

# anuário antropológico

vol. 42 n. 2

dezembro de 2017

Timor Leste  
Antropologia da saúde  
Usos do espaço urbano  
Mestiçagem  
Antonio Candido



# SUMÁRIO

## Dossiê

**Timor Etnográfico: antropologia e arquivo colonial** 9

*Ricardo Roque*

**“Temor e orgias”: dimensões antissincréticas no arquivo missionário novecentista (Timor Leste, c. 1910-1974)** 31

*Frederico Delgado Rosa*

**A etnografia em concurso administrativo: a “monografia etnográfica” em Timor Português em 1948** 57

*Lúcio Sousa*

**A abertura de Timor Português à antropologia social no colonialismo tardio: o papel de Ruy Cinatti** 83

*Cláudia Castelo*

**A autoridade através dos vestígios: a arqueologia na Missão Antropológica de Timor, 1953** 109

*Rita Juliana Soares Poloni*

**Uma filmografia colonial de Timor Português** 133

*Maria do Carmo Piçarra*

**As lendas de Timor e a literatura oral timorense** 157

*Vicente Paulino*

## Artigos

**Women, gender and power among indigenous peoples of Portuguese Timor** 183

*Kelly Cristiane da Silva*

**As múltiplas assinaturas do Estado: práticas do município-réu nos processos de (des)habitação no Rio de Janeiro** 207

*Anelise Gutterres*

**Os *rolezinhos* e as metamorfoses do urbano no Brasil contemporâneo** 239

*Louise Scoz Pasteur de Faria & Moisés Kopper*

**Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade** 267

*Rodrigo Toniol*

<b>Corpos e experiências com demências: seguindo emaranhados de subjetividades e substâncias</b>	<b>301</b>
<i>Cíntia Liara Engel</i>	
<b>Caleidoscópio narrativo: uma experiência etnográfica no campo da desinstitucionalização psiquiátrica no sul do Brasil</b>	<b>327</b>
<i>Thomas Josue da Silva &amp; Denise Regina Quaresma da Silva</i>	
<b>Dançando cacofonias: de mestiços, <i>inã</i> (Karajá) e “cultura”</b>	<b>353</b>
<i>Helena Schiel</i>	
<b>Ensaio</b>	
<b>O pluralismo hoje: sobre a atualidade de Antonio Candido (1918-2017)</b>	<b>385</b>
<i>Mariza Peirano</i>	
<b>Resenhas</b>	
<b>CAYÓN, Luis. 2013. <i>Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo.</i></b>	<b>397</b>
<i>Luisa Elvira Belaunde</i>	
<b>LACERDA, Paula Mendes. 2015. <i>Meninos de Altamira: violência, “luta” política e administração pública.</i></b>	<b>401</b>
<i>Andreza Carvalho Ferreira</i>	
<b>NOGUEIRA, Mônica. 2017. <i>Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais.</i></b>	<b>405</b>
<i>Sébastien Carcelle</i>	
<b>JIMENO, Myriam. 2014. <i>Juan Gregorio Palechor: the story of my life.</i></b>	<b>409</b>
<i>Jose Arenas Gómez</i>	
<b>PATERNIANI, Stella. 2016. <i>Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo.</i></b>	<b>415</b>
<i>Gustavo Belisário</i>	

# CONTENTS

## Dossier

**Ethnographic Timor: anthropology and the colonial archive** 9  
*Ricardo Roque*

**“Fear and orgies”: antisyncretic dimensions in twentieth-century missionary archive (East Timor, c. 1910-1974)** 31  
*Frederico Delgado Rosa*

**Ethnography in the administrative opening: the “ethnographic dissertation” in Portuguese Timor in 1948** 57  
*Lúcio Sousa*

**The opening of Portuguese Timor to social anthropology in late colonialism: the role of Ruy Cinatti** 83  
*Cláudia Castelo*

**The authority through the traces: the archeology in the Timor Anthropological mission , 1953** 109  
*Rita Juliana Soares Poloni*

**A colonial filmography of Portuguese Timor** 133  
*Maria do Carmo Piçarra*

**Legends and the oral literature of Timor** 157  
*Vicente Paulino*

## Articles

**Women, gender and power among indigenous peoples of Portuguese Timor** 183  
*Kelly Cristiane da Silva*

**The multiples signatures from the State: practices of a culprit municipality in the process of (un)occupying Rio de Janeiro** 207  
*Anelise Gutterres*

