”, para efeitos comparativos da “evolução” dos costumes das civilizações (2014 [1986], 169-171).

A *oikonomia* de *O plano divino* não versa apenas sobre o *destino* seletivo e linear da História Universal (sob a perspectiva do Ocidente), mas também abarca, ambiciosamente, a totalidade do *cosmos*, sua origem e fim. Consideremos a Figura 13. As noções de *passado-presente-futuro* e *mito-história-profecia* encontram-se entrelaçadas na administração divina de um *tempo histórico suprimido*: o passado articula-se com os *mitos* primordiais do *cosmos*; o presente do observador articula-se com os episódios seletivos da História Universal e o futuro articula-se com a *profecia* para antecipar-se ao fim. Eis a razão de ser de uma “máquina de suprimir o tempo”: o observador – reitero, situado em qualquer contexto histórico – é convidado a “decifrar” os enigmas ambíguos da *profecia* para situar-se no tempo histórico. Parafraseando Georges Didi-Huberman acerca do afresco de Fra Angélico, diríamos que *O plano divino* opera uma “extraordinária montagem de tempos heterogêneos” (2015 [2000], 23).

165

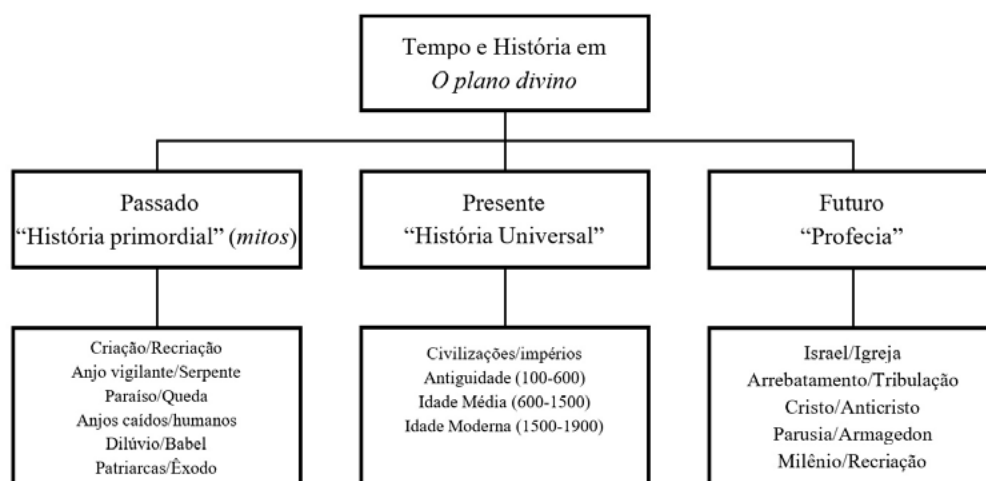


Figura 13 – *Tempo e história em O plano divino*: passado-presente-futuro

José Edilson Teles

Do que analisamos até aqui é possível argumentar que o tema do “fim dos tempos” e seus personagens recorrentes, especialmente os derivados das tradições apocalíptico-milenaristas judaico-cristãs, exercem ainda hoje um fascínio no imaginário ocidental, marcando decisivamente suas concepções de *tempo* e *história* – conforme nos mostram as teses *Sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin: o anjo da história, impelido pela tempestade do “progresso”, não cessa de ver “uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa as nossos pés” (1987 [1940], 226). Há, pois, razão para considerar que – se “toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita” (Agamben 2005 [1978], 111) – as múltiplas vertentes da tradição judaico-cristã, herdeiras de outras múltiplas tradições precedentes, foram capazes de sedimentar ao longo de séculos a noção de *tempo-histórico* no pensamento Ocidental. A *oikonomia* de *O plano divino* é, entre muitos outros esquemas milenaristas, um fragmento dessa vasta coleção de tempos heterogêneos.

A recepção da iconografia, por sua vez, se encarrega de atualizar novos anacronismos em novos contextos. Com base no vasto material popularizado nas últimas décadas – desde a literatura teológica às recentes produções de cinema e, inclusive, o universo pop das histórias em quadrinhos (Rocha 2019) –, é seguro afirmar que não há limites para a bricolagem dispensacionalista em “encaixar” episódios seletivos da *História Universal* em seu enquadramento. Essa vontade de saber pode justificar a urgência missionária frente ao fim dos tempos (em diversos continentes) ou dar-se à exaustiva decifração de personagens e acontecimentos históricos dos séculos XX e XXI, tais como as crises políticas da Guerra-Fria (nas décadas de 1950 e 1960), as crises econômicas e sanitárias mundiais, e as grandes transformações sociais contemporâneas e fatores – ou melhor, “sinais” – que lhe conferem plausibilidade como uma filosofia da história. O campo de criatividade da recepção não deve ser subestimado.

166

Considerações finais: da estrutura à recepção

Dispomo-nos a tratar de uma específica *filosofia milenarista da história*. Espero ter demonstrado, com base em uma análise de inspiração estruturalista, que a *bricolagem* de *O plano divino* – isto é, sagas bíblicas, cenas míticas, episódios históricos, personagens humanos, seres divinos e um bestiário simbólico – encontra-se combinada para “relatar” uma *oikonomia* dos tempos, com predileção para uma urgência do “fim”. Procurei demonstrar que sua teleologia especulativa é variável e operada por uma lógica que opõe *caos* e *ordem* cósmica. Como “modelo reduzido” e “máquina de suprimir o tempo” (Lévi-Strauss 1989 [1962], 2010 [1964]), a filosofia milenarista de *O plano divino* convida o observador genérico – situado em qualquer *presente* histórico – a ascender ao “privilegio” da perspectiva divina que tudo vê e administra os tempos.

A análise estrutural, contudo, não esgota as inúmeras possibilidades analíticas desse esquema milenarista, especialmente quando se coloca a questão comparativa de sua recepção em diferentes contextos. Embora tenha chamado atenção para

José Edilson Teles

o observador genérico da iconografia, a análise não avança plenamente para o campo da recepção, mas caso o fizesse, seguiria por outros rumos dos já realizados (Sebastião 2010, Ferreira *et al.* 2016, Martins 2019). Do ponto de vista antropológico, seria interessante investir em uma análise das relações entre “estrutura” e “história”, numa síntese que Marshall Sahlins (2011 [1985]) chama de *mito-práxis*, um sistema simbólico segundo o qual cosmologia e prática não são excludentes, mas transformadas na dinâmica das experiências. Por essa via deslocaríamos a recepção da iconografia milenarista da suspeita de uma “crença inadequada” e fora de lugar no mundo *desencantado*, como sugere a literatura supracitada, para investir numa *agência* que “disciplina sentidos” e “subjetividades seculares” (Asad 2021 [2003]).

Ainda quanto à recepção da doutrina milenarista, em termos de *mito-práxis* e *sensibilidades*, destaco duas questões: a primeira, talvez a mais recorrente, ressalta o fatalismo frente ao mundo, segundo o qual a resignação impede a ação política. Paul Gifford argumenta, por exemplo, que o “efeito sócio-político dessa teologia”, cuja expectativa do fim inevitável “engendra passividade e resignação”, impede de uma ação transformadora no mundo (1991, 11). Essa leitura supõe que os pentecostais brasileiros, principais receptores desse milenarismo resignado, esperariam apenas o fim do mundo. Contudo, é preciso desconfiar da generalização de que a expectativa do fim do mundo implica em uma fuga do mundo. A segunda questão, por sua vez, nos parece interessante, pois leva em conta o agenciamento dos grupos sociais que os aderem modelos milenaristas em seus próprios sistemas simbólicos. Joel Robbins (2001), por exemplo, trata da recepção da doutrina dispensacionalista (propagada por missionários norte-americanos) entre os Urapimin, na Papua Nova Guiné, desde a década de 1970. Robbins examina o modo como os Urapimin vertem o milenarismo dispensacional em seus próprios termos, de modo que o fatalismo lhe atribuído recebe a configuração de um “milenarismo cotidiano”, “intramundano”, na qual as pessoas não precisam se retirar dele: elas lidam com um olho no futuro e outro nas atividades cotidianas. A segunda questão, a meu ver, colocaria os estudos de recepção em novos caminhos analíticos.

Por fim, em termos metodológicos, considero fundamental levar epistemologicamente a sério a *bricolagem* criativa da iconografia milenarista de *O plano divino* para além das qualificações como uma cosmologia “repulsiva” ou “repugnante” (Harding 2000, Cannell 2005). Não há, pois, razão para tratar o esquema dispensacionalista, entre tantas outras teleologias concorrentes no pensamento ocidental, com a postura *moderna* que Bruno Latour denuncia como “anti-fetichista” (2002 [1984]), segundo a qual a incongruência e a inadequação estão sempre no outro. Para efeito de provocação, podemos entrever o seguinte problema: em termos dos agenciamentos de recepção, o que o esquema dispensacionalista de *O plano divino* ainda reserva àqueles que pretendem se aventurar em novas perspectivas analíticas do imaginário milenarista e suas aspirações políticas de gestão do mundo? Por enquanto, damo-nos por satisfeito se tivermos contribuído – um pouco mais – para esse problema.

Recebido em 06/05/2023.

Aprovado em 17/10/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

José Edilson Teles

Referências

- Agamben, Giorgio. 2005 [1978]. *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Agamben, Giorgio. 2011 [2007]. *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo.
- Agamben, Giorgio. 2016 [2000]. *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Agamben, Giorgio. 2021 [2019]. *O reino e o jardim*. São Paulo: N-1 Edições.
- Andrade, Almir Lima. 2013. “Apresentação dos contos de corte no livro de Daniel: uma análise de sua estrutura”. *Revista Oracula*, nº 14: 46-63.
- Asad, Talal. 2021 [2003]. *Formações do secular: Cristianismo, Islã, Modernidade*. São Paulo: Editora da Unifesp.
- Benjamin, Walter. 1987 [1940]. “Sobre o conceito de história”. In *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*, 222–32. São Paulo: Brasiliense.
- Boureau, Alan. 2016 [2004]. *Satã herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Brueggemann, Walter, e Hans Walter Wolf. 1984 [1982]. *O dinamismo das tradições do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Campos, Leonildo Silveira. 2014. “Os ‘dois caminhos’: Observações sobre uma gravura protestante”. *Horizonte* 12, nº 34: 339–81.
- Cannell, Fenella. 2005. “The christianity of antropology”. *Royal Anthropological Institute* 11, nº 2: 335–56.
- Chevitarese, André. 2015. “Onde começam e onde terminam os deuses?: o ‘alfa e o ômega’ mediterrâneo e as interações culturais helenísticas”. *Calíope: Presença Clássica* 1, nº 29: 9–27.
- Chwartz, Suzana. 2009. “O sopro de Deus e as águas da Criação”. In *A Bíblia e suas traduções*, organizado por Carlos Cohn, e Lyslei Nascimento, 243–53. São Paulo: Humanitas.
- Collins, John J. 2005. “Temporalidade e política na literatura apocalítica judaica”. *Revista Oracula* 1, nº 2: 4–22.
- Cullmann, Oscar. 2003 [1946]. *Cristo e o tempo: Tempo e história no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Custon.
- Didi-Huberman, Georges. 2019 [2000]. *Diante do tempo: História da arte e anacronismo das imagens*. Belo Horizonte: UFMG; Humanitas.
- Douglas, Mary. 2012 [1966]. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- Douglas, Mary. 2019 [1999]. *Levítico como literatura*. São Paulo: Loyola.
- Durant, Gilbert. 2002 [1992]. *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E.E. 2008 [1940]. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- Francastel, Pierre. 1965 [1952]. “Encenação e consciência: o diabo na rua no fim da Idade Média”. In *A realidade figurativa*. São Paulo: Perspectiva.

José Edilson Teles

- Franco Júnior, Hilário. 1999. *O ano 1000: Tempos de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras.
- Ferreira, Maycon Sanches; et al. 2016. “O dispensacionalismo no pentecostalismo brasileiro: introdução ao estudo da recepção da obra *O plano divino através dos séculos*”. *Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões* 4, nº 2: 155–72.
- Gifford, Paul. 1991. “Christian Fundamentalism and Development”. *Review of African Political Economy* – Fundamentalism in Africa: Religion and Politics, nº 52: 9–20.
- Ginzburg, Carlo. 1989 [1986]. *Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gunneweg, Antonius. 2005 [1993]. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: Uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica; Loyola.
- Hanko, Ronald. 2012. *Doctrine according to Godliness: A primer of Reformed doctrine*. Jenison, Michigan: Reformed Free Publishing Association.
- Harding, Susan Friend. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Hertz, Robert. 1980. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. *Religião e Sociedade*, nº 6: 99–128.
- Hubert, Henri. 2018 [1900-1901]. *Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia*. São Paulo: Edusp.
- Jeremias, Joachim. 1986 [1970] *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus.
- Laraia, Roque de Barros. 1997. “Jardim do Éden revisitado”. *Revista de Antropologia* 40, nº 1: 149–64.
- Latour, Bruno. 2002 [1984]. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
- Le Goff, Jacques. 1990. *Memória e história*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Leach, Edmund. 1983 [1962]. “Gênesis enquanto um mito”. In *Edmund Leach: Antropologia*, organizado por Roberto Da Matta, 57–69. São Paulo: Ática.
- Leach, Edmund. 2010 [1953]. “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”. In *Repensando a antropologia*, 191–209. São Paulo: Perspectiva.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973 [1955]. “Linguística e antropologia”. In *Antropologia estrutural*, 85–99. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973 [1955]. “A estrutura dos mitos”. In *Antropologia estrutural*, 237–51. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, Claude. 1989 [1962]. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- Lévi-Strauss, Claude. 2010 [1964]. *O cru e o cozido*, col. Mitológicas, v. 1. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, Claude. 1997 [1993]. *Olhar, Escutar, Ler*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Marques, Delcides. 2013. *Da vida santificada: A moralidade do caminho estreito*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas.
- Marques, Delcides. 2018. “Os dois caminhos e o mito da Queda”. In *Hermenêuticas do mito: Ensaios sobre conceito, linguagem e imaginário*, organizado por Francisco Benedito Leite e José Edilson Teles, 135–59. Curitiba: Prismas.
- Martins, Eric de Oliveira. 2019. *Cultura visual pentecostal: Presença e uso do quadro “O plano divino através dos séculos” numa Igreja Assembleia de Deus*. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

José Edilson Teles

- Mendonça, Antônio Gouvêa, e Prócoro Velasques Filho. 1990. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- Moltmann, Jürgen. 2005 [1968]. *Teologia da esperança: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Teológica; Loyola.
- Mondzain, Marie-José. 2013 [1996]. *Imagem, ícone, economia: As fontes bizantinas do imaginário contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Monteiro, Duglas Teixeira. 1978. "Sobre os dois caminhos". *Revista de Ciências Sociais* IX, nº 1/2: 169–79.
- Moura, Rogério Lima de. 2012. *O concílio dos deuses no Salmo 82 e na literatura ugarítica*. Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.
- Moura, Rogério Lima de. 2022. *Era Moisés um sadoquita? A ideologia sacerdotal na construção da figura de Moisés*. Tese de Doutorado. Universidade Metodista de São Paulo.
- Minois, Georges. 2016 [1996]. *História do futuro: Dos profetas à prospectiva*. São Paulo: Editora Unesp.
- Nogueira, Paulo Augusto de Souza. 2006. "O mito dos vigilantes: apocalípticos em crise com a cultura helenística". *Religião & Cultura* V, nº 10: 145–55.
- Olson, Nels Lawrence. 1981 [1943]. *O plano divino através dos séculos: Estudo das dispensações*. Rio de Janeiro: CPAD.
- Raam, Bernard. 2004. *Revelação especial e a Palavra de Deus*. São Paulo: Novo Século.
- Robbins, Joel. 2001. "Secrecy and the Sense of an Ending: Narrative, Time, and Everyday Millenarianism in Papua New Guinea and in Christian Fundamentalism". *Society for Comparative Study of Society and History. Society and History* 43, nº 3: 525–51.
- Rocha, Daniel. 2019. "There's a new world coming: O dispensacionalismo pop nos quadrinhos". *Teoliterária* 9, nº 19: 110–43.
- Rost, Leonard. 1980 [1971]. *Introdução aos livros apócrifos e pseudepígrafos do Antigo Testamento e aos manuscritos de Qumran*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Ricoeur, Paul. 2008 [1969]. *O pecado original: Estudos de significação*. Covilhã: Lusofia Press.
- Ryrie, Charles. 2003 [1988]. "Dispensacionalismo". In *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*, editado por Walter A. Elwell, v. 1. São Paulo: Vida Nova.
- Sahlins, Marshall. 2011 [1985]. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sebastião, Andréa dos Reis. 2010. *A crença no arrebatamento da Igreja: seus desenvolvimentos e transformações imagéticas*. Dissertação de Mestrado (Ciências da Religião): Universidade Metodista de São Paulo: São Bernardo do Campo-SP.
- Silva, Ângelo Vieira da. 2015. "Aspectos histórico-sociais da apocalíptica". *Revista Oracula*, nº 16: 63–73.
- Schiavo, Luigi. 2000. "O mal e suas representações simbólicas: o universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia". *Estudos de Religião*, nº 19: 65–83.
- Schiavo, Luigi. 2005. "A apocalítica judaica e o surgimento da cristologia de exaltação na narrativa da tentação de Jesus (Q 4, 1-13)". *Revista Oracula* 1, nº 1: 1–50.
- Schmidt, Werner H. 2004 [1996]. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal.
- Strathen, Marilyn. 2014 [1986]. "Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia". In *O efeito etnográfico e outros ensaios*, 159–210. São Paulo: Cosac Naify.
- Veyne, Paul. 2014 [1983]. *Os gregos acreditavam em seus mitos? – Ensaio sobre a imaginação constituinte*. São Paulo: Editora da Unesp.



Entrevista

v. 48 • nº 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Tejiendo la vida en arte: “Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo”, una entrevista con Julieth Morales, artista indígena del pueblo Misak

Entrelaçando a vida na arte: “Recuperar a Terra para Recuperar Tudo”, uma entrevista com Julieth Morales, uma artista indígena do povo Misak

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11451>

Silvia Guimarães

Universidade de Brasília – Brasil

Silvia Guimarães es doctora en Antropología. Profesora PPGAS/DAN y MESPT, Universidad de Brasília. Coordina el grupo de investigación del CNPq y el Laboratorio Matula – Sociabilidades, Diferenças e Desigualdades. Investigadora del INCT Brasil Plural. Realizó estancia posdoctoral en el Centre d’Études en Sciences Sociales du Religieux CÉSOR-EHESS-CNRS. Investiga temas relacionados con etnología indígena, Amazonia, salud indígena, género y salud popular o tradicional.