**The *rolezinhos* and the urban metamorphoses in contemporary Brazil** 239  
*Louise Scoz Pasteur de Faria & Moisés Kopper*

**Minutes of spirit: World Health Organization and its ways to institute spirituality** 267  
*Rodrigo Toniol*

<b>Bodies and experiences with dementia: following tangles of subjectivity and substances</b>	<b>301</b>
<i>Cíntia Liara Engel</i>	
<b>Narrative kaleidoscope: an ethnographic experience in the area of psychiatric deinstitutionalization in southern Brazil</b>	<b>327</b>
<i>Thomas Josue da Silva &amp; Denise Regina Quaresma da Silva</i>	
<b>Dancing cacophonies: from mestizo, iña (Karajá) and “culture”</b>	<b>353</b>
<i>Helena Schiel</i>	
<b>Essay</b>	
<b>Pluralism today: about the up-to-dateness of Antonio Candido (1918-2017)</b>	<b>385</b>
<i>Mariza Peirano</i>	
<b>Book Reviews</b>	
<b>CAYÓN, Luis. 2013. <i>Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo.</i></b>	<b>397</b>
<i>Luisa Elvira Belaunde</i>	
<b>LACERDA, Paula Mendes. 2015. <i>Meninos de Altamira: violência, “luta” política e administração pública.</i></b>	<b>401</b>
<i>Andreza Carvalho Ferreira</i>	
<b>NOGUEIRA, Mônica. 2017. <i>Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais.</i></b>	<b>405</b>
<i>Sébastien Carcelle</i>	
<b>JIMENO, Myriam. 2014. <i>Juan Gregorio Palechor: the story of my life.</i></b>	<b>409</b>
<i>Jose Arenas Gómez</i>	
<b>PATERNIANI, Stella. 2016. <i>Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo.</i></b>	<b>415</b>
<i>Gustavo Belisário</i>	

d o s s i è





# Timor Etnográfico: antropologia e arquivo colonial<sup>1</sup>

Ricardo Roque

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

## I

O dossiê *Timor etnográfico: antropologia e arquivo colonial* explora os arquivos documentais do império português tardio com vista a entender o processo de constituição de povos e culturas leste-timorenses como objetos etnográficos em situação colonial. O dossiê abarca um leque amplo de temas e formas de conhecimento: o estudo dos múltiplos artigos e livros produzidos no quadro de relações coloniais no âmbito da administração e da atividade missionária; o trabalho de campo e produção científica enquadrados pelas campanhas das missões antropológicas promovidas pelo Estado imperial; e, por fim, a emergência de uma cultura literária e cinematográfica associada à imaginação de culturas, costumes, raças e línguas de Timor. Os artigos mostram como a objectivação de Timor e suas populações tomou a forma de um conjunto diverso de saberes coloniais de tipo etnográfico, fundado em observação de terreno, desde o início do século XX até ao final da administração portuguesa em 1975.

Neste período histórico, antes ainda da consolidação de uma antropologia social e cultural académica e profissional sobre o território, a imaginação política de um Timor Português foi acompanhada de uma variedade de textos e imagens de vincada natureza etnográfica. A emergência, em língua portuguesa, deste universo discursivo e reflexivo sobre a alteridade dos timorenses indica, como sugere o título deste dossiê, a existência de um Timor *etnográfico* no interior da ordem colonial. Os conteúdos e os contornos deste Timor etnográfico colonial não equivalem ao desenho disciplinar da antropologia social e cultural contemporânea. A sua compreensão historiográfica exige um esforço de descentramento disciplinar, capaz de se dispor a entender a especificidade dessas etnografias coloniais nos seus próprios termos. Por conseguinte, os ensaios de história da antropologia aqui reunidos não estão orientados por uma retrospectiva genealógica de tipo disciplinar. Entendemos que esse recorte impediria o reconhecimento efetivo da diversidade de práticas e praticantes de etnografias coloniais, nomeadamente daquelas representadas pelo trabalho de missionários, administradores, militares e mesmo por antropon(bió)logos que acabariam secundarizadas nas historiografias oficiais da disciplina da antropologia social e cultural portuguesa (Roque, 2001).

Ao invés, adoptamos uma noção heurística e aberta de etnografia enquanto regime plural de práticas de observação e escrita, fundadas em experiência de terreno, visando o conhecimento da vida sociocultural timorense. Através desta, interessa-nos restituir a multiplicidade de registos, intencionalmente etnográficos, da alteridade timorense na forma de textos e imagens e o modo como esses registos estão marcados por uma situação colonial.