ORCID: 0000-0002-2097-2355

silviag@unb.br

Juana Valentina Nieto Moreno

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

Juana Valentina Nieto Moreno es doctora en Antropología por la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC). Magister en Estudios Amazónicos por la Universidad Nacional de Colombia. Realiza estancia posdoctoral en el Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología Brasil Plural (INCT Brasil Plural) y PPGAS-UFSC. Miembro del Núcleo de Estudios sobre Salud y Saberes Indígenas (NESSI-UFSC), del Grupo de Estudios em Oralidad y Performance (GESTO-UFSC) y del Centro de Pensamiento Amazonias del Instituto IMANI de la Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia. Investiga temas relacionados con etnología indígena, Amazonia, género, movilidad y narrativas.

ORCID: 0000-0001-8663-8301

juananiето@yahoo.com

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

Las obras de arte de Julieth Morales, indígena Misak, nacida en 1992, estaban en exhibición en el Museo La Tertulia en abril de 2019 en la ciudad de Cali-Colombia, cuando una de las entrevistadoras (Sílvia Guimarães) visitó el museo y se topó con la grandeza de la exposición llamada “Srape Poto Tul-Yu” (“El último círculo”). Julieth Morales, su cuerpo, su territorio y su pueblo Misak componían en cada cuadro e imagen una crítica a la colonización y a sus reiterados intentos de oscurecer la cosmología Misak. Eran producciones de video, fotografías y serigrafías donde su cuerpo estallaba en narrativas míticas, sobre la territorialidad y las dinámicas de transformación cosmológica. Variadas temáticas y medios tecnológicos eran visitados en la construcción de cada obra.

Al mismo tiempo, la otra entrevistadora (Valentina Nieto Moreno) estaba inmersa en las narrativas de mujeres indígenas del pueblo Murui que migraron a Bogotá, sus movilidades y tránsitos como modos de tejer nuevas territorialidades y redes para enfrentar con destreza los desafíos de un mundo atravesado por la violencia estructural, las jerarquías y la imposición de fronteras territoriales, políticas, jurídicas, económicas, étnicas y raciales (Nieto Moreno 2021, 2023a, 2023b; Nieto Moreno y Langdon 2018). Mujeres que se veían en el flujo y la tensión de la colonización sobre sus cuerpos. Estas dos investigadoras se reunieron el 27 de enero de 2022 para entrevistar a Julieth Morales, una artista plástica del pueblo Misak, quien a través de su arte cuestiona la creación de lo tradicional, lo moderno, lo que pesa sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, transgrediendo toda posibilidad de ser encapsulada, autocontenida en definiciones y experiencias fijas.

Las tensiones entre la mestiza y la mujer Misak están presentes en la obra y el pensamiento de Julieth Morales, accionando bajo su mirada y su tacto una crítica contemporánea. La ancestralidad Misak y su persistente transformación en la lucha por el territorio entrelazan una discusión que nos hace pensar en el concepto y la experiencia de “ch’ixi” de la socióloga aymara Sílvia Cusicanqui (2018), cuando esta última explica que ch’ixi tiene la potencia de un mestizaje que no es ni lo uno ni lo otro, es indeterminado, permite transitar entre opuestos. Sería así, una forma social que consistiría en una coexistencia de varias épocas históricas, modos de producción, formas de gobierno y cosmovisiones diferentes. De esta forma, se definiría como una tensión en la forma de pensar la diversidad que dejó el colonialismo, de pensar el mestizaje centrado en el blanqueamiento. Este mundo ch’ixi de Silvia Cusicanqui y mestizo de Julieth Morales se hace posible en las entrañas de la colonización capitalista, tensionando ese modo de vivir al promover un complejo de discontinuidades y fluidez de pensamientos. No hay hechos establecidos, es ser fluido y encontrarse en estas recreaciones y reconstrucciones de pensamiento y forma de vida. No es síntesis, ni hibridación ni tampoco fusión.

Julieth Morales es Misak, un pueblo indígena de aproximadamente 22.000 personas (DANE 2019), que habita en las tierras altas de la cordillera central, en el centro-oriente del departamento del Cauca, en Colombia. Se identifican a sí mismos como Namuy Misak, “nuestra gente” y su territorio es reconocido por la ley como Resguardo de Guambia. Como cuenta Luis Guillermo Vasco (2002) en diferentes momentos de la historia sus tierras fueron invadidas por misioneros,

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

políticos y terratenientes que las convirtieron en haciendas ganaderas y agrícolas. A partir de la década de 1982 el pueblo Misak inició un proceso de organización y lucha para “recuperarlo todo”, “comenzando con su autoridad y su territorio, para luego darse cuenta de que también era preciso recuperar lengua, educación, pensamiento, historia, autonomía, todo completo” (Vasco 2002, 373). Las luchas iniciadas por los Misak, conocidos en aquella época como Guambianos y la presión de los movimientos indígenas del país llevaron al amplio reconocimiento de los derechos indígenas en la carta constitucional de Colombia en 1991. Como afirma Bianchi (2020), de aquí en adelante se intensificaron los caminos para la consolidación de estos derechos, incluido el cambio del etnónimo “Guambiano” al de “Misak”, conjugando una movilización política nacional con una movilización cosmológica en la cotidianidad. Con el deseo de dinamizar una memoria colectiva, Julieth nos trae el desafío de pensar en lo que sería una buena mujer indígena en este momento actual.



Figura 1: Autorretrato
Fotografía de Rafael Franco,
2019

Sílvia: Para comenzar queríamos que dijeras cómo te definirías o te presentarías a la gente aquí en Brasil.

Julieth: Mi nombre es Julieth Morales. Soy una mujer que pertenece al territorio Misak, un pueblo indígena ubicado al sur-orienté de Colombia. Me identifico como mujer indígena a pesar de que esta identidad ha sido un poco confusa a lo largo de mi vida, principalmente en la transición de niña a mujer adulta. Recién he comenzado a pensar sobre mi experiencia en esta transición y me doy cuenta de que la construcción de la identidad de nosotros los jóvenes Misak es el resultado de contextos sociales, históricos y políticos que nos atraviesan.

Para empezar, como muchos aquí en el Departamento del Cauca que han sido afectados por la violencia, mi familia carga la historia de desplazamiento. Mis abuelos cuando eran jóvenes se fueron a vivir un tiempo a Caldono, un municipio a dos horas del Resguardo de Guambia. Para encajar en esta población mestiza, borrarón parte de la memoria, evitando heredarles la lengua a mis tías, a mi madre. Tal vez como una forma de cuidarlas y protegerlas, y también para que aprendieran a hablar español para poder estudiar y tener una mejor calidad de vida. Una búsqueda del blanqueamiento. Es desde esta historia donde yo me empiezo a situar.

Luego de un tiempo y por hechos de violencia mis abuelos regresaron al resguardo. Esto fue alrededor de 1980, unos años muy importante para nosotros como pueblo, porque es el momento en el que Guambia se da cuenta que ha perdido mucho conocimiento, que se ha olvidado. Y empieza la recuperación desde los tejidos, desde la historia, desde la tierra. Porque hemos sido reducido, arrinconados en las montañas. En ese momento Guambia dice "no, no podemos seguir permitiendo esto" y empieza esa recuperación. De ahí sale la primera consigna indígena que es como una de las guías para este territorio: "Recuperar la tierra, para recuperarlo todo". Se necesitaba un lugar dónde sembrar la cultura, donde sembrar todo el conocimiento para que diera nuevos frutos. De modo que mi familia se encuentra con este momento y vuelve a crecer el sentido de apropiación por la cultura. Mis tías reaprendieron todo nuevamente: la lengua, los tejidos, la tradición, recorrer el territorio, reconocer el lugar en el que están habitando.

Pero la historia se sigue moviendo casi que del mismo modo. Y es que nosotras, las nietas, esta generación, crecimos con mis abuelos. Entonces, otra vez se repite la historia de no enseñarnos la lengua tradicional, de impulsarnos a que salgamos del territorio. En mi familia somos casi todas mujeres y hemos crecido con la idea de que es mejor que no nos quedemos en el Resguardo porque como mujeres nos va tocar muy duro, vamos a vivir todo ese machismo. Así que era mejor no quedarse aquí para vivirlo.

Toda esa confusión me antecedió desde niña. Tenía que irme porque el territorio no era un buen lugar para mí, debía estudiar en escuelas mestizas de acuerdo con la educación occidental. Esto me definía como una mujer que quería ser mestiza, a pesar de que realmente no me había ido del territorio. Y al igual que pasa con muchos jóvenes que vivimos esa experiencia, en el territorio nos definen como personas que no cumplimos con todos los parámetros para ser jóvenes indí-

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

genas. Es como si dentro del territorio se nos negara esa posibilidad de definirnos como personas que tienen raíces aquí. Entonces, desde un inicio, empieza para mí una búsqueda muy personal de auto-reconocerme, de construir esta identidad, porque es confusa. Salía impulsada por mi familia, pero luego regresaba y no era lo suficientemente buena mujer indígena como para tener voz y voto acá adentro.

Cuando entré a la universidad, empezó el señalamiento: "bueno, si usted es una mujer, y es una mujer que estudió artes, ¿cómo es posible que como mujer indígena no haya optado por revivir o rescatar el conocimiento del tejido e involucrarlo dentro de las artes?". Entonces, crece en mí esa pregunta de ¿qué significa ser una mujer indígena?, ¿qué es ser una buena mujer indígena? Es decir, tienes que cumplir ciertos parámetros para poder hablar desde un lugar o no. Así, hay una serie de conflictos y preguntas que motivan mi trabajo visual.

He logrado identificar tres momentos de esta experiencia. Primero una búsqueda de auto-reconocimiento y a través del trabajo decir: "me reconozco, me reconozco como una mujer indígena, que tiene sus raíces aquí", "me reconozco como parte de este territorio, resultado de todo el contexto que ha atravesado este territorio". Un segundo momento en el que mi trabajo empieza a reflejar estos conflictos desde lo técnico, porque en un inicio el trabajo es un poco autorreferencial: desde el estudio, fotografías siempre en privado, sobre el cuerpo. Y luego empieza una búsqueda por descubrir el cuerpo que ha estado cubierto con este atuendo de mi comunidad. Un atuendo con una carga simbólica muy amplia, que es muy importante y muy bella, pero que dentro de mi experiencia como mujer se relacionó al miedo, el miedo a ser una mujer sumisa, el miedo a ser una mujer que tiene que guardar silencio. Por eso, las primeras imágenes que empiezan a emerger son descubriendo ese cuerpo y los cambios que ha tenido para entender un poco de las exigencias culturales, el ejercicio de la ritualidad alrededor del cuerpo, que creo deberían cambiar porque este cuerpo también se está acoplando al contexto de la ciudad y no solamente del territorio indígena.

Yo pienso que la ritualidad puede cambiar y que yo de algún modo podía ejercer ese cambio. Por eso hago una serie de re-interpretaciones de algunos rituales de mi territorio. Es esa necesidad de decir: "yo puedo ser parte de ellos así cargue otra experiencia, así no se me haya hecho en el momento correcto, yo tengo la posibilidad de hacerlo". Entonces, el trabajo con el tiempo va cambiando y se va ampliando fuera de mi cuerpo y llega a la posibilidad de realizar un trabajo más colectivo.

El tercer momento es en el que decido tener un diálogo con mi abuela. Esto fue justo cuando mi abuela estaba mal de salud, con una artritis que no le permite tejer, ni hilar. Entonces, para hacer un tejido con ella, buscamos otra tejedora. Mi necesidad de hablar desde el tejido también fue otro proceso, porque no pensaba asumir el ejercicio de quedarme encerrada una semana, tratando de que las puntadas coincidieran o que los hilos estuvieran bien puestos, porque realmente yo no tengo la energía para desarrollar ese tipo de tarea. Yo soy mucho más torpe, soy afanada en las tareas. El tejido para mí es una energía que todavía no logra encontrarse. Así que le propuse la idea visual, le hice un dibujo a mi abuela, le

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

conté lo que quería, las modificaciones que quería hacer. Ella, desde lo que ya está establecido, decía "¿qué necesidad de cambiar eso? ¿Para qué? ¿Por qué? ¿Y eso como va quedar? Eso es un tejido que no se ha hecho aquí en la comunidad, porque no tiene razón de ser". Al final por curiosidad decide acompañarme en ese proceso. Buscamos los materiales juntas. Mi mamá ha sido la otra persona que ha estado por detrás de todo esto. Es con ella y de su mano que voy a la casa de las vecinas, busco la tejedora, logro comunicarme con ellas y llevar a cabo la idea que ronda en mi cabeza, materializarla. De ese modo llego al tejido, a través de estas mujeres, de mi madre, de mi abuela y la otra tejedora.

Hoy en día hago trabajos con 20 a 30 personas, hago mingas que se vuelven unas acciones performáticas, pero que dentro de este contexto podríamos llamarlo minga. Entendemos la minga como una forma de colaboración incondicional. Que, si una persona necesita la compañía de otra persona, los vecinos van a acudir y van a estar ahí incondicionalmente. Así que, bajo ese pensamiento y ese sentir es que yo hago las invitaciones. Las invito a bailar, las invito a hilar, las invito a conversar y mi madre pues me ayuda en la realización de la chicha, a conseguir el *chirrinchi*¹, a preparar la sopa de maíz. Y es la manera en la que este trabajo ha podido ampliarse. Así puedo estar en dos lugares. En el lado del registro, porque me gusta el medio audiovisual, digital. Puedo estar dirigiendo y organizando la imagen. Pero también en el otro lado, con las mujeres bailando, resistiendo al lado de ellas. Trato de involucrarme en estos dos espacios. Igual que en el hilar. He estado hilando, pero también he estado haciendo la fotografía o el video. Entonces, es un ejercicio que me gusta muchísimo, que me parece muy importante y que sobrepasa la idea del documental, de la exotización. Yo pienso que ya ha sido suficiente de grabarnos en la intimidad o en lo que sucede en el territorio.

La intención que tengo con todo esto es exponer mi experiencia, la experiencia de una mujer que refleja en su cuerpo todas las problemáticas sociales, políticas, religiosas. Y que se ponga en discusión. No me interesa la idea romántica de únicamente mostrar a las mujeres bellas, bailando, tomadas de la mano. No, si no que realmente aquí nosotros estamos resistiendo frente a esos cambios y a las exigencias culturales, las que vienen de afuera y que estropean un poco esa construcción de la identidad. Entonces sí, soy una mujer que pertenece y se reconoce como una mujer indígena, en este momento.

Silvia: Los años de 1980 fueron muy importantes para el movimiento de retomada de la vida del pueblo Misak. ¿Cuál ha sido la influencia de este movimiento en tu obra?

Valentina: También cual fue el lugar de las mujeres en este movimiento de retomada que al parecer fue bastante activo.

Julieth: En los 80s se iza la primera bandera Misak aquí en este territorio, esto fue resultado de las luchas que venían adelantando desde unas dos décadas atrás algunas comunidades indígenas del suroriente del país. Pues en un momento de nuestra historia estuvimos reducidos y llegamos al borde de la extinción. Entonces, los mayores comenzaron a buscar la participación que se nos negaba, el poder

1 Bebida alcohólica con base en fermentado de caña de azúcar.

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

votar, representarnos como adultos, y como parte de este territorio. Alrededor de los años 60's se hicieron las primeras reuniones. En los 70's llegaron muchos colaboradores a estos territorios, desde las universidades y extranjeros que empatizaban con esa lucha. Y se logra dar ese objetivo.

La recuperación empieza por la tierra, porque no teníamos territorio, estábamos reducidos en el espacio. Entonces, la lucha empieza recuperando las haciendas. Por ejemplo, aquí al frente de mi casa queda Santiago, una de las primeras haciendas que fue recuperada. Era donde estaba el cerco, donde se guardaba el ganado. Había muchas haciendas, muchos terratenientes. El cabildo de la comunidad tumbó las cercas que dividían el territorio. Los tumbaban la noche y en la madrugada se entraban con sus palas, con sus herramientas de trabajo y con las semillas. Porque la forma de recuperarla era entrar a picar y sembrar la tierra. No era solamente entrar a este lugar, sino que se necesitaba activar esta tierra, darle vida, darle un uso, porque tampoco había alimento. Entonces, era necesario colocar una semilla en este lugar. Y eran las mujeres las que colocaban su cuerpo, entraban y sembraban. El hombre tumbaba los cercos y las acompañaba, pero eran ellas las que colocaba esa semilla. En este momento las mujeres también comienzan a recuperar su espacio de participación, pues desde la colonia se le impuso a la mujer el silencio, su no participación. Pero en la recuperación se reactiva esa energía de la mujer de participar y empieza desde la recuperación de la tierra, exponiendo su cuerpo en ese lugar. Así encuentra espacio en la asamblea, en el espacio político y empieza otra vez a cargarse de fuerza. Pero pues esto es un ejercicio constante, que tiene que estarse renovando e insistiendo en que las mujeres no sean excluidas de estos espacios políticos, pues con el tiempo vuelve y se reduce. Este año 2022 tenemos una gobernadora mujer nuevamente, eso es un orgullo, pues hay épocas en las que este ejercicio de poder es solamente masculino.

Entonces, en la recuperación de los 80 se revive la memoria de los tejidos, porque se habían olvidado. En los documentales uno ve que la gente aparecía con los sombreros de paño negros, que se conseguían en el sur, hacia el Ecuador. Pero la gente empieza a recordar que hay un sombrero que es plano, circular, tejido en caña con colores que representa nuestro territorio, que le decimos *tampalkuarri*. Hoy en día, es muy bonito ver que en el colegio donde yo estudié, donde se izó la bandera, los jóvenes no usan el sombrero de paño, ya se usa solamente el sombrero tejido. Al igual que el *anaco*, igual que muchas cosas. Otros elementos fueron integrados, como el *rebozo*, esa tela de la exposición en La Tertulia, que es de color fucsia. Esa tela llegó desde el Ecuador, pero no se fue, se arraigó en la cosmovisión. Tanto así que hoy para nosotros el color representa el derrame de la sangre por la lucha con en el territorio. Toda la sangre que derramaron nuestros ancestros por dejarnos esta herencia. Para nosotras también representa el sangrado de la mujer, esa mujer dadora de vida.

Valentina: ¿Esas luchas de los 80's han impactado tu obra?

Julieth: Sí, claro. Una de mis obras, las del tejido con mi abuela se llama “Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo”. Consciente y completamente sensible

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

a lo que significa la combinación de colores y esa necesidad que ella tenía de heredarme ese conocimiento del tejido. Sólo hasta ese momento creo que las dos comprendimos esa necesidad. Porque en un inicio siempre fue una imposición, un miedo inculcado de "tienes que usarlo porque si no te va ir muy mal en la vida, te van a pegar, te van a golpear, vas a conseguir un esposo que te va maltratar toda la vida". Estaba muy pequeña para comprender la dimensión del conocimiento sobre el tejido y hasta el momento en que realizamos esa modificación o reinterpretación del tejido es que empiezo a abrirme a la experiencia del caminar con ella, de buscar la lana. Porque hoy en día es difícil conseguirla en el territorio, mucha gente se ha ido a la ciudad a trabajar y muy pocas mujeres se han quedado aquí en el territorio con el conocimiento del hilar, del tener el animal para poder extraer la lana. Ver todas esas dificultades me hizo ser más consciente de la responsabilidad de nosotros los jóvenes, de esta nueva generación. Tuvimos que buscar una tejedora, eso nos costó mucho tiempo. Y ver el interés de mi abuela y su curiosidad por ver el resultado de este tejido, me llenó de mucha nostalgia porque vi que a ella hubiera querido hacer este tejido, pero no pudo por su estado de salud. Ese recorrido me llenó de mucha sensibilidad. Pude comprender el valor que tenía el tejido ya que en este se debía colocar unas líneas de color que están en las faldas de las mujeres, que son los *anacos*. Estas dos líneas de color representan su árbol genealógico. Así podemos reconocer la familia, el apellido y el lugar al que pertenece; una lectura visual a partir de las combinaciones de color. Así que cuando mi abuela le entregó esa tarea a la tejedora, le pidió que fuera nuestra línea azul con blanco, la de nuestra familia, la que encabezada el tejido. El hecho de que ella le haya dicho estas palabras a la tejedora me ayudó a comprender la dimensión tan grande que trataba de heredarnos, ese conocimiento. Y es el momento en el que yo pienso que el recorrido por las artes, el haber salido del territorio, de haber vivido una experiencia tan inestable, es una manera de recuperación. Una forma de recuperarme a mí como mujer dentro del territorio, para este territorio. Entonces hago alusión completamente a esa lucha de un pueblo, pero que también es una lucha que tenemos que empezar nosotros, como individuos, como jóvenes. Entonces, definitivamente la historia que carga esta comunidad motiva mucho mi trabajo plástico.

Valentina: Nos gustaría saber cómo ha sido recibida tu obra en el territorio Misak.

Julieth: Siento que va lento, pues se ha ido desarrollando de acuerdo con la experiencia que he ido recogiendo en la vida. Apenas hace un año se expuso aquí dentro del territorio. Empecé por exponer los trabajos que se hicieron en colectivo, porque creo que era la manera en que me iban a reconocer como una mujer que vive en el territorio y que desarrolla estos trabajos en compañía de otras mujeres. Creí que era necesario hacerlo de ese modo. No desde el inicio, desde lo que ha impulsado mi trabajo que inicia con mi cuerpo desnudo, pues siento que ese cuerpo todavía necesita otra introducción. Al contrario, empezar desde la compañía, desde la familia, para luego si llegar a este cuerpo individual, que es el que se ha visto afectado, el que ha estado guardando todas estas inquietudes.

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

Mi familia ha conocido parte del trabajo sobre el cuerpo desnudo así que ya tengo una visión de las discusiones que se pueden dar. Por un lado, incomoda mucho el cuerpo desnudo, se ve como una invitación al libertinaje, a no seguir las reglas culturales, a la rebeldía frente a lo que debería ser una mujer. Pero también he tenido compañeras que encuentran otro diálogo ahí, que comparten la necesidad de repensar el perfil de ese ideal de mujer o de nosotros los jóvenes. Comparten la necesidad de reflexionar de manera consciente sobre la experiencia que recogemos en otros lugares y cómo la vamos a regresar al territorio. Porque somos nosotros que salimos y regresamos. Salimos del territorio, recogemos información y la traemos aquí. Entonces creo que la invitación y la conversación con los jóvenes ha sido buena. ¿Qué estamos recogiendo? ¿Qué estamos trayendo? ¿Qué es lo que estamos sembrando en el territorio? Esa es realmente la invitación que quiero hacer, pero hay todo tipo de lecturas.

Silvia: E el dilema tener que lidiar con otros saberes en la academia, muchas veces colonizadores, nos gustaría saber cómo fue para ti entrar en un curso de artes plásticas, en la universidad.

Julieth: Bueno, acá en el territorio la visión es la de que salgamos y estudiemos para que tengamos un título. Mi familia quería que yo saliera a estudiar lo que fuera, algo que me diera la posibilidad de un trabajo más adelante. Pero siempre me dijeron que yo era una niña muy perezosa, que no le gustaba hacer nada y que sólo pensaba en jugar. Que no veían que hubiera una carrera que se acoplara a lo que yo hacía, porque realmente no hacía nada. Entonces, una de mis tías comentó que, en Popayán la capital del Cauca, había una carrera donde la gente era muy rara, que se pintaba y se paraba el pelo, que ella no sabía bien que hacían, pero como que pintaban y dibujaban. No era muy clara la idea, pero que como me había visto dibujar, pues tal vez podría entrar a estudiar esa carrera. Es decir que había un desconocimiento total de lo que podría ser la carrera de artes, no se comprendía bien qué se hacía, ni como se desarrollaba uno en esta carrera.

Así que salí del resguardo, a estudiar casi que a ciegas. Y realmente es hasta la primera mitad de la carrera que logré ubicarme un poco. Primero, porque el cambio es bastante brusco, yo no conocía la ciudad de este modo. Mi mamá fue, me dejó y me dijo: pregunte en las tiendas cómo regresar a la casa. El primer impacto fue sentirme fuera del lugar que uno conoce y empezar a conocer un poco este otro lado al que me decían que tenía que estar, al que tenía que acoplarme. Y sí, creo que hasta la mitad de la carrera no comprendía lo que eran las artes.

En las entrevistas que se hacían para la admisión fue muy gracioso porque yo llegué, nos pusieron a dibujar, yo no entendía como para qué dibujaba, también a hacer esculturas de barro y al final hicieron una entrevista. Yo recuerdo mucho que estaba afuera del salón de la entrevista y los muchachos que estaban ahí decían: "Si, es que nos están preguntando que qué artistas conocemos". Yo pensaba. Es que a duras penas había escuchado la palabra arte. Y esta forma de decir: artista. Yo pensé, pero ¿cómo así? Y arte, artista, ¿qué es eso? Y segundo, ¿cómo así que

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

si conocemos artistas? Y alguien por allá yo recuerdo mucho que dijo: "Pues yo le hablé de Picasso". Pero, ¡Por dios!, quién es ese señor, yo nunca he escuchado ese nombre. Y claro, efectivamente cuando ingreso a la entrevista me preguntan que qué artistas conozco. Y les digo: "yo realmente no sé lo que es un artista, no conozco a nadie". "Pero, ¿Cómo así?; ¿Entonces por qué estás aquí?"

Y bueno, en ese momento hubo un interés por parte de la universidad de apostarle a la gente que como yo tenía ese desconocimiento de lo que eran las artes, porque estaban viendo que estas personas resistían en la carrera, en esa academia, mientras que las que venían con un conocimiento previo y con una expectativa de lo que querían hacer, eran los que desertaban muy pronto. Entonces, creo que de algún modo fui ese experimento de la universidad y logré pasar a estudiar artes.

En los primeros semestres de dibujar y pintar, la única constante que yo lograba ver ahí era mi cuerpo. Sentía una necesidad muy grande por retratar mi cuerpo y es desde ahí donde nacen las primeras obras. Retratos en fotografía en que me despojaba del atuendo de las mujeres Misak, colocarlo a un lado, para retomarlo como un objeto simbólico e incorporarlo a mi cuerpo desde una nueva re-interpretación, desde una nueva acción, desde un nuevo uso. Apenas ahí es que empiezo a encontrar el puente que comunica todo ese conocimiento académico con mi experiencia, con mi sensibilidad.

Y encuentro que el performance es una de las mejores cosas que me ha podido pasar porque me di cuenta que ha estado presente en mi vida desde antes, un gesto corporal que siempre he conocido y que me permite desde ahí desplegar el resto de las obras, ya sean impresiones, dibujo, pintura, lo que sea. Pero, creo que en esencia para mí ha sido el ritual para desarrollar mi trabajo. Y hoy en día creo que el arte ha sido una de las mejores compañeras de vida, para sobrevivir a todo eso y seguir exponiendo esas inquietudes e inconformidades.

181

Sílvia: Julieth ahora quiero hablar del cuerpo, que para usted es central, siempre está hablando de su cuerpo, del cuerpo de esa mujer indígena y en sus producciones artísticas, plásticas, usted usa mucho el cuerpo mezclado con tecnologías. La serigrafía, videos. ¿Por qué esa centralidad del cuerpo? Quería hacer una analogía con el movimiento de mujeres indígenas acá en Brasil, en el que es central el par cuerpo-territorio. Quisiera que usted hablara un poco de eso. ¿Usted ha hablado anteriormente de la centralidad del territorio y su obra habla mucho del cuerpo, tiene una conexión entre cuerpo y territorio? ¿Cuál la importancia de esto? Del territorio y el cuerpo para usted.

Julieth: La inquietud del cuerpo va justamente porque como este territorio es muy frío el vestuario se acomoda a este clima. En el caso de las mujeres tenemos este paño que va arriba, que son dos telas, incluso a veces que son cuatro, el anaco, más el sombrero. Con este vestuario es difícil ver el cuerpo de la mujer. Es muy recatado en ese sentido. En algunos rituales como el de la menstruación de la mujer, se dice que la mujer despliega tanta energía negativa que es necesario apartarla, encerrarla en otro lugar, para que ella desarrolle unos tejidos que van como a representar su pereza. Luego cuando ella vaya al río, al finalizar su

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

sangrado, debe tirarlos de espalda para que el agua se lleve su pereza. Entonces, todos estos rituales están en una búsqueda de que la mujer sea una buena mujer, que sea una mujer juiciosa, oficiosa, que le rinda su trabajo, y que sea una mujer muy conservadora también.

Al momento del matrimonio sucede igual. A la mujer se le viste con un sombrero, no puede levantar la mirada, no puede recibir a los invitados y usa unas faldas que son muy pesadas. Normalmente usamos una sola, pero el día del matrimonio se usan diez, once, doce, trece anacos, más el rebozo. Y en esa fiesta del matrimonio, en horas de la madrugada, en compañía de los y las familiares bailan cuatro canciones muy largas, que pueden durar dos horas. En este momento es cuando la familia observa si la mujer es resistente. Porque de lo contrario, esta mujer va ser señalada como una mala mujer, una mujer que no va resistir al matrimonio y es un mal augurio para esa unión. El hecho de acarretar un atuendo, que sobre ese atuendo esté la mirada, no sólo la familia sino de toda una comunidad que está ahí observando a que se cumpla, me doy cuenta que hay un desequilibrio ahí, porque no hay una exigencia así para los hombres. No hay una exigencia sobre lo que él debería hacer como buen hombre para esta mujer también. Los elementos de su atuendo no son pesados, así que a él no le va costar bailar cuatro canciones que van a durar las dos horas. En cambio la mujer carga ese peso cultural en esto que ella usa.

También el hecho de que la mujer guarde silencio y tenga que estar en la casa temprano, que no pueda ver televisión, que deba estar siempre en su oficio, en la cocina, pues eso me hacía pensar en lo conservador que puede llegar a ser todo esto. Solamente en algunas ocasiones había tenido la oportunidad de ver el cuerpo desnudo cuando una de mis tías estuvo embarazada y mi abuela la bañaba con plantas antes de su parto. Fue el único momento en el que yo la pude ver desnuda y esa imagen se quedó en mi cabeza, siempre en contraposición de todo el resto.

Entonces, haber podido ir al otro lado del conocimiento occidental y darme un poco más de libertad de reconocer mi cuerpo, de dibujarlo, de pintarlo, de retratarlo, pues empieza a ser muy cómodo para mí, porque no lo había visto, no lo había logrado ver en detalle. No había logrado ver otro cuerpo y eso me generaba mucha curiosidad. Yo quería hablar sobre todos esos cambios. Siempre hago un reclamo constante de que yo quería parecer una mujer mestiza, de que yo quería parecer una mujer de allá. Pero realmente los consejos siempre estuvieron guiados hacia ese lado y cuando los llegué a adoptar entonces se me rechazaba porque pues ya tenía connotaciones de una mujer mestiza. Era algo extraño para mí de entender. Así que esa representación del cuerpo empieza siendo la necesidad de colocar ese atuendo a un lado y colocar todos esos códigos a un lado y empezar a tomar uno por uno, para comprenderlos.

El primero que tomo es el chumbe que es el cinturón de colores, recordando un poco ese gesto de las abuelas cuando envuelven a los niños. En muchas comunidades latinoamericanas se envuelve a los niños como gusanitos de seda, para que estos niños crezcan derechos, crezcan fuertes, crezcan firmes y no crezcan patiabiertos. Y como en la casa se decía que yo había sido una mala mujer, una

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

mujer perezosa, una mujer que no cumplía con todo eso, pues descubro ese cuerpo y empiezo a envolverme con este chumbe en ese afán de querer corregirlo de algún modo. Es como si representara el afán de mi familia y de mi cultura de que yo me corrija, no solamente físicamente, sino desde lo intelectual también. Cómo corregir todo ese pensamiento, como regresar este pensamiento que pertenece a este momento y regresarlo a ese pensamiento tradicional. Es algo que creo que no puede suceder y la acción que yo hago es esa, envolverme, como si realmente pudiera pasar en algún momento y esperar a que ese cuerpo se corrija. Pero no, al final lo que se ve es un cuerpo adulto, que ya no es de una niña, es un cuerpo que ya está cargado de unas experiencias que se deben a su contexto. Es lo que hay, es lo que se sigue recogiendo y es lo que tengo para aportar a mi comunidad, ese cuerpo desnudo de lo que ha recogido y todos sus cambios.

Conectando esas situaciones es que el cuerpo empieza a ser importante. Igual que en el baile para las serigrafías en la tela fucsia. Ha sido tomarme la osadía de bailar un baile que se le permite sólo a los hombres, que no es para mujeres. En ese baile los hombres se disfrazan de mujeres en un gesto de necesidad y negación de ellas. Así que me tomo ese poder de involucrarme en ese baile, bailarlo yo y colocarme una máscara que existe dentro de ese baile y que representa a la mujer mestiza. Esa mujer que no tiene raíces, que no tiene conocimiento, que es perezosa, que no le gusta cocinar y que carga todo eso. Y me la pongo yo para encarnar esa mujer mestiza. Contrapongo esa idea de pensar, ¿qué es ser mestizo?. Es una oportunidad de poder hablar de todas esas cuestiones y que es mi cuerpo el que evidencia todas estas preocupaciones.

Valentina: A mí me surge una pregunta ahora escuchándote. Hay alguna diferencia entre la forma como ha recibido tu trabajo tu abuela, que te motivó a salir, a estudiar y tu madre que, de pronto ya hizo parte de todo este proceso de recuperación. Cómo reciben ellas esa primera parte de tu trabajo que es más individual, que problematizas la imagen de la buena mujer, en la que haces una crítica a las exigencias de género. ¿Cómo reciben ellas esta crítica?

Julieth: Una de mis tías viendo "El Cuerpo", le pareció muy extraño enfrentarse a un cuerpo desnudo. Su pregunta inmediata fue: ¿Hay otra forma? Realmente no hay otra forma de mostrar a la mujer Misak en sus imágenes, o sea, podría mostrarla en su trabajo, cuidando los niños, en la cocina. Hubo una idea muy romántica de lo que deberíamos ser y creo que todo esto está muy contaminado de todos estos documentales y de toda la gente que nos ha registrado en nuestra cotidianidad. Entonces, mi tía me decía: "Recuerde usted en dónde se encuentra, mire usted a su alrededor, mire como son los hombres de aquí, ya los ha conocido, ya los ha visto. Qué necesidad tiene de tener que mostrar el cuerpo. Yo de usted buscaría otra forma de hablar de la mujer". Ni siquiera como conservar el tema, si no que cambiar la mirada totalmente. Y esa conversación con ella me impactó bastante porque unos ocho meses después me hicieron la invitación a hacer el performance de "El Chumbe", en la ciudad de Popayán. Y yo dije: "No, yo realmente no lo voy a hacer", porque ya había tenido esa conversación previa con mi

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

tía y eso me intimidó muchísimo. Yo pensé no puede ser que yo vaya mostrar mi cuerpo y la gente de aquí se tome el poder de sobreponerse a mí y decirme que lo que yo hago está mal.

En ese momento estaba el Colectivo 83, un grupo de artistas que habían egresado de la universidad y que su búsqueda y objetivo era congregarse a los artistas indígenas del territorio caucano, porque eran muy pocos por un lado y muy pocos hablaban de sus territorios. Muchos se negaban a hablar de esa experiencia del territorio. Lo que si encontraban era gente que no pertenecía a estos territorios y que hablaban de esos lugares. Se hicieron conversatorios, reuniones, varios artistas eran performistas. Entonces, como que ese encuentro de otros artistas que pertenecían a un territorio, encontrar que había similitudes en esas experiencias, logró que yo cambiara la idea por hacer la acción. Entonces en el año 2014 hice mi primer performance en la ciudad de Popayán, me arriesgué. Realmente lo pensé muchísimo y fue muy conflictivo porque a pesar de que hay un impulso fuerte por mostrar, por abrir, exponer el cuerpo, esta idea conservadora está dentro de uno. Siempre tuve miedo de qué iban a decir los hombres de mi comunidad. Definitivamente me iban a tachar como una mala mujer y ese miedo estuvo muy vivo, siempre. Pero bueno, tomé mucho aire, salí al espacio, hice el gesto, hice la acción y cuando terminé mucha gente se acercó y me preguntó muchas cosas, sobre cómo iba recibir en mi comunidad esta acción. Me preguntaron qué si yo me había dado cuenta, que si era consciente de lo que había hecho, de cómo era posible que me despojara de mi atuendo. Me pusieron en un lugar en el que el miedo a ser juzgada creció tanto que me asustó mucho y tomó mucho tiempo para que yo volviera a pensar en el cuerpo. Eso me dejó quieta por mucho tiempo.

Pero luego encontrarme con el resto de rituales o cosas de aquí del territorio, en las que se excluye a la mujer, pues otra vez motivó esa búsqueda. Y traje de nuevo la discusión aquí a mi familia, les dije que iba a trabajar con mi cuerpo, pues era este el que tenía que hablar sobre esta experiencia. Mi madre no lo entendió en un momento, yo le dije: "Mami, lo importante aquí es que las mujeres nos pensemos, como unas mujeres que resistimos, que estamos resistiendo y que estamos dispuestas a ejercer un cambio dentro del territorio".