Após a revolução de abril de 1974, a história da antropologia (social e cultural) portuguesa tendeu a desvalorizar as tradições coloniais de antropologia em prol de narrativas de origem que, quase exclusivamente (à exceção talvez da obra de Jorge Dias sobre os Macondes de Moçambique, produzida na década de 1960), reconheciam no estudo dos povos rurais metropolitanos as fundações modernas da disciplina (Leal, 2000, 2006; Pereira, 1998; Pina-Cabral, 1991). No início da década de 2000, produzi uma crítica aos limites destas perspectivas, propondo em alternativa um “inquérito às práticas plurais de conhecimento antropológico” acerca das populações do império português (Pereira, 1989; Roque, 2001:281-286). Posteriormente, em linhas que creio consonantes com esta crítica, essa restrita genealogia disciplinar tem continuado a ser objeto de revisão historiográfica, quer por antropólogos, quer por historiadores da antropologia. Hoje, aceitam-se visões mais porosas e plurais do passado disciplinar, reconhecendo-se coexistências complexas e trânsitos e cumplicidades variadas entre antropologias coloniais e metropolitanas; entre tradições “física” e “cultural” da antropologia; ou, enfim, entre universos académicos e saberes associados aos aparelhos políticos e administrativos do Estado e da Igreja (mas compare-se, por exemplo, Almeida, 2008; Leal, 2006; Pereira, 2004-2005; Roque, 2010; Thomaz, 2001; Viegas & Pina-Cabral, 2014).

É indiscutível a profunda marca do enfoque em raízes populares e a obsessão intelectual com a identidade nacional nas diversas modalidades da antropologia portuguesa no século XX. Contudo, é ainda necessário questionar a ideia de que essa fixação com a identidade nacional se desenvolveu a expensas de um desinteresse sistemático pelo estudo de cariz antropológico das identidades étnicas, raciais, sociais e culturais das populações nativas do império português. A ideia, para usar das palavras de João Leal num (todavia) estimulante artigo, de que não surgiu “qualquer tradição sistemática de antropologia social colonial em Portugal até ao final dos anos 50”, embora o império permanecesse uma “sombra” ou “subtexto” da antropologia portuguesa (Leal, 2006:64), só é talvez válida se, imaginariamente, elidirmos do registo documental os inúmeros e sucessivos textos e livros de conteúdos mesmo autodeclaradamente “etnográficos”, produzidos por missionários, administradores, militares, governadores e funcionários coloniais.

Por esse motivo, é pertinente reconhecer a perseverança, durante o século XX, de tradições etnográficas coloniais e desenvolver um inquérito comparado às mudanças e à pluralidade das suas manifestações nos vários espaços coloniais de expressão portuguesa.

É enquanto contributo para este inquérito à diversidade das etnografias emergentes no império colonial português que se apresenta este dossiê. Além disso, no contexto dos estudos sobre Timor-Leste – um campo interdisciplinar, desde 2000 predominantemente anglófono –, não será demais insistir na importância de uma perspectiva crítica e inclusiva da antropologia de Timor que considere o arquivo etnográfico colonial produzido em língua portuguesa.<sup>2</sup>

Pois cremos que é não apenas dentro, mas também fora das normas disciplinares, teóricas, profissionais e até ético-morais da “antropologia social e cultural” pós-colonial que os arquivos etnográficos de Timor se devem procurar, ler e estudar criticamente. Na mesma medida em que as antropologias anglófonas e francófonas sobre Timor ganharam ascendência, as etnografias de expressão portuguesa praticadas pelos antigos agentes coloniais remeteram-se a nichos lusófonos (ou lusófilos) de relativa invisibilidade, acabando numa espécie de circuito fechado. Esta relativa invisibilidade teve razões disciplinares, linguísticas e políticas contextuais. No que toca a Timor-Leste, estas razões em parte remontam ao processo de afirmação, nas décadas finais da presença colonial portuguesa, de etnografias internacionais enquadradas disciplinarmente pela “antropologia social” (na tradição britânica) ou pela “etnologia” (na tradição francesa), como se depreende, aqui, da contribuição de Cláudia Castelo (2017).