Sílvia: En su producción llamada "Resistencia", que es una danza de las mujeres en conjunto, usted hace una crítica a los roles sociales, colocando un conjunto de mujeres bailando unidas. Yo veo que hay ahí una crítica a los ritos en que se coloca a la mujer a bailar exhaustivamente y sola, pero usted las pone a todas reunidas. ¿Cómo reaccionaron en la comunidad a esa transformación crítica que hizo? ¿Eso causó algún impacto o transformación en los ritos, en la comunidad?

Julieth: Dentro de las acciones que he hecho con las mujeres, me reúno con ellas en momentos de silencio, por ejemplo, en el hilar, estamos ahí, nos sentamos. Entonces ellas empiezan a hablar como de sus tareas inmediatas: hay que ir a cosechar, hay que ir a ordeñar, estas cosas. Pero a medida que pasa el tiempo y por eso es que las acciones duran alrededor de dos horas, cuando ya se ha gastado el tema del plan inmediato, empieza esa otra conversación sobre "estoy pensando

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

en enseñarle a mi hija tal cosa, no me gustaría que hiciera lo otro, en mi casa tenemos el problema de que mi hijo se va a estudiar o va estar lejos, de que no hay tierras para trabajar". Se empieza a hablar de otro tipo de problemáticas y ahí es que yo les propongo la idea de "bueno, ahora que estamos aquí como mujeres pensémosnos en estas problemáticas y qué es lo que debemos heredar nosotras como mujeres, como madres, como hermanas a nuestros territorios y nuestra familia". Y ahí se empieza a generar esa conversación. Eso es lo que me interesa, empezar a sembrar esas dudas. Igual que en la danza. En la danza las mujeres empezaban a contar que se cansaban muy rápido, pero luego decían: "no, yo recuerdo cuando mi abuela se casó y cuando tuvimos que ir a bailar y a acompañarla, un baile que duró muchísimo", "a mí no me gustaría", o "a mí sí", "el hombre también debería bailar igual que la mujer". Entonces empiezan a pensar como en esas otras formas de tener un equilibrio con esas exigencias. Son pequeñas conversaciones que se dan, pero se van dejando ahí, de a pocos. Este es el impacto inmediato de la acción, pero la reflexión que uno puede hacer alrededor de esto es muy amplia.

La muestra que se hizo el año pasado fue muy bonita, porque el medio audiovisual impacta bastante. Esa noche nosotros hicimos unas proyecciones de retratos de algunas mujeres de la comunidad y ellas se sentían muy agradecidas porque podían verse en una dimensión muy grande, puesto que era una proyección sobre sus propias casas, donde ellas caminaban constantemente y la gente podía salir y verlas. Y no era sólo un encuentro de observación, si no que el resto lo daban ellas activando el lugar, recibiendo la muestra con cariño. Pues era una manera de reconocer que la juventud se interesan por sus historias. Y que no es la gente externa que ha llegado a grabarlos, sino que es su vecina, su vecino, que está ahí preocupado por escucharla. Esa noche fue muy bonita porque también bailamos una danza tradicional y para mí fue muy bello porque no había sentido esa forma en que a uno le toman las manos en un baile tradicional. He estado en las del matrimonio y otras, pero en ese momento fue muy diferente, cuando las mujeres de los videos se reunieron y me tomaron de la mano para bailar. Entonces es ahí donde uno empieza a sentir que realmente ya no se empieza a caminar solo, que realmente el otro también está compartiendo esa necesidad de hablar y comunicar. Ahí va sucediendo, de a poco.

Sílvia: Julieth, yo quisiera hablar de su producción "Señorita" que hace una crítica a este ideal de buena mujer indígena y al mismo tiempo traes "La mestiza". Hay un potencial crítico a la mestiza, porque al mismo tiempo que hay un proceso colonial por el emblanquecimiento de la población indígena, hay una idealización de lo que es ser indígena también. Quisiera escucharte sobre esta crítica de no ver como negativa la figura de la mestiza, usted trae una potencia en esa mirada de la mestiza, de su sentido crítico.



Figura 2: Foto exhibición: “La señorita”, serigrafía sobre paño femenino Misak, 2017.

Julieth: Empezando desde o técnico, creo que se conecta muchísimo con mi experiencia personal porque la tela, como les contaba, es una tela que es industrial, que no se fabrica dentro del territorio, si no que se compra, pero que se quedó para hacer parte de toda una cosmovisión. Me parece una potencia increíble. Y creo que de algún modo se relaciona con mi experiencia porque yo soy una persona que nació aquí, vivió aquí, tiene sus raíces aquí, pero que todo lo que la construye ha sido externo. Eso no me hace menos, estamos llenos de sincretismo. Y en estos tiempos eso es la potencia, lo que nos permite sobrevivir y resistir. Es importante que creemos nuevos estereotipos de la feminidad y de la ancestralidad, con el fin de que toda esa memoria y toda esa experiencia nutran la memoria colectiva. O sea, que permita que esto siga existiendo y que siga revitalizándose todo el tiempo. Creo que ese es el fin de esa obra, proponer eso. Porque no podemos hablar de algo puro, de un indígena que realmente cumpla con todos los estereotipos y con todas las exigencias para decir que realmente es un indígena puro, eso es muy raro decirlo en estos tiempos. No es posible hablar de lo mestizo como algo negativo pues al final todos somos mezcla de todos, todos nos debemos al territorio que nos rodea. Y somos las personas encargadas de que se siga nutriendo, viviendo, rescatando. Es importante darle vida, no olvidarlo ni negarlo, ni darle la espalda.

Por eso creo que la obra de “La Señorita” tiene estas dos cosas. Uno, que es un material externo y dos, que utilizo mi cuerpo para imprimirlo. Encontré que esta tela podía ser receptiva a la serigrafía, pues dentro de toda su historia también implica toda la energía de lucha, de visibilizar y de expandir. Por eso me gusta la técnica. Y sobre el gesto que se imprime, es un gesto que no está permitido para las mujeres. Ahí es donde yo digo: “bueno, tenemos la posibilidad de estar en ese lugar que se nos ha prohibido, es necesario hacerlo, es necesario ponerlo y es posible”. De diferentes formas. Puede ser que no lo haga en el baile. Pero empiezo por mostrarlo a través de una imagen, de una impresión, y que es una imagen que dice que es posible ocupar ese lugar, es posible.

Sílvia e Valentina: Indígenas intelectuales, como Julieta Paredes dice que el proceso colonial ha estimulado y ampliado el patriarcado, generando también violencias de género en los pueblos indígenas. Usted hace una crítica muy fina del papel de la buena mujer indígena. ¿Qué piensa usted sobre esa idea, de que el proceso colonial ha impuesto a lo largo de años de contacto visiones de género violentas sobre las culturas indígenas? O mejor dicho ¿Cuál ha sido el papel del proceso colonial en la constitución de esta imagen de buena mujer?

Julieth: Sí, claro. Creo que, revisando la experiencia y la forma en que los hombres mayores, los taitas mayores organizan un poco el ritual, o los rituales, uno se da cuenta que hay otra forma en la que se hacían las cosas. Y ahí es donde uno logra evidenciar que definitivamente el pensamiento colonial se arraigó. Por ejemplo, hablando del matrimonio nuevamente, en una conversación con un taita, él me decía que antiguamente la familia del esposo decidía con quien se iba casar sí, pero en el momento de la unión era la mujer la que iba hasta la casa del que iba a ser su esposo y se arrodillaba ella frente a él. ¿Cómo se vería eso en estos tiempos? Como una persona que se pone por debajo del hombre o una mujer que va ser sumisa frente a él. Y él decía: "No, porque cuando la mujer hacía ese gesto de arrodillarse frente al hombre, en su casa, era más bien como si ella se expusiera como una semilla, que tiene la posibilidad de dar vida. Pero es el hombre el que tiene que hacer su otra parte, cultivarla para que la semilla crezca, que dé un fruto. Entonces él la trataba con ese respeto". Era una otra forma de generar esa unión.

Ahí uno ya puede ver que la colonia ha dejado otro pensamiento. Lo que yo intento decir ahora es eso, que no es que la mujer, o que dentro de nuestras tradiciones culturales no se le permita la participación a la mujer, que no se le dé voz. Si no que es esa historia que nos ha cargado la colonia, que el hombre ha heredado y ha colocado a un lado a la mujer. Así que tenemos que recordar. Aquí se habla de la mujer autónoma como aquella que teje, que trabajar. Es decir, que tenga conocimiento del tejido, de la tierra, del sembrado, de las plantas medicinales y de su territorio. Pero no para que se las ponga al servicio del hombre, sino para fortalecer su hogar y para cultivarse como una mujer que puede desarrollarse a nivel social también, no solo a nivel familiar, sino que puede ser líder dentro del territorio. Entonces lo que se ha olvidado es eso, que esta mujer efectivamente debe tener esos conocimientos, pero para que sea una mujer autónoma, no para que sea una mujer que se debe a un hombre. Creo que la tarea ahorita sería recordar lo que realmente es ser una mujer indígena. ¿Qué es ser una buena mujer indígena? Es esa buena mujer autónoma, que es capaz de adquirir todos esos conocimientos y aportarlos no sólo a su familia si no al territorio. Entonces creo que es la lucha que debemos hacer.

Sílvia: Si. Vamos a terminar. Yo quería mostrar las fotos que saqué para que usted comente un poco de su exposición. ¿Puedo mostrarlas?

Julieth: Muéstrame, cuéntame.

Sílvia: Acá tienes una, esta que es "La Resistencia".

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

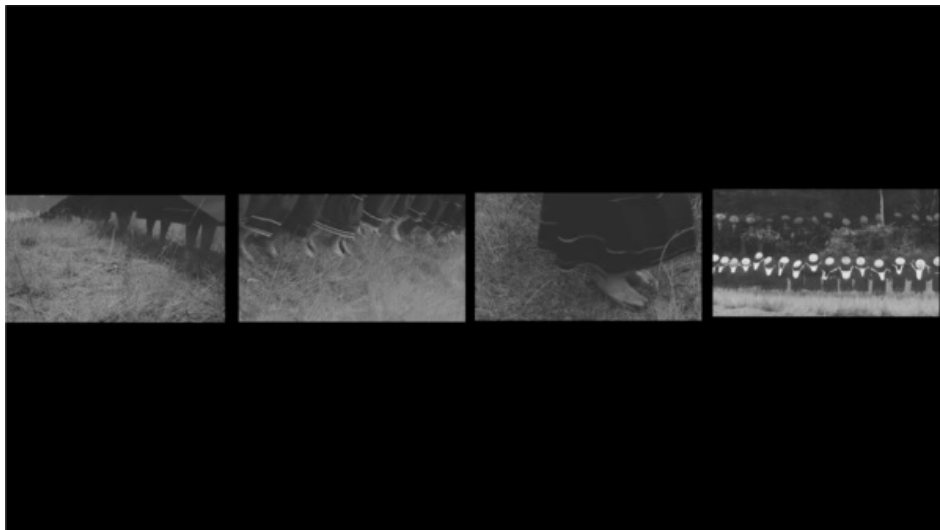


Figura 3: Foto do vídeo “Resistencia”, 2019. Canal Youtube: Ingrid Julieth Morales Aranda.

Sobre el vídeo: La artista escénica con un grupo de mujeres misak un baile que se realiza durante las bodas de una pareja. Hombres y mujeres hacen un movimiento de la espiral.

Julieth: Si, ese es un video, creo que está en *Youtube*. Esa es la reinterpretación del baile de matrimonio. Y fue curioso para las mujeres que participaron ahí, porque el baile se hace así como están ellas en fila, con las mujeres tomándose de las manos y los hombres se hacen en frente de ellas, de la misma forma que están organizadas. Pero, para este baile no hubo hombres. Entonces claro, cuando llegaron todas, dijeron: ¿Pero si vamos a bailar dónde están los hombres? ¿Cómo así que vamos a bailar solas? Entonces, yo les dije: “no, es que realmente en esta ocasión los hombres nos van a acompañar, pero con la música”, porque eran los hombres los que tocaban los instrumentos. Y me decían: “bueno, ¿cuál va a ser la coreografía?”. Y les dije que solamente hay dos pasos que íbamos a hacer. Uno, simplemente bailar en el lugar en el que estamos y dos, íbamos a hacer la figura de la espiral. Ese espiral que se enrolla, que es el lugar en el que habitamos y nos desenvolvemos y cuando se desenrolla, vamos a esos nuevos espacios a los que vamos y recogemos nuevas experiencias. Entonces vivimos en ese constante ir y venir. Esa era la coreografía. Para ellas obviamente era muy extraño. Pero al final se generó esa conversación de: ¿Por qué a la mujer se le pide resistir? El baile agota muchísimo y solo se puede resistir con la chicha, ese alimento milenario que siempre ha estado ahí y que es lo que le da fuerza al cuerpo. Al terminar, cuando nos íbamos, todas percibimos que, como había llovido mucho y nos mojamos, en el suelo quedó una línea muy larga donde se hacían como circulitos pequeños, quedando la evidencia de ese baile que duró mucho tiempo.

Entonces, era una propuesta que yo tenía en la cabeza rondando hacía mucho tiempo, pero por la precariedad de los equipos, pues yo no cuento con todo lo necesario, no había podido hacerlo antes. El proyecto era muy ambicioso, pues para esto siempre parto del dibujo, hago bocetos pequeños. Tuve que contratar un equipo de producción en la ciudad de Popayán, con los que me comunico, les muestro un storyboard, contando plano a plano lo que necesito, la música que va a ir, definiendo detalles de la edición. Ellos realizan otro boceto pequeño en la ciudad, nos reunimos nuevamente. Así llevamos a cabo el proyecto. Para la acción, los chicos de Popayán vienen con todos sus equipos. Es una tarea muy difícil porque reunir gente es muy complejo, contar con en el tiempo de las personas es

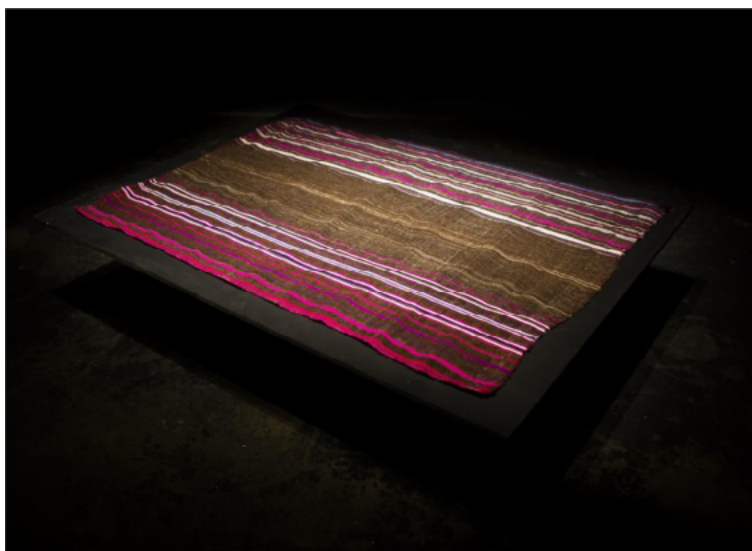
Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

muy difícil. Entonces, bueno, con mucha insistencia es que se lleva a cabo. Es una minga bastante grande y mi mamá es la que tiene organizada la chicha, el chirrinchi, la comida, todo, para que sea posible. Con ese proyecto entendí que realmente me gusta muchísimo el vídeo-arte. La presentación final de los videos se divide en cuatro, pensando en que es el número cosmogónico de nuestro territorio. El cuatro se utiliza para limpiar, para limpiar las energías, para quitar lo negativo que existe en el cuerpo, para que vuelva a entrar lo positivo, para que uno pueda continuar. Por eso siempre trato de que las imágenes se presenten de cuatro en cuatro. Trabajo con ese número.

La obra “La Señorita” son siete movimientos. La primera versión fue sobre una sola tela, dónde existieron cinco movimientos. Al hacerlo, técnicamente es un poco extenuante, pues el marco es bastante grande, mide 1,60 m por 70 cm. Y para la primera versión de ese proyecto tenía una sola pantalla. Entonces era lavar, volver a imprimir, lavar, volver a imprimir sin contar las veces que me equivoqué. Es agotador, pero siento que es una de las técnicas con la que me siento más cómoda. Es una técnica que exige mucha energía, por eso he seguido trabajando con ella.

El video “Resistencia” tiene una introducción en la que entra un personaje de las fiestas de las Mojigangas². Es un hombre disfrazado con un paño rosado, una falda que usan las mujeres, un collar, una mochila y un tocado que alude a los españoles. La máscara que lleva llegó en algún momento de la historia y se quedó en Guambia y hoy en día representa a la mujer mestiza. Entonces, este personaje entra caminando y creo que la escena dura uno o dos minutos mientras se mueve en la pantalla. Para mí, este personaje era la posibilidad de mostrar que se mueve dentro de ese territorio donde las mujeres están bailando, pero que también se transforma en esa “Señorita”, en esa mujer que utiliza esa máscara para disfrazarse y exponer su cuerpo.

Sílvia: Julieth, gracias! Creo que hemos estado **aquí** por un buen tiempo, más de una hora.



2 El baile de las “Mojigangas” una fiesta Misak, en la que los hombres se disfrazan de diferentes personajes representativos del mundo no-indígena, principalmente mujeres, como una burla hacia los colonos a modo de ritual de memoria y resistencia. <https://elpais.com/america-futura/2023-02-24/arte-para-cuestionar-y-reconciliarse-una-y-otra-vez-con-la-cultura-misak.html>

189

Figura 4: Foto exhibición: Obra de tejido Misak “Na muy piro wam wotorantrap, trukomo srotopa” (Recuperar la tierra para recuperarlo todo), 2018. Textil, 1,70 x 1,30 cm.

Recebido em 02/05/2023.

Aprovado para publicação em 03/07/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Referências

- Bianchi, Guilherme. 2020. “‘Não mais yanacunas modernos’: Tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia)”. *Horizontes Antropológicos*, nº 58: 287–318. <http://journals.openedition.org/horizontes/4692>
- Cusicanqui, Silvia. 2018. *Um mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente em crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Departamento Nacional de Estadística – DANE. 2019. *Población Indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- Mahtani, Noor. Arte para cuestionar y reconciliarse una y otra vez con la cultura misak. *El País*, 24 de febrero de 2023. <https://elpais.com/america-futura/2023-02-24/arte-para-cuestionar-y-reconciliarse-una-y-otra-vez-con-la-cultura-misak.html>
- Nieto Moreno, Juana Valentina. 2023a. “Narrativas y experiencias de mujeres indígenas en la historia colonial”. In *Uma Antropologia da práxis: Homenagem a Jean Langdon*, organizado por Sônia Weidner Maluf, Eliana Elisabeth Diehl, y Juana Valentina Nieto Moreno, 327-48. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- Nieto Moreno, Juana Valentina. 2023b. “‘Yo no me varo’: Violencia y agencia en las narrativas de mujeres Murui en el servicio doméstico en Bogotá”. In *Más allá del conflicto armado. Memorias, cuerpos y violencias en Perú y Colombia*, organizado por Diana Gómez, Silvia Romio y Marco Tobón, 445-68. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo (CIDER), Universidad de los Andes.
- Nieto Moreno, Juana Valentina. 2021. “Andarilhas”: Agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)* 30, nº 2: e193595. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193595>
- Nieto Moreno, Juana Valentina, y Esther Jean Langdon. 2020. Narrativas de violencia y transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá. In *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: Contribuições teóricas e políticas ao fazer etnográfico*, organizado por Ricardo Verdum, y Ana Margarita Ramos, 107–44. Brasília: ABA Publicações.
- Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.



Resenhas

v. 48 • nº 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Acselrad, Maria. 2022. *Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*. Recife: Editora da UFPE. 191 p.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11458>

Noshua Amoras de Morais e Silva

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro/RJ/Brasil

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre pela mesma instituição, e graduada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Tem experiência de pesquisa sobre cultura popular na Zona da Mata Norte/PE e religiões de matriz africana e afroindígena em Recife/PE.

ORCID: 0000-0003-2955-9230

noshua.amoras@gmail.com

O livro de Maria Acselrad *Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco*, de 2022, consiste em um importante registro etnográfico sobre essa tradição. O trabalho é derivado de sua tese de doutorado, sendo também uma espécie de continuidade de pesquisa anterior de mestrado sobre as brincadeiras populares na região. Assim, esse livro tem grande relevância na contribuição de dados etnográficos e elaborações teóricas a respeito do complexo de vida – e de guerra – das brincadeiras da Zona da Mata Norte de Pernambuco, trazendo questões inovadoras para a antropologia, seja na área da dança, das artes, ou da chamada cultura popular.

Avança Caboclo está dividido em cinco capítulos cujo objetivo é trazer uma etnografia sobre a dança dos caboclinhos de Goiana, Pernambuco. Não obstante, falar de dança entre os caboclinhos é, necessariamente, falar de guerra. Assim, o livro revela aspectos estéticos, éticos e políticos dessa dança e de seu limiar com a guerra, interessando-se por sua “dimensão performativa” e naquilo que ela opera. Variando nos contextos apresentados no decorrer dos capítulos, sendo ora mais implícita ou explícita, a guerra dançada, sempre central na manutenção da existência dessa tradição ao longo do tempo, é uma que sempre “cria vínculos”, “tece relações” e “diversifica o meio” (Acselrad 2022, 137).

Cada contexto analisado é permeado por um tipo de tensão e por um modo de compor o movimento e os agenciamentos aos quais está atrelado. É possível perceber esse aspecto no próprio percurso teórico do livro, através de uma relação instável entre os dois campos de conhecimento apresentados – a dança e a antropologia – que ora se aproximam e se mesclam em elaborações compartilhadas, e ora se distanciam para que as questões etnográficas incidam sobre os conceitos da dança.

Para responder às questões levantadas, Acselrad aposta em um importante pressuposto teórico: a necessidade de fazer uma antropologia das forças em jogo na dança dos caboclinhos. Através disso, e em uma abordagem etnocoreológica centrada em dispositivos coreográficos e descrocoreográficos, ela busca fugir das formas, sejam as dos passos dançados, das classificações e morfologias atribuídas a essa tradição, das perseguições a possíveis gêneses da brincadeira. Significa, sobretudo, deslocar o olhar daquilo que se consegue ver dançando para aquilo que não é visto no ato de dançar – percebendo os aspectos intangíveis desses movimentos, atentando tanto à estética quanto à ética dos mesmos.

Logo no capítulo de abertura, com essa noção de força, a autora se desfaz de alguns dos entraves encontrados nos trabalhos sobre as chamadas brincadeiras ou danças populares, quais sejam: o ideário da origem atribuída a elementos destacáveis dessas tradições, e o desejo de desvelar uma explicação “verdadeira” para alegorias e imaginários performados por coletivos. Nesse sentido, ao fazer um panorama sobre as danças tradicionais e populares em interface com a guerra, ela contextualiza o caboclinho como mais uma das expressões nas Américas onde encontra-se “uma presença indígena”, e indica uma vasta e complexa possibilidade de abordagem sobre o tema (*id.*, 43).

Em seguida, em busca de uma abordagem etnocoreológica, Acselrad apro-

funda na descrição dos principais traços e elementos que caracterizam os caboclinhos, apresentando o bairro de Nova Goiana, a organização em grupos e suas lideranças, passos e padrões de movimentação, e universo musical. Diante disso, são apresentadas as relações entre os grupos, suas histórias de surgimento e, principalmente, sua socialidade. Os grupos de caboclinho, reunidos em um mesmo bairro e partilhando de um conjunto de integrantes que se sobrepõem, de pessoas que circulam e de núcleos familiares que são adversários, vivem entre intensos conflitos e processos de parcerias que são conjugados – ainda que nunca de maneira estável, sendo esta uma disposição que, mantida dessa forma, é, em grande parte, a garantia da continuidade do caboclinho.

Não obstante a rivalidade e os processos de divergência e diferenciação que marcam os caboclinhos, Acselrad destaca como certos contextos evocam outras disposições e formas de organização e relação entre os grupos. Um deles é o vínculo entre esse gênero de agremiação carnavalesca com o Estado – sobretudo com o carnaval organizado pelos órgãos culturais. As análises sobre os efeitos da atuação do Estado em relação às agremiações carnavalescas no Brasil vêm demonstrando como as políticas carnavalescas assumem uma homogeneização e institucionalização dessas manifestações. A autora demonstra como esse mesmo mecanismo pode ser encontrado em relação aos caboclinhos, quando é estendido a eles uma política de pacificação e ordenamento de diversas ordens.

Como anunciado no título, este é um dos assuntos mais caros ao livro, não porque a autora demonstra um interesse estrito no funcionamento institucional do carnaval, nem unicamente pela negligência com a qual são tratadas as agremiações, mas sobretudo pelo foco na perspectiva dos caboclinhos sobre essa relação, ou ainda, pela forma como essa relação incide na dança/guerra. Assim, a questão central desse vínculo é: frente a essa disposição normativa, como os caboclinhos permanecem tecendo guerras, para eventualmente “confrontar-se, inclusive, contra o Estado?” (*id.*, 199). A permanência dessa guerra passa por atos mais deliberados, como a manutenção de traços diacríticos ameaçados em contraponto às normatizações estabelecidas, mas também pela acentuação de certos conflitos e rivalidades pré-existentes através do concurso de agremiações, motivando as estruturas de socialização inerentes às guerras e trocas. De acordo com o argumento de Acselrad, no caso dos caboclinhos, o que mais importa é a garantia da autonomia de seus movimentos e relações. Como resultado, a própria natureza da dança dos caboclinhos implica em uma movimentação que agrega dinâmicas opostas e até mesmo antagonicas e, como resultado, rejeita e afasta, do fim ao cabo, as possibilidades de sua normatização.

Conforme anunciado em diversas partes do livro, para observar a força da dança do caboclinho em uma chave etnocoreológica, é necessário atentar para o que não está imediatamente perceptível através da observação dos movimentos corporais e, ainda, para os aspectos “contracoreográficos” e “descoreográficos” do movimento, “isto é, daquilo que escapa, articulando o visível com o invisível, por meio do imprevisível” (*id.*, p. 208). Nessa esteira, o que está no cerne dessas forças de anticaptura e imprevisibilidade, é a jurema, modalidade religiosa presente nos

Noshua Amoras de Morais e Silva

terreiros de Pernambuco e que possui uma relação singular com os caboclinhos. É ela quem escapa, com maior força, do ato imediato e visível da dança.

No quarto capítulo do livro, Acselrad esmiúça a relação entre os grupos de caboclinho e os caboclos cultuados nos terreiros de jurema, apresentando um quadro de relações entre caboclinhos (grupos) e caboclos (espirituais). Considerando as passagens entre o que se passa nos terreiros e nas brincadeiras, a autora afirma que “[o] caboclinho é, de algum modo, a jurema na rua” (*id.*, 255) e que o vínculo entre eles adiciona à brincadeira “uma guerra que se dá no plano do invisível” (*id.*, 211), sendo ainda, e antes de tudo, uma fonte de força. Nesse sentido, mostra-se como as guerras entre caboclos e os caboclinhos partilham de uma fronteira tênue, ora se confundindo, quando eles travam a mesma guerra, ora sendo motivo de tensionamento, quando as entidades espirituais invadem os limites humanos, expressando mais um momento em que forças de oposição são colocadas em contato por meio da dança.

Para dar conta de uma etnografia das forças da dança dos caboclinhos, Acselrad defende a efetuação de uma outra disposição metodológica: uma antropologia da dança, que dance. Sem advogar por uma escolha metodológica privilegiada em detrimento de outras, ela afirma se tratar de um esforço em acessar aquilo que traduziu como a guerra invisível dos caboclinhos. Nessa chave, é possível sublinhar que apesar do caboclinho ser algo que se dança, ele também é visto, observado, apreciado, escutado, sentido. Uma nota de rodapé chama atenção para a existência de um olhar específico entre os envolvidos na brincadeira: ele costuma ser oblíquo, discreto, longínquo, observa-se um grupo oponente dançar com o “rabo de olho” (*id.*, p. 129). Esse olhar, tanto quanto a dança vigorosa, também produz efeitos. Assim, se a escolha de dançar para pensar a dança, proposta por Acselrad, pode dar a ver forças menos tangíveis, mas muito centrais, da dança dos caboclinhos, o livro nos faz imaginar que há outras forças na guerra dançada, ainda a serem apreendidas por meio das demais experiências sensoriais envolvidas no trabalho de campo.

195

Recebido em 11/04/2023.

Aprovado para publicação em 08/08/2023 pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Cesarino, Leticia. 2022. *O mundo do avesso: Verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora. 300p.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11463>

Leonardo Francisco de Azevedo

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Pós-doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, tendo realizado estágio sanduíche no Centro de Investigação e Estudos de Sociologia do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), Portugal.

ORCID: 0000-0002-5348-8084

leonardoazevedof@gmail.com

Leonardo Francisco de Azevedo

A antropóloga Leticia Cesarino, professora da Universidade Federal de Santa Catarina e atualmente Assessora Especial em Educação e Cultura em Direitos Humanos no Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania do Governo Federal, nos apresenta, em seu novo livro, *O mundo do avesso: Verdade e política na era digital*, publicado em 2022 (e antes da derrota eleitoral do candidato Jair Bolsonaro), uma proposta ousada e inovadora para tentar compreender o “drama” do presente. A partir da perspectiva cibernética e de bibliografia sobre sistemas dinâmicos, fenômenos contemporâneos como o negacionismo científico, as *fake news* e o populismo digital se tornam mais inteligíveis, sendo possível apreender suas lógicas próprias de existência e funcionamento.

A preocupação central do livro está em compreender como funcionam as infraestruturas que sustentam o cenário presente, com o rápido crescimento de uma onda global de movimentos de extrema direita. Ou seja, como compreender as razões para a emergência desses vários processos, indo além de leituras apenas conjunturais: a novidade do livro está justamente, nos termos da autora, em apresentar a dimensão técnica dos fenômenos que recorrentemente são tratados apenas como de ordem política ou econômica. Para analisar um dos principais lugares em que essa dimensão técnica se apresenta a partir de uma dinâmica sistêmica, as novas mídias, a autora recorre ao conceito de antiestrutura, de Victor Turner. Quando o centro organizador de qualquer configuração sócio-histórica entra em crise, a antiestrutura, ou seja, as camadas marginais e latentes do sistema emergem para a superfície, tensionando todo o sistema que, nesse processo, vai se dobrando sobre si mesmo. Assim, os extremos vão se tocando e recombinao, invertendo hierarquias e posições. Logo, “o centro do sistema é assim tensionado de modo que a configuração como um todo vire ‘do avesso’ – num movimento topológico análogo ao que Louis Dumont ([1966] 1997) chamou de englobamento ao contrário” (p. 15-16).

Nessa dialética entre estrutura e antiestrutura, as novas mídias são centrais, pois aumentam “a velocidade do fluxo dos sistemas sociotécnicos” (p. 16), acelerando os processos de mudanças estruturais que certamente aconteceriam em uma menor velocidade. Estas modificações ocorrem através de “processos de desintermediação”, em que elementos do sistema da estrutura normativa anterior são desengajados, mas sem necessariamente acenar para uma “ruptura linear com o sistema vigente” – coexistem com “formas emergentes de reintermediação” (p. 16). É esse o “mundo do avesso” anunciado pela autora no título da obra, ou seja, o mundo em que a crise se torna permanente e sua resolução é vivenciada em um duplo processo: tentar conter o colapso do sistema que existia até então e, ao mesmo tempo, disputar quem assumirá o protagonismo da mudança.

Além da inovação da obra em sua abordagem, destaco também a novidade em sua estrutura. O livro é dividido em duas grandes partes, cada uma contendo dois grandes capítulos. Já em sua introdução, Cesarino aponta que a proposta da estrutura do livro se assemelha ao seu objeto de pesquisa, tendo um caráter não linear. Ela inclusive aponta a possibilidade de lê-lo fora da ordem, mesmo reconhecendo que o argumento central da obra esteja na primeira parte – que

Leonardo Francisco de Azevedo

inclusive será aqui apresentada de forma mais detalhada.

O primeiro capítulo, denominado “Sistemas dinâmicos e a perspectiva cibernética”, recupera o movimento original da cibernética nos anos de 1940, centrado principalmente no papel desempenhado pelo antropólogo Gregory Bateson, para buscar elaborar uma explicação cibernética do presente. Segundo a autora, Bateson elaborou uma “formulação elegante da diferença entre a perspectiva epistêmica dominante no Ocidente (que chamamos de explicação positiva) e a perspectiva centrada nos sistemas dinâmicos (que chamou de explicação negativa, ou cibernética)” (p. 30). Se na explicação positiva se buscam relações de causalidade entre agentes preexistentes, de forma linear, a cibernética está interessada nos padrões de coemergência de agências que ocupam um mesmo campo dinâmico. A autora chama a atenção que, apesar das diferenças, as perspectivas positiva e negativa são “duas faces de uma mesma moeda do real” (p. 31). Se a explicação positiva é capaz de melhor explicar contextos de linearidade, ou seja, de estabilidade de estruturas sócio-históricas, a explicação negativa, mediante a análise de sistemas, é mais eficaz na leitura de comportamentos não lineares, quando estruturas estão em crise, que seria a característica do tempo presente. A partir de tal perspectiva, a autora propõe uma leitura antropológica das infraestruturas digitais, através de uma reintegração dos “quatro campos” que originalmente compuseram o movimento cibernético: cultura, linguagem, materialidade técnica e cognição encorporada (*embodied*). Só assim será possível compreender consistentemente “o sentido do termo digital” (p. 39).

Já o segundo capítulo, denominado “O ‘mal-estar’ na plataformização”, apresenta como a infraestrutura técnica existente, organizada por princípios cibernéticos, tem uma política embutida que favorece as forças antiestruturais, que caracterizam atualmente os movimentos reacionários ultraliberais. O trocadilho com a obra de Freud é para enfatizar como as sociedades hoje ainda sofrem “mal-estar” graças a um certo descompasso entre o sistema social e os indivíduos, mas produzidos, em grande medida, pelas novas mídias, sobretudo pela forma com que elas propagam uma infraestrutura técnica capaz de acelerar a temporalidade sociotécnica, intensificando uma certa desestabilização dos sistemas vigentes até então. Concomitantemente, tais mídias reestabilizam novas formas de intermediação que, em geral, não permitem aos indivíduos ter o controle cognitivo desses processos, desencadeando “regiões caóticas com efeitos sistêmicos imprevisíveis e não intencionados pelos designers dessas tecnologias: notadamente, a proliferação das forças antiestruturais” (p. 88).

Nessas novas configurações técnicas, há uma inversão importante: os usuários humanos não são os agentes, mas o ambiente para que os sistemas não humanos atuem. Ou seja, os algoritmos segmentam pessoas e agregam perfis com comportamentos que acreditam como sendo similares, produzindo novos públicos, com novas subjetividades individuais e coletivas. Esse processo pode gerar, em casos extremos, mundos personalizados, em que usuários se conectam de forma parcial, ou mesmo são segmentados em realidades paralelas. Este é um dos argumentos utilizados pela autora para justificar que as novas mídias têm uma política, e uma política que vai

198

Leonardo Francisco de Azevedo

de encontro à da democracia liberal, pois enfraquecem a construção de verdades e processos de subjetivação que tenham um reconhecimento universal comum.

Após construir, na primeira parte do livro, o argumento para a compreensão da conformação socioantropológica do presente, na segunda parte Cesarino apresenta seus desdobramentos em dois campos específicos: na política, no capítulo “Política: algoritmização e populismo” – com ênfase da ascensão da nova direita bolsonarista no Brasil; e na ciência, no capítulo “Verdade: conspiracionismos e alt-sciences” – com foco no combate à pandemia de Covid-19. Para a explicação cibernética elaborada pela autora, a crise atual de desconfiança na política e na ciência é a mesma crise e, portanto, pode ser analisada pelo mesmo arcabouço teórico. Cesarino recupera, nesses dois capítulos, algumas análises e argumentos já apresentados em artigos de sua autoria, articulando-os com a discussão geral do livro.

Dentre os destaques a se fazer sobre as discussões apresentadas na segunda parte do livro, chamo atenção para a utilização do conceito de “cismogênese”, de Bateson, para compreender o bolsonarismo. O termo, que significa “gênese do cisma, ou da divisão” (p. 181), é utilizado pelo autor em *Naven* para descrever duas partes em interação, sendo que a reação de uma à ação da outra produz ainda mais esforço em comportamentos já existentes, fazendo com que tal relação se escale progressivamente. Neste escalamento, a forma começa a assumir precedência sobre o conteúdo e, caso deixada em si própria, pode levar ao cisma definitivo entre as partes. A autora recupera episódios na campanha eleitoral de 2018 e na gestão Bolsonaro, em que fica evidente que o objetivo do governo eleito era produzir esse estado de cismogênese de forma contínua, não levada ao limite, a ponto de produzir o rompimento, mas que “os indivíduos permaneçam influenciáveis e em que as fronteiras globais do sistema democrático sejam sutilmente forçadas, porém de forma progressiva” (p. 184). Nesse processo não se muda apenas a comunicação política, mas a própria compreensão e significado da política e de suas possibilidades. Ou seja, não é apenas uma mudança simbólica, mas sim uma transformação no plano da infraestrutura material da política.