Esta invisibilidade nos textos da etnografia profissional das décadas de 1960 e 1970 – notória no tardio mas revelador reconhecimento do contributo das etnografias coloniais portuguesas pelo antropólogo britânico David Hicks (2011) – só recentemente se vem dissipando, por força do interesse crescente dos antropólogos sociais e culturais (e não apenas daqueles falantes de língua portuguesa) em explorar a fundo os conteúdos do arquivo colonial português sobre Timor-Leste. Os artigos aqui reunidos consideram, assim, antropologias associadas à condição colonial de Timor Português, explorando uma profusão de escritos e imagens de natureza etnográfica (e também etnoarqueológica, no caso do artigo de Poloni) que se inscrevem em circunstâncias coloniais de conversão, administração e investigação científica – e de onde, em vários casos, relações de poder e violência não estão ausentes.

O dossiê tem origem no trabalho de equipa desenvolvido, ao longo de três anos (2010-2013), no âmbito do projeto de pesquisa *As ciências da classificação antropológica em Timor Português*, financiado pela Fundação para a Ciência e

Tecnologia e desenvolvido no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Este projeto propôs-se investigar as histórias interligadas da antropologia de povos indígenas e do colonialismo português ao longo do século XX, tendo como referência o espaço de Timor Leste, denominado Timor Português durante o período colonial tardio. Para efeitos heurísticos, o projeto tomou como campo empírico o que se designou de “ciências da classificação antropológica”, isto é, os regimes epistémicos e as disciplinas científicas dirigidas à ordenação das diferenças e afinidades biológicas, linguísticas e socioculturais entre populações humanas. Assim, o estudo considerou um conjunto diverso de métodos e tradições disciplinares da “antropologia”, desde abordagens bioantropológicas (craniologia, antropometria, seroantropologia) a perspectivas socioculturais (tais como filologia comparativa, antropologia social e cultural). Considerou, igualmente, um espectro amplo de instituições e praticantes, desde agentes coloniais (missionários, administradores, militares) a universitários metropolitanos, quer portugueses, quer internacionais.

Foi central a este projeto a hipótese de que a classificação antropológica e a ordem colonial devem ser tratadas como temas entrelaçados e processos interdependentes. Esta ampla hipótese foi abordada através de um enfoque num caso empírico revelador: o trabalho investido por militares, funcionários, missionários e académicos portugueses no estudo de “raças”, “línguas” e “culturas” de Timor Português entre as décadas finais do século XIX e 1975, data da ocupação indonésia do território e do fim da administração portuguesa. Considerámos Timor como laboratório histórico para explorar os motivos, conteúdos e impactos das iniciativas tomadas pelos colonizadores europeus para objectivar e classificar outros povos e costumes – mas também como laboratório privilegiado para evidenciar as tensões coloniais e pós-coloniais inerentes a esse programa. Colónia portuguesa até 1975, Timor permaneceu esquecido e marginal no império português por longas décadas, prevalecendo na metrópole uma valoração geralmente negativa da colónia e suas populações. Na década de 1940, em face da violenta ocupação pelas tropas japonesas durante a Segunda Guerra Mundial, Timor foi catapultado para o centro do imaginário imperial português, ganhando um destaque inusitado no ideário nacionalista e luso-tropical do pós-guerra – o qual, como aqui testemunham os ensaios de Castelo, Poloni e Piçarra, se acompanhou de um inédito investimento do Estado colonial na investigação científico-antropológica em Timor.

Não obstante o carácter tardio deste interesse positivado da administração portuguesa por Timor, os seus povos foram objecto de um invulgar interesse antropológico internacional desde o século XIX. Das origens da etnologia europeia

até aos longos debates sobre a linha etnológica de Wallace, Timor despertou o interesse científico de holandeses, franceses, alemães e britânicos (Roque, 2010). Em Portugal, foram feitos esforços ténues para resolver cientificamente esse problema etnológico, mas em realidade só no século XX Timor se fixou como objeto de uma antropologia académica de carácter marcadamente nacional e nacionalista, engajada com o projecto colonial – compare-se, para dois panoramas desta literatura, Schouten (2001) e Gunn (2009). Assim, na década de 1930, Timor Português surgiu como objecto destacado de uma nova disciplina científica, a “antropologia colonial portuguesa”, liderada pelo influente académico portuense António Mendes Correia. Nos anos de 1950, este interesse de Correia por Timor resultou em expedições de pesquisa de terreno em “antropologia colonial” lançadas desde a metrópole, a chamada Missão Antropológica de Timor (MAT), liderada pelo médico e antropólogo António de Almeida. Porém, já desde finais do século XIX e mais ainda na primeira metade do século XX, a escrita etnográfica sobre Timor se praticava no terreno por militares, funcionários, governadores e missionários coloniais, muitas vezes no âmbito de atividades administrativas, militares e religiosas de colonização.

Paralelamente a estes esforços oficiais vincadamente coloniais e nacionalistas, o interesse internacional por Timor recrudescia, no contexto do interesse da antropologia social e cultural, pelas sociedades da Ásia-Pacífico. Neste quadro, nos anos de 1960, ainda que sem abdicar de um patriotismo imperial católico e humanista, o influente agrónomo e poeta Ruy Cinatti abraçaria a antropologia social; por seu intermédio, o terreno de Timor Português abrir-se-ia aos apetites da moderna etnografia profissional académica baseada em trabalho de campo intensivo. Timor reinscrever-se-ia assim no novo mapa da discussão antropológica – embora, agora, restando ao mundo das etnografias coloniais um lugar menor, senão mesmo apagado, neste processo. Superado o vazio etnográfico imposto pela violenta ocupação indonésia entre 1975 e 1999, o estudo antropológico de Timor-Leste ganhou um novo e vibrante impulso (Gunn, 2007). Na contemporaneidade, desde a data da independência do país, em 2000, existe em torno de Timor-Leste um campo fértil de produção etnográfica e teórica em antropologia (por exemplo, McWilliam & Traube, 2011). Neste contexto, despertados para a relevância actual do renascimento, poderá dizer-se, de um “Timor-Leste etnográfico”, foi também nosso objectivo pensar conexões entre a pesquisa histórica e a contemporaneidade. Deste modo, a equipa almejou contribuir igualmente para uma reflexão contemporânea sobre as relações entre a historicidade colonial e a produção etnográfica passada e presente em Timor-Leste (Roque & Traube, em preparação).

Este dossiê constitui, assim, uma expressão parcial deste amplo projeto, pelo que o objectivo é mais circunscrito. Aqui, partimos do princípio de que o interesse de missionários, administradores, militares e antropólogos profissionais por este território e pelas suas populações deu origem a um rico arquivo etnográfico, o qual, uma vez sujeito à necessária crítica histórica e conceptual, pode dar acesso a novos ângulos de interpretação da realidade cultural timorense, tanto quanto da realidade política da colonização portuguesa. Em todo caso, ao identificar a pertinência de um Timor etnográfico colonial, este dossiê não restringe a sua relevância à especificidade empírica do seu objeto histórico; ele convida a uma expansão mais geral do horizonte de análise dos saberes antropológicos de terreno no espaço do império português – bem como dos seus impactes no presente.

## II

Os artigos aqui reunidos cobrem principalmente o arco cronológico que vai do dealbar do Estado Novo, nas décadas de 1920 e 1930, à década de 1960 e aos anos finais do regime colonial em Timor-Leste. Este recorte espelha a intensidade das transformações no campo local das etnografias coloniais de Timor nas décadas que sucederam à ocupação japonesa do território durante a Segunda Guerra Mundial. Nesse período – como veremos de seguida, na descrição comentada de cada artigo –, assistimos à interação (por vezes colisão) entre as etnografias coloniais que até então estavam na alçada dos agentes coloniais, com novos modelos de prática e autoridade antropológica. Nas décadas de 1950 e 1960, no quadro da política colonial de “ocupação científica”, profissionais académicos da metrópole apoiados pelo Estado imperial – através da Junta das Missões Geográficas e Investigações Coloniais ou do Ultramar, mais tarde renomeada Junta de Investigações do Ultramar (JIU) (Castelo, 2012) –, reclamaram sobre Timor etnográfico uma autoridade científica superior (embora, em muitos aspectos, cúmplice) à dos administradores e missionários etnógrafos locais. No campo da antropologia, este processo de nacionalização da soberania científica encabeçado pelos *experts* da JIU encontrou na organização da MAT, dirigida por António de Almeida, a sua expressão mais acabada. A par do desafio representado por este processo, as etnografias coloniais coexistirão ainda com o ímpeto internacionalizador representado pela etnografia profissional praticada por estrangeiros ao país, a qual, através da influência de Ruy Cinatti, faria de Timor um terreno de eleição para etnografias intensivas de comunidade, de moldes metodológicos malinowskianos, e enquadradas então por parâmetros teóricos predominantemente estruturalistas (Hicks, 2011).