O livro possui uma complexidade e consistência teórica que, além de inovador na abordagem antropológica do presente, nos aponta novas direções teóricas e empíricas. Ao terminar a leitura, fica-se com a certeza de que a antropologia, através de seu olhar sensível a diferentes nuances, pode contribuir sobremaneira na interpretação deste complexo mundo do presente, em que a internet e o mundo virtual pautam não apenas relações cotidianas, mas dinâmicas econômicas e políticas mais amplas. Além disso, o livro nos permite compreender tais fenômenos como sintomas do neoliberalismo, que se manifesta cada vez mais radical e fechado sobre si mesmo, em que “os piores efeitos do capitalismo são assim positivados” (p. 274). Apesar do difícil cenário, Cesarino encerra sua obra apontando que, apesar do ceticismo, há ainda esperança de reacomodações e construções de novos mundos.

Recebido em 24/07/2023.

Aprovado em 21/09/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>).

Nicolau, Jairo. 2020. O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018. Rio de Janeiro: Zahar. 141 p.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11464>

Sergio Schargel

Doutorando em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Departamento de Ciência Política, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.

ORCID: 0000-0001-5392-693X

sergioschargel_maia@hotmail.com

Professor Substituto em Literaturas de Língua Inglesa na Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). Doutorando Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio). Venceu o Prêmio Abralic de melhor dissertação do biênio 2020-2021, que se transformou no livro *O fascismo infinito, no real e na ficção*. Sua pesquisa e produção artística são focadas na relação entre literatura e política, tangenciando temas como teoria política, literatura política, fascismo, extrema direita, judaísmo, antissemitismo e a obra de Sylvia Serafim.

Sergio Schargel

Mesmo após o fim do mandato, muito ainda há para se entender como Jair Bolsonaro, um político do baixo clero e sem qualquer experiência em Executivos, foi eleito ao maior cargo de outrora uma das democracias mais estáveis da América Latina. Engana-se quem pensa que o Bolsonaro e o Bolsonarismo são uniformes, uníssonos, um movimento de explicação única. É um fenômeno complexo de diversas frentes em uma união, sobretudo inorgânica e em tensão sobre as quais pesquisadores se dobrarão por muitos anos.

Jairo Nicolau, professor titular da Escola de Ciências Sociais (FGV/CPDOC), lançou, em 2020, *O Brasil dobrou à direita*, livro que reúne análises quantitativas para tentar compreender ao menos alguns fragmentos desse fenômeno. Dividido em nove capítulos, cada um explora, por meio de gráficos, regressões logísticas, macro e microdados, modelos estatísticos em geral, um aspecto da campanha de 2018 como escolaridade, gênero, idade ou religião, além de reflexões sobre outros elementos-chave, como o impacto do antipetismo e o uso das redes sociais. Ainda que em apenas um livro não seja possível compreender as multifacetadas e heterogeneidade de um movimento que concentrou votação tão maciça, Nicolau fornece um panorama em profundidade de elementos-chave e conclusões que só poderiam ser obtidas por esse método. Como sintetiza a anedota que abre o livro, o Brasil mudou muito. E muito rápido. Um movimento, que transcende e mesmo antecede Bolsonaro, criou-se em torno dessa figura, e ainda persistirá mesmo depois que o Messias se afastar de seu cargo.

As análises de Nicolau permitem afastar mitos que se criaram sobre o Bolsonarismo e sobre as eleições de 2018. Nicolau (2021) constata logo no início que a extrema direita brasileira ocupou o espaço legado pela antiga centro-direita/direita. Em outras palavras, que o Bolsonarismo substituiu o Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB). Como visto nas eleições de 2022, a esquerda cresceu em força no Legislativo federal, enquanto a direita tradicional, sob a figura do PSDB, praticamente foi extinta. Para Nicolau (2021), o padrão de votação de Jair Bolsonaro em 2018 é semelhante ao de Aécio Neves em 2014, o que sugere ter havido, de fato, uma migração.

O *establishment* da Ciência Política brasileira descartou a possibilidade de vitória de Bolsonaro porque este não preenchia os requisitos que eram tratados como mínimos para que um candidato competitivo pudesse vencer: I) enorme financiamento de campanha; II) tempo razoável de propaganda eleitoral; III) apoio de outros representantes políticos, principalmente estatais. Candidatos do passado tiveram alguma força, mas falharam em furar a bolha da polarização PT-PSDB por não preencherem um desses requisitos, em geral o último. Diferentemente de 2022, em 2018 Bolsonaro não apenas não tinha nenhum desses elementos, como era o mais avesso possível a eles. Ademais, o próprio sistema majoritário de dois turnos previa que dificilmente um candidato extremista seria eleito. Sem apoio, sem dinheiro, sem propaganda eleitoral e com a lógica do sistema eleitoral e político contra si, sua eleição parecia improvável para os cientistas políticos tão presos à lógica eleitoral. Esqueceram, apenas, que política não é ciência exata, e a lógica nem sempre se confirma. Na política como no futebol, ecoa o jargão clássico e já

201

Sergio Schargel

clichê da caixinha de surpresas.

O cenário mostrava-se tão propício à permanência da polarização tradicional do Brasil que mesmo os partidos fisiológicos não viam em Bolsonaro possibilidades de vitória. Um ano antes, Bolsonaro recebera apenas três votos, incluindo o dele próprio, em sua candidatura à presidência da Câmara. Enxergaram em um político tradicional como Geraldo Alckmin, que depois ficaria com apenas 5% dos votos, o nome mais racional, devido à ressaca do antipetismo. Por ser um político tradicional, de peso nacional, governador do maior estado da federação, que preenchia todos os requisitos descritos antes, Alckmin parecia a melhor escolha possível, enquanto acreditavam que a candidatura de Bolsonaro iria implodir após algum tempo (Nicolau, 2021).

Nicolau (2021) busca, então, explicações para o que pode ter acontecido. A primeira é a mais pragmática: a mudança que ocorreu no sistema eleitoral com a pequena reforma política de pouco antes. Por exemplo, um candidato agora poderia esperar menos tempo para se filiar a um partido e se lançar por ele (de um ano para seis meses), o que permitiu que Bolsonaro entrasse em uma legenda de aluguel como o Partido Social Liberal (PSL) em cima da hora, após avaliar diversas opções. O mesmo aconteceu em 2022, quando Bolsonaro se filiou ao Partido Liberal (PL) menos de um ano antes do pleito, depois de dois anos sem partido. Também encurtaram o período de campanha e de propaganda, o que dificultou que a campanha de Alckmin, por exemplo, utilizasse toda a força de seu dinheiro e tempo de televisão (mesmo assim, concentrava mais de cinco minutos por bloco, contra apenas oito segundos de Bolsonaro). Por fim, os candidatos não puderam mais ser financiados por empresas. Como consequência, passaram a depender do fundo eleitoral (que segue uma série de critérios, como o desempenho partidário nas eleições anteriores) e de doações de pessoas físicas, além dos recursos pessoais. Mesmo com essas mudanças, diz Nicolau (2021), a candidatura de Bolsonaro foi subestimada, e acreditava-se que políticos tradicionais do *establishment* seriam privilegiados no tempo enxuto de campanha, além de terem acesso a mais recursos financeiros. Não apenas a campanha de Alckmin falhou, Henrique Meirelles gastou 57 milhões de reais em recursos próprios e não conseguiu passar dos 1,2% de votos válidos, enquanto Bolsonaro gastou somente 4,4 milhões em ambos os turnos (Bächtold, 2018). Desde o início das eleições diretas, todo presidente eleito foi o que mais gastou enquanto candidato, algo que não se repetiu em 2018, pela primeira vez (Nicolau, 2021).

Contudo, um evento fez que mesmo com menos tempo de televisão, Bolsonaro a ocupasse: a facada que levou durante a campanha, em Juiz de Fora. Pelo ineditismo do acontecimento — ataques a candidatos ao Executivo federal são raros no Brasil —, o atentado recebeu ampla repercussão midiática, colocando o candidato em evidência. Como lembra Nicolau (2021), não temos como especular o quanto esse evento catapultou a candidatura de Bolsonaro, e se ele teria conseguido a vitória sem ele — alguns institutos de pesquisa apontaram um aumento no crescimento do candidato, mas ele já estava em crescente. Também não podemos esquecer que Luiz Inácio Lula da Silva (Lula) teve a sua candidatura impugnada

Sergio Schargel

pelo Tribunal Superior Eleitoral, enquanto era o primeiro colocado nas pesquisas, o que forçou a sua substituição por seu vice, Fernando Haddad, a menos de um mês das eleições. Em suma, o nome do ex-presidente, conhecido em todo o país, foi substituído no calor do momento por um candidato majoritariamente desconhecido fora do eixo Rio-São Paulo, cujo maior cargo fora apenas de prefeito de São Paulo. Enquanto Bolsonaro buscava se aproximar do eleitorado com sua linguagem chula e falta de decoro, Fernando Haddad tentava se descolar, sem sucesso, de sua imagem universitária. Bolsonaro teve anos de campanha, Haddad pouco mais de quinze dias. Ainda assim, conseguiu ir de 5% para 20%.

Nicolau também traz dados sobre fenômenos surpreendentes. Um deles é a tendência global contemporânea de que eleitores de nível educacional mais baixo votem em candidatos de direita, ao menos em teoria contradizendo o que se esperaria deles. Como mostra, até a década de 1970, havia uma tendência de que eleitores de menor escolaridade aderissem à “clivagem de classes” e apoiassem a esquerda. No contemporâneo, eleitores de maior escolaridade votaram mais, por exemplo, em Hillary Clinton em 2016 e no Partido Trabalhista no Reino Unido em 2019, enquanto os de menor escolaridade votaram em Donald Trump e no Partido Conservador. Uma suposta aporia que se repete, por exemplo, no apoio de minorias a candidatos que supostamente vão contra os seus interesses, como os 30% da comunidade LGBTQ+ brasileira a Bolsonaro. Em 2018, conforme dados de Nicolau (2021), Bolsonaro manteve-se próximo, em relação a eleições anteriores do PSDB, no que diz respeito à quantidade de votos daqueles eleitores que têm ensino superior, mas teve crescimento massivo entre aqueles de baixa escolaridade. Uma hipótese *a priori* pode ser pensada sobre a forma como Bolsonaro capitalizou o discurso de segurança pública, oferecendo soluções radicais distintas de qualquer candidato anterior. Esse tema foi apontado como a maior preocupação do eleitorado (18%) e tende a afetar mais aqueles com menor nível de escolaridade (NICOLAU, 2021).

À guisa de conclusão, é pertinente ressaltar a contribuição da obra de Nicolau à compreensão de um movimento plural e heterogêneo como o Bolsonarismo. Nicolau não busca explicações simplistas, não incorre a generalizações: suas análises quantitativas pegam no âmago de contradições que passam despercebidas por outras análises. Ainda que somente o quantitativo não dê conta de cobrir todo esse universo — assim como apenas o qualitativo não o faria —, a junção de *O Brasil dobrou à direita* com outras obras semelhantes revelam elementos cruciais do Bolsonarismo. E, com isso, tornou-se um pouco mais fácil responder a pergunta que perturba os cientistas políticos já há quatro anos: o que, afinal, aconteceu em 2018?

Recebido em 10/06/2023.

Aprovado para publicação em 21/09/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>).

Sergio Schargel

Referências

Bächtold, Felipe. “Meirelles gasta R\$ 54 milhões do próprio bolso e tem campanha mais cara”. *Folha de S.Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/meirelles-gasta-r-54-milhoes-do-proprio-bolso-e-tem-campanha-mais-cara.shtml>.

**Villalta, Carla, e Maria Josefina Martínez, Coords.
2022. *Estado, infancias y familias. Estudios de
antropología política y jurídica*. Buenos Aires:
Editorial Teseopress. 453 p.**

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11469>

Fernanda Bittencourt Ribeiro

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

ORCID: 0000-0003-2357-8625

feribeiro2@gmail.com

Doutora em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS, Paris). Professora e pesquisadora do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-graduação em Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Pucrs), Porto Alegre, Brasil.

Fernanda Bittencourt Ribeiro

O livro *Estado, infancias y familias. Estudios de antropología política y jurídica*, organizado por Carla Villalta e María Josefina Martínez, reúne pesquisas realizadas na última década, por pesquisadoras/es do grupo Burocracias, Derechos, Parentesco e Infância, do Programa de Antropologia Política e Jurídica do Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, da Universidad de Buenos Aires (UBA).

Essa coletânea, situada no campo de estudos da antropologia política e jurídica, apresenta uma clara perspectiva a partir da qual as temáticas *Estado, infancias e familias* são abordadas em interseção. Isso é importante na medida em que cada uma dessas três palavras remete a vastos domínios de investigação científica, de ação política, de produção legislativa e de atuação profissional. Na história e na vida social, *Estado, infancias e familias* são palavras carregadas de experiências vividas e de sentidos que se transformam e coexistem, além de se prestarem a usos reificados nos quais Estado, infância e família (no singular) figuram como entes abstratos cujos significados seriam evidentes. No título da coletânea, a pluralização *infancias e familias* é uma primeira indicação de que, nesse livro, essas palavras abarcam diversidades. Na mesma direção, a apresentação da obra explicita que na abordagem adotada, também a palavra *estado* comporta pluralidade. Conforme as organizadoras, parte-se da premissa de que “el Estado no puede ser estudiado como un todo homogéneo con una intencionalidad única y lineal, ni como algo externo a la sociedad” e sim como um campo “comprendido como un espacio atravesado por distintas disputas y tramas sociales, en el que actúan diferentes tipos de agentes y en el que los sentidos atribuidos a lo público y lo privado ocupan un lugar central en la definición de sus límites y alcances” (p. 38).

Nas pesquisas reunidas nesse livro, os grandes temas anunciados no título – além de situados num campo de estudos disciplinar e teoricamente delimitado – são abordados a partir de escolhas metodológicas também muito precisas. A saber, a combinação entre a aproximação etnográfica das práticas de atuação estatal e o interesse pela dimensão sócio-histórica que joga luz sobre permanências e transformações nos modos como infancias e familias figuram e se (re)configuram como domínios de intervenção. Ainda que este não seja um propósito do livro, olhados no seu conjunto, os trabalhos nele apresentados podem ser vistos como partes de uma etnografia multissituada (Marcus 1995) do Estado em suas interseções com infancias e familias. Além de dados etnográficos produzidos a partir de observação participante realizada em diferentes locais, também leis, documentos e discursos científicos são fontes de pesquisa ricamente exploradas. A obra é composta de um texto introdutório de autoria das organizadoras, seguido de onze capítulos divididos em três partes: 1) Parentesco, ativismo e infância; 2) Classificações, saberes e técnicas de governo; 3) Práticas judiciais, burocracias e direitos.

A primeira parte corresponde a uma abordagem sócio-histórica dos sentidos da adoção, dos vínculos de parentesco e das relações familiares. Os textos de Carla Villalta, Soledad Rojas Novoa, Sabina Regueiro e Soledad Gesteira restituem processos abertos e dinâmicos que envolvem redefinições de sentido do parentesco, ativismos individuais e coletivos captados pelo estudo minucioso de produções

Fernanda Bittencourt Ribeiro

legislativas, documentos e depoimentos reunidos através do trabalho de campo. As análises de mudanças legais, da difusão de preceitos sobre a vida familiar e do ativismo em nome do direito às origens indicam que os processos históricos e jurídicos que produzem sentidos e experiências de parentesco e família, produzem também o próprio Estado e a sociedade civil.

A segunda parte – Classificações, saberes e técnicas de governo – interroga as práticas rotineiras que conformam o que se denomina como “trabalho com famílias”, bem como as pré-noções acerca da infância pobre e seus familiares. Os textos de Julieta Grinberg, Julián Ignacio Pérez Álvarez, Mara Tissera Luna e Florencia Paz Landeira nos conduzem da minúcia e meandros do cotidiano, até as produções discursivas das ciências neuro e psi e as campanhas de sensibilização e construção de agendas políticas de redes internacionais de ONGs e agências da ONU que atuam em nome do bem-estar infantil. Ao explorarem os discursos que perfazem as práticas de intervenção sobre famílias e infâncias, estas pesquisas demonstram suas diferentes fontes de legitimidade – estatal, científica ou a própria “causa da infância”.

Na terceira parte – Práticas judiciais, burocracias e direitos – passamos ao campo da administração judicial de disputas de guarda e referente a atos infra-acionais cometidos por adolescentes. Os capítulos de autoria de María Florencia Graziano, Cecilia Fernández Tuñón e Marlene Denise Russo, situados em instituições judiciais e em suas rotinas, nos inserem em interações e interlocuções entre autoridades judiciais, profissionais, jovens e seus familiares. Nessas etnografias, a observação das interações e interlocuções coloca em evidência os sistemas classificatórios que as mediam e as diversas perspectivas em disputa quando se trata de cuidar, educar e garantir direitos. As classificações que distinguem os envolvidos em conflitos, também orientam a atuação judiciária que ao ditar comportamentos adequados exerce seu poder moral sobre famílias e adolescentes.

O tensionamento da dicotomia público-privado frequentemente reificada no âmbito das próprias ciências humanas e sociais é transversal aos capítulos e mostra-se analiticamente produtivo. Entendendo essa dicotomia como uma ficção organizativa, as pesquisas apresentadas contribuem para pensar os domínios do público e do privado como mutuamente constitutivos e caracterizados mais pela indefinição de suas fronteiras do que por uma delimitação estanque. A dicotomia global-local é outra que, submetida à etnografia, adquire um caráter dinâmico e aberto a múltiplas configurações. Ao colocar em questão essas dicotomias, o livro cumpre muito bem com o seu propósito de, através das rotações de perspectiva possibilitadas pela etnografia, tornar inviável que a intervenção estatal sobre infâncias e famílias seja vista como obra de organismos monolíticos e homogêneos que atuariam sobre sujeitos passivos.

Direitos, historicidade e politicidade são outras três palavras que atravessam os capítulos e são colocadas em comunicação por meio da etnografia. Em termos de direitos, interroga-se como, na Argentina, o ativismo por direitos humanos marcou o campo de intervenção sobre infâncias e famílias, como incidiu sobre concepções de proteção e de bem-estar infantil, como está relacionado à

Fernanda Bittencourt Ribeiro

emergência de saberes e de especialistas. Em suma, como a linguagem dos direitos está presente nas políticas, produzindo categorias de classificação e matrizes de inteligibilidade das problemáticas relativas a infâncias e famílias.