Os artigos deste dossiê propõem, então, uma viagem histórica e analítica por alguns dos principais personagens e acontecimentos que, desde os anos 20 e 30 do século XX, fizeram de Timor Português um objeto etnográfico imbricado com a condição colonial. Iniciamos o trajeto com uma exploração do arquivo etnográfico missionário. Em Timor, as antropologias missionárias estiveram associadas, desde o século XIX, à recolha e standardização das línguas vernaculares timorenses (Cardoso, 2017). No artigo que abre este dossiê, Frederico Delgado Rosa explora outra dimensão importante do projeto antropológico missionário. Ele considera o complexo universo das “antropologias católicas” em Timor-Leste, interrogando-se sobre a fixação dos missionários portugueses em isolar – e, no final, em julgar, converter e eliminar – os elementos fundamentais da “religião timorense” em seu estado “pré-colonial” e “primitivo”. Em Timor, entre 1910 e 1974, e em tensão com o apelo “missiológico” ao reconhecimento de Deus nas religiões “pagãs” nativas, os textos etnográficos de missionários examinados por Rosa revelam um “discurso antissincrético”. Neste discurso, a religiosidade timorense surgia como negativo absoluto das virtudes morais e salvíficas do cristianismo, pouco mais do que “temor e orgias”. Esta visão antropológica negativa, como demonstra o autor, acarretava uma visão da história colonial em Timor assente na “negação” de sincretismo religioso desde o século XVI.

Neste sentido, as antropologias católicas apresentam-se também com uma singular forma de antropologia histórica. “O desafio maior”, escreve Rosa, “está em compreender a negação (mais do que a própria rejeição) de qualquer forma de sincretismo resultante da longa interação entre o cristianismo e a religião timorense”. Para este efeito, Rosa concentra a sua atenção no modo como o problema das apropriações nativas do catolicismo – nomeadamente o chamado “culto dos *lulik*” – foi enjeitado pela Igreja em Timor. Exemplo maior desta abordagem encontra-se nos textos de um dos mais prolíficos e fascinantes autores da antropologia católica em Timor no século XX – o missionário e etnógrafo Padre Ezequiel Enes Pascoal –, mas poderá encontrar-se também, sugere Rosa, nos raros escritos etnográficos de catequistas timorenses nativos. Esta antropologia antissincrética apostava na negação deste universo timorense a ponto de resultar em processos de destruição de antigo património *lulik* (sagrado, proibido) dos timorenses. Mas, como sugere Rosa, esta destruição era também, por vezes, um género de “autodestruição”, dado que entre os objectos *lulik* desprezados e condenados pela Igreja podiam estar também antigas imagens e santos católicos, que os timorenses haviam tornado *lulik* em tempos passados. O discurso antropológico que negava o facto histórico da indigenização “animista” do catolicismo era acompanhado por formas concretas de violência colonial. Não obstante, o arquivo missionário

em Timor não deixa de mobilizar um tipo de reflexão antropológico-histórica sobre o problema do sincretismo, *quiçá* até dialogante em parte com preocupações antropológicas atuais: “em certa sintonia com a perspectiva missionária”, conclui Delgado Rosa, “é possível admitir que Timor Leste, visualizado em diacronia profunda, foi palco de apropriações seletivas que integraram e por conseguinte preservaram padrões religiosos predominantemente nativos”.

O ensaio de Delgado Rosa expõe a complexidade epistemológica e política das etnografias missionárias, à luz dos seus limites e possibilidades interpretativas. O seguinte artigo do dossiê, da autoria de Lúcio Sousa, é exemplo da relevância de outro género etnográfico colonial – as etnografias administrativas. Sousa dirige o seu inquérito histórico e crítico para um singular (e raramente tratado) núcleo arquivístico das etnografias coloniais portuguesas em Timor-Leste: as chamadas “monografias etnográficas originais”. O autor parte de uma descoberta documental no espólio de Ruy Cinatti – um conjunto de oito monografias etnográficas de 1948-49, da autoria de administradores coloniais – para colocar interrogações sobre as origens e o significado destes artefactos intelectuais. Instituídas na década de 1940 pelo Estado imperial, a cuja produção estavam obrigados (por requisito de progressão de carreira) os candidatos a “administradores de posto”, as monografias sinalizam desde logo a importância que era atribuída à “etnografia e etnologia colonial” na construção do papel, das competências e da carreira do pessoal da administração colonial. Desde o final do século XIX, a etnologia foi sendo consagrada no quadro do ensino colonial como um saber necessário ao bom governo dos povos indígenas nas colónias. Neste sentido, o ensino da etnografia colonial consolidou-se em instituições metropolitanas como base de um treinamento “científico” de funcionários ultramarinos. Primeiro, no quadro da Escola Superior Colonial, criada em 1906 em Lisboa e, décadas mais tarde, de forma reformada e reforçada no quadro do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos.

É neste contexto de institucionalização da “etnografia colonial” no quadro do sistema educativo metropolitano que Sousa situa a génese das “monografias etnográficas”. Fazendo uma análise de conteúdo das oito monografias, Sousa identifica as principais temáticas abordadas, o tipo de relação com os informantes, o universo intelectual de referências bibliográficas e o modo como tratavam a questão da “mudança” cultural no quadro das interações coloniais. Estas etnografias administrativas, tal como os textos missionários analisados por Rosa, acompanhavam-se da reclamação, para si mesmas, de uma autoridade epistémica exclusiva e soberana, ao mesmo tempo que projetavam uma visão negativa da alteridade cultural timorense que se lhes apresentava quase inacessível e silenciosa.

Para a sensação de opacidade (ou até resistência dos informadores) terá concorrido, como sugere Sousa, o facto de o trabalho dos administradores-etnógrafos se justapor a um exercício coercivo e fiscalizador de governo colonial.

Apesar do seu claro sentido “aplicado”, estas monografias presumiam um tipo de saber sobre as sociedades nativas fundado em observação direta e experiência de campo, de um tipo, poderá dizer-se, etnoadministrativo. “Estes são pois documentos marcados por uma intencionalidade, diria, propriamente etnográfica,” conclui Sousa, “à qual subjaz um sentido propriamente colonial – uma narrativa a um tempo propedêutica e legitimadora da ação colonizadora da administração.” Presumiam também conhecimento de literatura científica, embora, como denota Sousa, um conhecimento limitado em boa parte à etnologia de Oitocentos e aos autores canónicos da “antropologia colonial” portuguesa. Por conseguinte, também nestes textos coloniais e administrativos – e, uma vez mais, tal como nos escritos missionários estudados por Rosa – pode reconhecer-se (subordinado, todavia, às deturpações de interpretação do Outro que impunham os regimes de governo e moralidade “civilizatória” do colonizador) um certo entendimento da transformação histórica dos costumes timorenses decorrente do contacto colonial.

Os artigos de Rosa e Sousa expõem a vivacidade da prática etnográfica protagonizada por agentes da administração colonial – quer civis, quer religiosos – em Timor Português no século XX. A ligação destas etnografias aos contextos práticos da administração (civil, militar e eclesiástica) era profunda e evidente. Como revelam os autores, os textos decorrentes deste tipo de etnografias coloniais apresentam-se intencionalmente associados a programas de colonização, marcados ora pelos ideários de evangelização e conversão ao cristianismo, ora por uma agenda controladora da administração, apostada no governo das populações e da paisagem, na extração de recursos e na transformação dos nativos. Após a década de 1950, este universo etnográfico, arraigado na colónia de há várias décadas, ver-se-á acompanhado de novos tipos de praticantes de etnografia científica (quer de origem nacional, quer internacional). A relação entre estes mundos coexistentes de praticantes será doravante complexa, por vezes cúmplice, mas nem sempre pacífica.

Nas décadas de 1950 e 1960, com o selo do Estado, atuou no território a MAT, financiada pela Junta das Missões Geográficas e Investigações Coloniais e chefiada pelo antropólogo colonial português António de Almeida. Com um programa de pesquisa polifacetado que aliava etnografia, pré-história e antropologia física (com esta última à cabeça), a MAT e o seu líder davam corpo à visão política do influente professor de antropologia da Universidade de Porto, António Mendes

Correia, abraçada nos anos de 1930 e 1940 pelo governo de Lisboa. Isto é: a instituição de uma nova antropologia colonial de terreno, ao serviço da governação colonial, assente em expedições científicas metropolitanas (chamadas de “missões antropológicas”) tuteladas pelo Estado português, apoiadas pelas administrações coloniais locais e comandadas por autorizados especialistas académicos nacionais da metrópole. É também nestas décadas que, coexistindo com o programa antro(po)(bio)lógico da MAT, se destaca em Timor um outro protagonista, também ele funcionário administrativo na colónia: o poeta e engenheiro agrónomo Ruy Cinatti, um bem-nascido filho de diplomata com relações pessoais, próximas e privilegiadas com algumas das mais altas figuras do regime do Estado Novo (entre eles, Marcelo Caetano e Krus Abecasis). Na década de 1950, o agrónomo Cinatti converter-se-ia à investigação em antropologia social – daqui derivando consequências importantes para o futuro da antropologia em Timor-Leste.