Como atesta a vasta bibliografia mobilizada nos capítulos, trata-se de uma produção em estreito e atualizado diálogo internacional, do qual a antropologia brasileira participa através de diversos centros de pesquisa, em interlocução com pesquisadoras e pesquisadores do grupo Burocracias, Derechos, Parentesco e Infancia. Uma diferença entre a constituição desses campos de estudos na Argentina e no Brasil, e que poderia ser explorada de modo comparativo, diz respeito ao lugar da memória, das lutas em torno do parentesco e da denúncia de práticas do período da ditadura militar na constituição do campo de estudos antropológicos voltados à infância e família na Argentina, e a conexão que nele se estabelece entre direitos, política e história.

Cabe destacar que o modo como os direitos humanos figuram nessa obra está muito distante do paradigma legalista ocupado de avaliar a efetivação de direitos. Em que pesem as definições formais sobre direitos humanos, eles são, nas pesquisas apresentadas, tomados como uma noção plástica, como um termo em disputa. Um termo, portanto, político, sujeito à atuação de instituições e de agentes que o mobilizam em múltiplas direções. Os discursos e as práticas que visam promover direitos figuram no livro como produtos culturais, como algo que se faz e se desfaz pela agência de atores diversos, inclusive os destinatários da atuação estatal, as crianças, os adolescentes e seus familiares.

Assim, os direitos, as denúncias de violação ou as ações que visam promovê-los, estão tramados com o vocabulário do parentesco, com discursos sobre a família, com valores morais e emoções. Mediante a leitura dos trabalhos reunidos nessa coletânea, vemos se desenhar um modelo de moralidade familiar que, nas intervenções estatais, opera como uma representação eficaz do que seja o normal, o natural, o desejável. As políticas dos direitos humanos que se vislumbram nas páginas desse livro estão misturadas com valores que não têm uma validade a-histórica, mas que se inscrevem em temporalidades bem determinadas, nas quais a noção de direitos é acionada e produzida.

No movimento que consiste em transitar entre a noção genérica de direitos humanos e a minúcia das relações cotidianas nas quais ela opera, dos textos e documentos que nela se apoiam, as etnografias apresentadas nessa coletânea almejam “ensanchar las posibilidades de producir e imaginar formas de efectivizar los derechos de niños, niñas, adolescentes y familias” (p. 46). Nessa perspectiva, entendo que a antropologia apresentada nos convida a vislumbrar a efetivação de direitos como um fazer coletivo, no qual crianças e adolescentes figurem não de forma abstrata e individualizada, mas com suas famílias e histórias.

Recebida em 01/10/2023.

Aprovada para publicação em 07/10/2023 pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Fernanda Bittencourt Ribeiro

Referência

Marcus, George. 1995. "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.



Obituário

v. 48 • nº 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Carlos Rodrigues Brandão

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11474>

Ellen F. Woortmann

Universidade de Brasília – Brasil.

Graduada e especialista em História pela Unisinos, mestre e doutora em Antropologia Social pela Unb. Ministrou cursos e publicou no Brasil e exterior. Com pós doutorado na Oslo University e Universidad de Barcelona, foi vice-presidente da Associação Brasileira de Antropologia. Atualmente é professora pesquisadora associada do PPGAS/UnB, atua com os temas: campesinato, parentesco, migrações comparadas, gênero e saberes tradicionais.

ORCID: 0009-0004-7391-9699

ellen@unb.br



Brandão, como era chamado, nasceu em 14 de abril de 1940 no Rio de Janeiro, mais exatamente em Copacabana. Foi no âmbito das férias no interior com a família, que ele despertou para o fascinante mundo rural e da poesia.

Em sua última carta-e-mail (2023), destinada à “Gente amiga de perto e de longe”, ele registra com orgulho que, como jovem, escalou o Dedo de Deus e o Paredão Baden-Powel, no Irmão Maior do Leblon. Foi no período dos agitados anos 1960 que ele cursou Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Em paralelo, viveu sua mais atuante participação nos movimentos de cultura e educação popular, participação essa que manteve durante toda a vida, sempre em busca da justiça social. Como membro da Juventude Universitária Católica (JUC), uma das organizações da Ação Católica, e depois sua adesão ao Movimento de Educação de Base (MEB), teve os primeiros contatos com as ideias e ideais de Paulo Freire. Tendo realizado curso no México sobre educação de adultos, em 1967, e já na qualidade de educador e pesquisador, ele ingressa como professor na Faculdade de Educação da Universidade de Brasília (FE-UnB). É quando publica seu primeiro livro, ainda com dimensões de abordagem do folclore: *Cavalcadas de Pirenópolis: Um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás* (1974).

Em 1972, Brandão dá início a uma nova etapa de sua trajetória de formação acadêmica. Ao optar pela Antropologia, ingressa no recém-criado curso de Mestrado em Antropologia Social da UnB. Concluído o seu mestrado em 1974, torna-se o primeiro aluno do curso a defender a dissertação, que será publicada em 1977: *Peões, Pretos e Congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás*, sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira.

Concluída essa etapa, ele trabalha por dez anos em Goiânia, na condição de

docente da Universidade Federal (UFG) e na então Universidade Católica de Goiás (UCG). É o período em que Brandão – sempre um intelectual engajado – desenvolve vários projetos de pesquisa na área rural com seus colegas e alunos. Com base nesse longo e detalhado período de constantes trabalhos de campo é que ele, “com afeto”, apresenta gradativamente à Antropologia, o multifacetado universo camponês. Centrando-se especialmente no campesinato goiano e depois no mineiro, analisa dimensões do sertão com seu ideário, suas concepções e práticas rituais, socioreligiosas, de trabalho, de alimentação, entre outras.

Em 1976, Brandão transferiu-se para a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde permaneceu como professor e destacado orientador. Em 1979, ele concluiu o Doutorado em Ciências Sociais na Universidade de São Paulo (USP), com a tese: *Os Deuses de Itapira: um estudo sobre a religião popular*, sob a orientação de José de Souza Martins. Na década de 1980 ele intensifica seus diálogos, com o pensador recém-retornado do exílio, também professor da Unicamp, Paulo Freire. A sintonia de ideias e ideais de Brandão com as do prestigiado educador pernambucano, em especial suas concepções de educação, alfabetização e cultura popular, promoveu diálogos que forjaram uma forte e produtiva amizade acadêmica e pessoal entre os dois intelectuais.

Na Livre-Docência, defendida em 1988 na Unicamp, Brandão aprofunda-se na análise das dimensões rituais e simbólicas do catolicismo popular, que sempre lhe foram tão caras no plano pessoal. Suas vivências e experiências de pós-doc em 1992, nas Universidades de Perugia, na Itália, e Santiago de Compostela, na Espanha, lhe foram particularmente interessantes, e dentre elas percorrer, viver, o Caminho de Santiago de Compostela.

Nessa consolidada fase de sua vida, ele dá início a algo muito especial, o Sítio da Rosa dos Ventos, em Pocinhos do Rio Verde, Minas Gerais. O Sítio constituiu, para Brandão, a materialização de seu sonho acalentado por muito tempo. Tornou-se a configuração de um espaço de pesquisas, de contato criativo com a natureza, de realização de cursos, oficinas, redação de dissertações e teses. Enfim, um espaço de encontro e hospedagem, aquilo que, num momento informal, definiu – com o bom humor que lhe era peculiar – como uma “casa de acolhida, sem ser pousada ou mosteiro”.

Aposentado em 1997, Brandão continuou como Professor Colaborador e Orientador no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Unicamp. Também atuou como Professor Convidado na Universidad Veracruzana (MX) e na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), e como Professor Visitante na Universidade Estadual de Goiás e na Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, da Universidade de São Paulo (ESALQ/USP), entre outras instituições.

Sua notável produção antropológica sobre o universo rural goiano e mineiro toma novo significado, quando se entende sua relação com a Educação. Declarando-se educador, e não pedagogo (2023), Brandão afirma que “(...) desde 1963, nunca deixei de participar do debate extrauniversitário dos movimentos e experiências de educação e cultura popular (...) são os meus relatórios de pesquisas de Antropologia ou os livros entre a didática e a militância, dirigidos a educadores”

(1986, 174).

Sempre em diálogo constante e marcante com a Antropologia, desenvolveu também uma significativa produção bibliográfica em áreas afins “porque o conhecimento deve ser compartilhado”, ser acessível a todos.

A produção de poesias e fotografias, música e outros trabalhos estéticos que sempre o acompanharam, também são contribuições suas aos educadores, acionando contudo, outras formas de expressão, que ele trabalha como *multilingua-gens*. Via de regra, as poesias e letras de músicas que remetem à sensibilidade, ao emotivo em meio à luta pela vida, revelam os encantos da profunda fé que sustenta o árduo cotidiano do camponês, e em sintonia fina, com a natureza, face ao mundo em mudança. Nessa perspectiva, manteve intensos diálogos com a literatura, em especial com a memória e o sertão de Guimarães Rosa. Manuelzão, um camponês e sofisticado pensador, com quem manteve longo e produtivo contato, foi a fonte na qual Brandão encontrou a inspiração para muitas de suas publicações sobre esse “sertão profundo” ou, por que não, esse “Brasil profundo”, inspiração essa que também contagiou positivamente a muitos de seus orientandos e orientados.

Todo esse extenso e notável trabalho divulgado em forma de livros, artigos, cartas, são significativas contribuições à Antropologia, à Educação e áreas afins. Elas lhe trouxeram grande prestígio e reconhecimento, tanto na esfera acadêmica quanto no âmbito dos movimentos sociais e depois nas contribuições para a formulação de políticas públicas. Dentre suas inúmeras premiações, destacam-se a sua incorporação à Ordem do Mérito Científico no grau de Comendador do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, a medalha Roquette Pinto da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), o Prêmio Dom Helder Câmara da PUC-Rio, os títulos de *Doutor Honoris Causa* pelas Universidad Nacional de Luján (Argentina), Federal de Uberlândia (UFU) e Federal de Goiás (UFG), e em 2015 o título de Professor Emérito da Unicamp.

Todo esse trabalho e reconhecimento como *intelectual engajado* contou com o incondicional apoio de sua dedicada esposa Maria Alice, goiana, com quem se casou em 1966. Também militante da Ação Católica, ela foi colega de Brandão no curso de Educação de Adultos no México e posteriormente coordenou o Movimento de Educação de Base de Goiás.

Maria Alice em muito contribuiu para abrir as portas do ideário do campesinato goiano ao carioca Brandão. A expressiva observação de agradecimento que ele lhe faz na dissertação de mestrado pode hoje ser estendida para toda a sua vida em comum. Nas palavras dele, ela “(...) foi, durante todo o tempo, a esposa e a companheira sempre presente e capaz de criar, tanto em casa como à distância, o ambiente e as condições que tornaram cotidianamente possível começar e concluir o trabalho dentro do período de tempo previsto (...)” (1977, 21).

Em Campinas, coerente com a proposta de vida engajada como a dele, Maria Alice passou a atuar como professora de crianças e adultos com dificuldades de aprendizagem. Tiveram os filhos Luciana e André e três netos, as alegrias de Brandão e que no fim, prestaram o forte e incondicional apoio ao pai e avô.

Brandão, no derradeiro e-mail acima referido, destaca ainda um outro pensa-

Ellen F. Woortmann

dor que o acompanhou desde os idos de 1962. É o pensador Teilhard de Chardin, SJ, ícone jesuíta dos anos 1950 e 60, cujas obras, no final, ele estava relendo, ao som de música clássica mas também das modas de viola, ambas tão ao seu gosto. Seu pensador alfa e ômega...

Concluindo, em conversa informal, ele reconhecia que o Sítio Rosa dos Ventos se tornou com o passar dos anos seu “espaço-âncora”, assim como o foi para muitos dos que o frequentaram. Na derradeira carta, ele reconhece que lamentou muito quando teve que deixar o Sítio para se recolher em Campinas. Foi em Campinas que ele precisou se submeter às intermináveis internações, tratamentos, consultas, laboratórios e às exigências, especialmente restritivas de isolamento, impostas pela pandemia, em meio à sua luta contra a leucemia. Se essa luta o fragilizou, o contágio pela Covid-19 o levou em 11 de julho de 2023.

Num esforço coerente com toda sua vida, a família concluiu sua trajetória em conformidade com a sua ruralidade e realidade vividas. No velório, bem a seu gosto, aos muitos que dele foram se despedir, foram servidos pão de queijo e quitandas acompanhadas de café e suco, ao som do choro e das modas de viola, cantorias etc. No seu enterro, no cemitério do Campo dos Amarais, a bandeira do Divino em sua homenagem foi carregada por Maria Alice, auxiliada pelos filhos.

Gratidão, Brandão!

Recebido em 18/10/2023.

Aprovado para publicação em 18/10/2023 pela editora Kelly Silva (<https://orcid.org/0000-0003-3388-2655>)

Referências

Brandão, Carlos Rodrigues. 1974. *Cavalcadas de Pirenópolis: Um estudo sobre representações de cristãos em Goiás*. Goiânia: Oriente.

Brandão, Carlos Rodrigues. 1977. *Peões, Pretos e Congos: Trabalho e identidade étnica em Goiás*. Brasília: Editora UnB.

Brandão, Carlos Rodrigues. 1979. *Os deuses de Itapira: Um estudo sobre a religião popular*. Campinas: EdUFU.

Brandão, Carlos Rodrigues. 1986. *Identidade e etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. Brasília: Brasiliense.

Brandão, Carlos Rodrigues. 2023. *Carta-e-mail: "Gente Amiga de Perto e de Longe"*.



Antropologias na vida

v. 48 • nº 3 • setembro-dezembro • 2023.3

Antropologias na vida

Anthropologies in life

Antropologias na vida é a mais nova seção do Anuário Antropológico. Seu objetivo é divulgar conhecimentos antropológicos que contribuam para o aprofundamento do debate público em temas de interesse para a sociedade em geral ou que sejam aplicáveis em práticas de gestão de políticas públicas, educação, atividades de extensão universitária e outras iniciativas que visem o bem comum.

Já há algum tempo testemunhamos a valorização do engajamento e transferência à sociedade de conhecimentos e saberes produzidos dentro do contexto da academia. Ações que contribuam para a melhora na qualidade de vida, aprofundamento da democracia, reconhecimento e respeito à diversidade cultural e social, reparação por injustiças passadas e presentes, entre outros temas, perfazem demandas e ansiedades políticas comuns em nosso cotidiano, vocalizadas por interlocutores ou por agências de fomento à pesquisa, no Brasil e no exterior.

Apesar disso, poucas são as iniciativas no campo da publicação científica em antropologia no Brasil voltadas a responder essas demandas.

O Anuário Antropológico vem preencher essa lacuna com uma seção vocacionada ao público não acadêmico interessado em compreender o que as antropologias têm e podem dizer sobre alguns dos desafios que se impõem à vida coletiva contemporânea.

218

Comitê Editorial do Anuário Antropológico

Dezembro de 2023

A restituição de objetos e coleções aos povos indígenas brasileiros

The restitution of objects and collections to Brazilian indigenous peoples

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.11789>

Manuel Lima Filho

Universidade Federal de Goiás — Brasil

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (1998). Realizou estágio pós-doutoral sênior no Museu Nacional (UFRJ) em 2014-2015. É diretor do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás (UFG), Consultor do Comitê de Patrimônio e Museus da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e representante da ABA no Comitê gestor de museus do IBRAM/MINC.

ORCID: 0000-0003-3074-4927

Limafilho@ufg.br

A reivindicação de “levar de volta para casa” seus objetos culturais por parte dos indígenas no Brasil não é uma prática recente. Embora tenha sido mais pontual no passado, atualmente, observa-se um movimento que tem ganhado dimensões mais amplas no contexto das políticas patrimoniais. Isso envolve atitudes de lideranças e intelectuais indígenas, bem como suas redes de parcerias no campo jurídico, nas relações internacionais e nas instituições de guarda de acervos, como museus, universidades e agências governamentais, exemplificadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM).

Eu apresentarei dois casos de restituição de objetos indígenas que podem exemplificar, no Brasil, como os processos da chamada “restituição” estão inseridos no contexto cultural de cada povo indígena como protagonista na busca de seus direitos culturais. Ao mesmo tempo, esses processos desenvolvem uma cadeia de ações e atores sociais que vinculam instituições, agências, leis, conflitos internos, protocolos museológicos, a mídia e a opinião pública.

A machadinha Krahô

A primeira ação desse movimento tem como protagonistas os Krahô, como são mais conhecidos, embora em sua própria língua eles chamem a si próprios de Mehin. Trata-se de uma sociedade indígena que habita o vale do rio Tocantins há séculos, hoje localizada nos municípios de Goiatins e Itacajá, no nordeste do Estado do Tocantins. Suas aldeias chamam a atenção por apresentarem casas dispostas em forma circular, assemelhando-se a uma roda, com um pátio central onde ocorrem as cerimônias.

Os Krahô reivindicaram a devolução de uma machadinha denominada por eles de kuyre. Conforme explica Lima (2013, 185), a machadinha chamada de “ka-*re*” (onde “ka-*j*” significa machado, e “re” é um diminutivo masculino na língua Krahô) é uma machadinha de pedra polida em formato semilunar, presa a um cabo cilíndrico ornamentado com longos pendentos de algodão trançado (chamado “hacrer”). O objeto foi levado da aldeia Pedra Branca pelo pesquisador Harald Schultz em 1948, em troca de um rifle calibre 22, de acordo com Melo (2010). Posteriormente, a machadinha foi doada ao Museu Paulista¹, pertencente à Universidade de São Paulo (USP), localizado na capital desse estado.

Harald Schultz foi um pesquisador brasileiro de ascendência alemã que se dedicou ao registro de duas mil fotografias e 57 filmes, além da criação de inúmeras coleções relacionadas a mais de 40 povos indígenas brasileiros entre 1942 e 1965, totalizando cerca de 7 mil objetos coletados por ele ou em expedições coletivas. Destaca-se a participação de Vilma Chiara², à época conservadora do Museu Paulista, com quem Harald se casou, desenvolvendo sua trajetória própria como antropóloga. Ela esteve no campo com Schultz entre os Krahô e os Iny-Karajá, grupo ao qual dedicou sua tese de doutorado, produzindo uma coleção significativa de bonecas iny-karajá, hoje considerada patrimônio cultural imaterial brasileiro (Vieira e Cury 2021, e Campos 2021).

Para os Krahô, a machadinha da coleção do MAE/USP tem um valor especial,

1 Construído em 1885 como Edifício-Monumento, o Museu do Ipiranga, foi integrado à USP em 1963 pertence à USP sob a tutela do Museu Paulista, é o museu público mais antigo de São Paulo.

2 Para detalhes da trajetória e da pesquisa de Vilma Chiara na Antropologia brasileira, e como muitas das fotografias atribuídas a Harald Schultz são de sua autoria, assim como a sua constante preocupação com a situação dos Krahô demandando projetos assistenciais na FAO/NU, recomendo a leitura de um artigo de autoria de Aline Bastitella e da própria Vilma Chiara (Bastitella e Chiara 2021).

Manuel Lima Filho

pois é considerada a machadinha que, conforme narra um de seus mitos, cantava num tempo muito antigo. Segundo a narrativa do chefe Pedro Penon, que foi buscá-la na USP com um grupo de sua comunidade no ano de 1986, a machadinha é muito importante na realização de cerimônias como casamentos e batizados.



Figura 1 — Fonte: Folha de São Paulo, 12 de junho de 1986.



Figura 2 — Fonte: ISA - Cerimônia em que reitor da USP devolve aos Krahô a machadinha que se encontrava no Museu Paulista.

Foto: Alfredo Rizzuti, 1986.

Após o retorno para a aldeia, o *kuyre* assumiu o *status* de objeto sagrado no ciclo ritual dos cantadores do grupo, e é guardado de maneira especial. A pesquisadora Ana Gabriela Morim de Lima (2013, 285) explica: “Ele fica guardado dentro de um cesto de palha pendurado no telhado, enrolado em um pedaço de pano manchado de urucum. Martinho Peno o retira e desembulha cuidadosamente, deixando-o à vista (...)”.

Já fora do contexto restrito da aldeia, a machadinha foi levada para a capital do Tocantins, Palmas, durante o III Fórum Social Indígena do Tocantins, realizado de 7 a 9 de abril de 2010. No evento, os Krahô cantaram e dançaram em homenagem à machadinha. José Hakre Krahô, então com 72 anos e um dos 10 filhos de Pedro Penô (já falecido), aquele que foi a São Paulo buscar a machadinha, foi homenageado ao contar que a machadinha foi encontrada há mais de 270 anos dentro de um rio (ASCON-SECIJU – TO, 2010).



Figura 3 — A machadinha *kuyre* na aldeia Kharô.

Fonte: Jorge Mello, 2010.

O manto Tupinambá

A busca pelo retorno do manto Tupinambá ganha uma dimensão nacional, pois envolve a reafirmação étnica de um povo que foi drasticamente afetado pela história do contato com a sociedade brasileira, desde a chegada dos portugueses até os dias atuais. Essa comunidade é conhecida como os Tupinambá de Olivença, local fundado pelos missionários Jesuítas em 1680. É uma região de Mata Atlântica, situada no sul da Bahia, a dez quilômetros ao norte da cidade de Ilhéus. O território se estende desde a costa marítima da vila de Olivença até a Serra das Trempes e a Serra do Padeiro. No início da colonização do Brasil, as plumárias dos indígenas eram enviadas à Europa como sinal de prova da descoberta de novas terras, também constituindo uma forma de apresentar outros povos, que supostamente estariam em fases inferiores à da cultura europeia. Não é sem razão que os museus europeus possuem vasto acervo de itens plumários provenientes do Novo Mundo. O contato europeu com os tupis aconteceu vinculado à exploração dos recursos naturais do Brasil. Pássaros, penas e outros artefatos plumários serviram como sinais da rentabilidade econômica oferecida pelo Brasil, em particular, e pelas Américas em geral (Buono 2018, Yabagata 2019).

Manuel Lima Filho



Figura 4 — Aquarela sobre pergaminho mostra índios brasileiros, um deles com um manto tupi-nambá e o manto tupinambá
Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil>

Temos assistido recentemente na mídia à notícia de que um dos mantos Tupi-nambá que está na Dinamarca voltará ao Brasil³. O fato tem despertado interesse da mídia nacional:

Quando viram pela primeira vez um manto tupinambá, por trás de uma vitrine da exposição que comemorava os 500 anos do Brasil, Dona Nivalda e Seu Aloísio choraram. “Toda história do nosso povo está aqui”, disse a líder indígena na ocasião. O manto de penas vermelhas do século 17 exposto era um dos raros exemplares desse objeto histórico e ritual tão importante para comunidades da costa brasileira, todos conservados em museus da Europa. Naquele ano de 2000, os Tupinambás de Olivença, apesar de viverem no sul da Bahia desde tempos imemoriais, não eram reconhecidos como indígenas pelo Estado brasileiro. A comunidade, de cerca de 5 mil pessoas, só foi reconhecida oficialmente pela Funai em 2001 (G1, Cristiane Capuchinho, RFI- 15/10/2021).

A Dinamarca vai devolver ao Brasil um manto tupinambá que está em Copenhague desde pelo menos 1699. A peça, considerada extremamente rara, será doada para o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, pelo Museu Nacional da Dinamarca. O manto é feito de penas vermelhas de guará costuradas em uma malha por meio de uma técnica ancestral do povo tupinambá. Mede cerca de 1,80 metro e tem 80 centímetros de largura. Trata-se de um dos exemplares conhecidos que está mais bem preservado. Existem apenas outros dez desse tipo no mundo, produzidos entre os séculos 16 e 17. Todos estão atualmente em museus localizados em países europeus (Fonte: G1, Isabel Seta, 28/06/2023).

A retomada do manto Tupinambá pela comunidade de Olivença significa trazer de volta para ela um objeto de forte simbolismo, representando a recuperação de suas memórias coletivas, modos de pensar e de viver. Essa significativa ação é explicada pela líder, ativista e artista Glicéria Tupinambá, da aldeia Serra do

3 É interessante notar que essa “volta do manto” é permeada de opiniões e conflitos. O líder indígena Babau Tupi-nambá, nas primeiras notícias a respeito do assunto, era da opinião de que a permanência do manto na Europa era uma espécie de castigo que os europeus tinham que cumprir para conservar em museus um objeto de seu povo. Com as negociações avançando para a volta, Babau retoma a narrativa: “Enquanto na Europa peças milenares são cuidadosamente preservadas, no Brasil, vemos a destruição de nossos sítios arqueológicos. Além disso, há uma tentativa de estabelecer um marco temporal que limita nosso acesso aos direitos, especialmente para nós, indígenas do Nordeste” (Isabel Seta, G1).

Padeiro no Território Tupinambá de Olivença, no estado da Bahia:

Primeiro, é preciso entender que esses objetos não são simplesmente objetos; são objetos agenciados. Há uma comunicação do manto comigo; quando eu começo a entender esse processo dentro da aldeia... é um processo da prática, de compreender a relação da prática com o feminino e com os rituais. Portanto, é necessário estabelecer um diálogo sem atritos, sem conflitos, mas é fundamental que essas peças retornem; precisam estar dentro do seu território e compreender os acessos para possibilitar o diálogo entre esses dois mundos. É uma ancestral comunicação entre dois lados, onde a temporalidade não existe, o passado, o presente e o futuro estão acontecendo ali; o passado se tornando presente, com o agora, e tentando escrever o futuro. Então, é um pouco disso (Glicéria Tupinambá, em entrevista ao autor no dia 12 de novembro de 2023).



Figura 4 — Manto Tupinambá, no musée du quai Branly, Paris com Glicéria e Jessica Tupinambá.

Foto: Nathálli Pavelit

Apresentamos dois casos de retomada pelos indígenas de seus objetos – a machadinha Krahô em 1986 e o manto Tupinambá em curso iniciado em 2004 – com o intuito de proporcionar algumas reflexões sobre as razões por trás da restituição de objetos e coleções aos povos indígenas brasileiros e apontar algumas considerações.

Os direitos indígenas e a legitimidade da retomada de objetos impulsionam

uma cadeia de questões jurídicas nacionais e internacionais que buscam atender ou refrear as reivindicações dos indígenas. No caso da machadinha, do ponto de vista da USP/Museu Ipiranga, a peça não foi “devolvida” livremente aos Krahô, mas sim estabelecida uma parceria de comodato. Na reportagem da Folha de São Paulo, nota-se que o Conselho Administrativo do Museu foi contra a entrega da machadinha, argumentando que isso representaria uma “mutilação do acervo”, uma vez que a peça havia sido doada ao Museu pelo pesquisador Harald Schultz em 1947. Depois de dez dias de espera pelos Krahô, na cidade de São Paulo, o comodato foi a saída legal que a USP encontrou para a questão.

O que se colocava em pauta era a subtração de um objeto histórico e cultural doado ao museu por um pesquisador renomado de um museu fortemente conectado com a identidade do Estado de São Paulo e do país (o grito do Ipiranga). Nas entrelinhas, surgia a questão que sempre se coloca relacionada à preservação e conservação dos objetos: os Krahô preservariam a machadinha? Nesse sentido, a pesquisa do antropólogo Jorge Henrique T. L. Melo, apresentada em forma de uma dissertação de mestrado em Antropologia na Universidade do Rio Grande do Norte em 2010, e o artigo de Ana Gabriela Morim de Lima, provam que sim. A machadinha, 24 anos depois, estava perfeitamente intacta e guardada com zelo pelos Krahô. Diferente de outras machadinhas arqueológicas que o antropólogo Julio Cesar Melatti observou em sua pesquisa na década de 1970, a *kuyre* ganhou um significado mitológico e ritual diferenciado pelos Krahô. A machadinha igualmente ganhou protagonismo ao sair da aldeia e entrar no circuito de evento político na capital do Tocantins, reafirmando lideranças, políticas públicas e a própria importância étnica do objeto.

A volta do manto Tupinambá, por sua vez, envolve um processo complexo, pois além do movimento legítimo de suas lideranças relacionadas aos cerimoniais e à retomada da confecção do manto e sua relação com os pássaros, sua reintegração coloca em pauta maiores domínios. Isso inclui a equipe de antropólogo/as e pesquisadores do Setor de Etnologia e Etnografia (SEE) do Museu Nacional, liderada pelo professor antropólogo João Pacheco de Oliveira, e sua longa tradição de pesquisas etnológicas e curadoria dos acervos etnológicos do Museu Nacional. O incêndio do Museu Nacional evidenciou as fragilidades das políticas brasileiras para a preservação de seus museus, de modo especial os museus universitários federais. A reconstrução do Palácio na Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro, incendiado em 2018, é um desafio que inclui a criação de novas exposições para o Museu Nacional e a colaboração e interlocução com diversas agências, como MEC, UFG, CNPq, IPHAN, UNESCO, Vale do Rio Doce e vários museus internacionais, incluindo o da Dinamarca, além de várias lideranças indígenas.

A questão da conservação do manto Tupinambá, mantido por tanto tempo e tão bem preservado, e os tratados internacionais ligados à UNESCO também estão em destaque, como no caso da machadinha Krahô, agora em dimensões internacionais.

No caso dos Krahô, observamos que a própria comunidade conserva e salvaguarda seu patrimônio cultural, mesmo que legalmente pertença à USP. No

caso do manto, precisamos aguardar para ver como o processo se desenvolverá. Contudo, o mais importante, que sobrevoa as questões burocráticas de museus, universidades, agências nacionais e internacionais, e políticas culturais, é que os objetos estão retornando para a casa deles. Tanto para os Krahô quanto para os Tupinambá, mesmo que no caso indiretamente, ou seja, não para a aldeia e sim para um museu brasileiro, isso representa, de alguma forma, a garantia de seus direitos culturais, a reafirmação de que são indígenas e brasileiros/as.

O impacto desses movimentos expõe, em ambos os casos, a violência incontestável que seus povos viveram e ainda vivem devido à retirada de suas terras, preconceitos e impedimentos para exercerem suas cidadanias. E esse direito de retomada de seus objetos é a possibilidade na prática de exercerem suas cidadanias patrimoniais, como apresentei em Lima Filho (2015). As modulações de narrativas, como no caso de Babau Tupinambá, aparentemente contraditórias têm um objetivo central: reafirmar a identidade étnica e o sentido de pertencimento de seus artefatos, seja no Brasil ou no exterior. seja o objeto voltando ou não e ao mesmo tempo conectado com o direito às terras indígenas desde a Constituição de 1988. Esse movimento também está em contraposição ao fluxo conservador da política brasileira, enfatizando o Marco Temporal. A cidadania patrimonial, tanto dos Krahô quanto dos Tupinambá de Olivença, que tanto chama a atenção da mídia e de agências, talvez seja uma maneira mais eficaz de chamar a atenção também da sociedade brasileira de que, além dos direitos aos seus patrimônios, a sociedade indígena brasileira deve, como qualquer brasileiro/a, ter seus direitos básicos de plena vida, como saúde, terra, educação. Diferenças de modos de vida e de pensar que precisam ser igualmente respeitadas. Talvez sejam estes os fortes significados que as agências da machadinha e do manto queiram nos apresentar.

Recebido em 15/11/2023.

Aprovado para publicação em 20/11/2023 pela editora Sara Morais (<https://orcid.org/0000-0003-1490-1232>). e pelo editor Luis Cayón (<https://orcid.org/0000-0001-6282-8282>).

Referências

- Batistella, Aline, e Vilma Chiara. 2021. “Experiências de Harald Schultz e Vilma Chiara: Movimentos, memórias e relações”. In *Culturas Indígenas no Brasil e a coleção Harald Schultz*, organizado por Ana Carolina Delgado Vieira e Marília Xavier Cury,. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- BBC News. “Como os indígenas da Bahia retomaram manto sagrado que só era visto na Europa”. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42405892>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- Campos, Sandra M. C. de L. T. Lacerda. “Harald Schultz: Fotógrafo e etnógrafo da Amazônia ameríndia”. In *Culturas Indígenas no Brasil e a coleção Harald Schultz*, organizado por Ana Carolina Delgado Vieira e Marília Xavier Cury, 24–41. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- G1. “A volta do manto Tupinambá: como indígenas da Bahia retomaram peça sagrada que só era vista na Europa”. *G1 Globo*, 15 de outubro de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/10/15/a-volta-do-manto-tupinamba-como-indigenas-da-bahia-retomaram-peca-sagrada-que-so-era-vista-na-europa.ghtml>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- G1. “Raríssimo manto Tupinambá que está na Dinamarca será devolvido ao Brasil; peça vai ficar no Museu Nacional”. *G1 Globo*, 28 de junho de 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia/noticia/2023/06/28/rarissimo-manto-tupinamba-que-esta-na-dinamarca-sera-devolvido-ao-brasil-peca-vai-ficar-no-museu-nacional.ghtml>. Acesso em: 15 nov. 2023.
- Governo do Tocantins. “Krahô apresenta a sagrada machadinha semilunar no III Fórum Social Indígena”. Disponível em: <https://www.to.gov.br/secom/noticias/kraho-apresenta-a-sagrada-machadinha-semilunar-no-iii-forum-social-indigena/4605r6jzb8nj>. Acesso em: 3 dez. 2023.
- Jornal da Universidade de São Paulo (USP). “Integrado à USP desde 1963, Museu do Ipiranga atende funções de ensino, pesquisa e extensão”. Disponível em: <https://jornal.usp.br/universidade/integrado-a-usp-desde-1963-museu-do-ipuranga-atende-funcoes-de-ensino-pesquisa-e-extensao/>. Acesso em: 12 nov. 2023.
- Lima, Ana Gabriela Morim de. 2013. “Biografia da machadinha Krahô”. In *A alma das coisas: Patrimônio, materialidade e ressonância*, organizado por José Reginaldo S. Gonçalves, Nina P. Bitar e Roberta Sampaio. Rio de Janeiro: Mauad X; Faperj.
- Lima Filho, Manuel F. 2015. “Cidadania Patrimonial”. *Revista Antropológicas* 26, nº 2: 134–55.
- Melo, Jorge Henrique Teotonio de Lima. 2010. “Kàjrê: A vida social de uma machadinha krahô”. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Povos Indígenas no Brasil (PIB). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 15 nov. 2023.
- Tupinambá, Glicéria. *Entrevista concedida a Manuel Lima Filho*. 12 de novembro de 2023. Goiânia/Belém.
- Vieira, Ana Carolina D., e Marília Xavier Cury. 2021. “Introdução”. In *Culturas Indígenas no Brasil e a coleção Harald Schultz*, 14–21. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- Yabagata, Lucas Veloso. 2019. *Dando asas às coisas plumárias da coleção William Lipkind do Museu Nacional (UFRJ): Estudo de uma coleção Karajá*. Monografia de Bacharelado. Universidade Federal de Goiás.

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-publicacao-academica>);

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:

ARTIGOS/ARTICLES

Por que ler (esses) “clássicos”?

Carla Costa Teixeira e Raissa Romano Cunha

Inculturação e lutas ambientais: Igreja Católica, esfera pública e preservacionismo antropocêntrico no Brasil

Marcos Pereira Rufino

Inculturation and environmental struggles: Catholic Church, public sphere and anthropocentric preservationism in Brazil

Marcos Pereira Rufino

De um lado, sobrecarga de trabalho; de outro, falta de concentração: a relação entre docentes e estudantes de escola pública e privada de Porto Alegre durante o ensino remoto emergencial na pandemia de Covid-19

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

On the one hand, excessive workload; on the other, lack of concentration: the relationship between teachers and students from private and public school in Porto Alegre, Brazil, in emergency remote teaching during the COVID-19 pandemic

Fabíola de Carvalho Leite Peres, Ruben George Oliven

Corpo-comunidade e consenso: o estatuto da palavra em uma assembleia zapatista

Lucas da Costa Maciel

O agente comunitário de saúde e o antropólogo: o caminho etnográfico no SUS da "ponta"

Otávio Maia

Sobre uma filosofia milenarista da história: Uma análise estrutural da iconografia “O plano divino através dos séculos”

José Teles

ENTREVISTA/INTERVIEW

Tejiendo la vida en arte: “Recuperar la Tierra para Recuperarlo Todo”, una entrevista con Julieth Morales, artista indígena del pueblo Misak

Silvia Guimarães, Juana Valentina Nieto Moreno

RESENHAS/REVIEWS

Acselrad, Maria. 2022. Avança Caboclo!: A dança contra o Estado dos caboclinhos de Pernambuco. Recife: Editora da UFPE. 191 p.

Noshua Amoras de Morais e Silva

Cesarino, Leticia. 2022. O mundo do avesso: Verdade e política na era digital. São Paulo: Ubu Editora. 300 p.

Leonardo Francisco de Azevedo

Nicolau, Jairo. 2020. O Brasil dobrou à direita: Uma radiografia da eleição de Bolsonaro em 2018. Rio de Janeiro: Zahar. 141 p.

Sergio Schargel

VILLALTA, Carla; MARTÍNEZ, María Josefina (Coord.). Estado, infancias y familias. Estudios de antropología política y jurídica. Buenos Aires: Editorial Teseopress, 2022. 453 p.

Fernanda Ribeiro

OBITUÁRIO/OBITUARY

Carlos Rodrigues Brandão

Ellen F. Woortmann

ANTROPOLOGIAS DA VIDA/ANTHROPOLOGIES IN LIFE

A restituição de objetos e coleções aos povos indígenas brasileiros

Manuel Lima Filho