É justamente Ruy Cinatti o protagonista do artigo de Cláudia Castelo. Castelo investiga as origens intelectuais e biográficas da conversão de Cinatti à antropologia social e cultural, realçando o seu subsequente papel na “abertura” do terreno colonial de Timor Português à pesquisa etnográfica feita por antropólogos sociais “estrangeiros”, oriundos de universidades americanas, francesas e britânicas. Como demonstra Castelo, a ação individual de Cinatti foi determinante para que a empresa etnográfica em situação colonial não se restringisse ao trabalho local dos agentes administrativos e aos horizontes nacionais da “antropologia colonial” portuguesa, passando, doravante, a integrar a vibrante cena internacional da “antropologia social e cultural”. O modelo colonial português encontrava-se sob contestação internacional e a entrada de cientistas nas colónias era objecto de redobrada vigilância. Todavia, o pragmatismo do regime (sensível às vantagens de uma controlada internacionalização), o patriotismo de Ruy Cinatti, as suas boas relações pessoais com as autoridades ministeriais e a sua invulgar rede de relações científicas capaz de ligar Oxford (onde chegou a cursar antropologia), Sidney, Paris, Lisboa e Díli contribuiu para que, na década de 1960, Cinatti se tornasse autoridade incontornável e verdadeiro *gatekeeper* no acesso à colónia para investigação etnográfica.

“Na década de 1960, o seu papel de intermediário”, conclui Cláudia Castelo, “avalizado pela JIU e pelo Ministério do Ultramar, foi uma estratégia para afirmar a sua credibilidade como o especialista imprescindível de Timor Português, mas também reforçar o prestígio e a prioridade científica nacionais, num contexto político internacional desfavorável ao império colonial português”. Baseada em exaustivo trabalho de pesquisa na documentação de Ruy Cinatti, Castelo expõe assim a teia de conexões e circunstâncias biográficas que permitiram a

Cinatti ganhar posição privilegiada como *expert* em Timor, quer perante as autoridades políticas do regime colonial, quer perante as autoridades científicas da antropologia social anglófona e francófona. Castelo destaca a importância da relação com o antropólogo australiano E. P. Elkin, de quem Cinatti bebeu uma visão humanista e desenvolvimentista, de cariz cristã, da antropologia centrada na promoção do bem-estar e na valorização empática das culturas e modos de ser dos timorenses. Assente nesta visão, Cinatti geriu o interesse das antropologias francesa e inglesa pelo estudo das sociedades do Sudeste Asiático, acabando por abrir Timor a estudos de orientação estruturalista e funcionalista – enquadramentos analíticos que, paradoxalmente, desagradavam ao estilo de antropologia humanista de Cinatti.

Embora, na prática, o “terreno etnográfico” continuasse a assentar numa situação colonial, o “Timor etnográfico” internacionalizado aberto por Cinatti vinculava-se a debates antropológicos que decorriam em Oxford e Paris e ao modelo de antropologia social e cultural que dominava as grandes universidades europeias e americanas. O género de saber que decorreria destas etnografias não se identificava, pois, com aquele que vinha sendo apanágio dos administradores e dos missionários portugueses, tampouco com os parâmetros da antropologia colonial portuguesa tutelada por Mendes Correia e prosseguida em Timor por um dos seus mais leais correligionários, António de Almeida. As etnografias coloniais praticadas por administradores, missionários ou militares, porém, não desapareceram simplesmente. Pelo contrário: o que os textos de Sousa, Rosa e Castelo sugerem é um complexo processo de coexistências, mais do que substituição, entre formas de entender e praticar “etnografia” em terrenos coloniais.

A este respeito, o texto de Cláudia Castelo ajuda a perceber que a internacionalização de “Timor etnográfico” na década de 1960 se deveu a circunstâncias que combinaram alianças internacionais e disputas nacionais, com Cinatti ao centro. No verso positivo da autoridade adquirida por Cinatti esteve uma dupla aliança às autoridades políticas portuguesas, por um lado, e à comunidade académica da antropologia social anglófona e francófona, por outro. Mas no verso negativo deste mesmo processo, e talvez não menos importante, esteve uma disputa nacional por autoridade científica. Como refere Castelo, o investimento de Cinatti na antropologia social e cultural estrangeira é indissociável da sua crítica às etnografias administrativas dos funcionários coloniais, bem como à sua azeda rivalidade com outro antropólogo português, o líder da MAT, António de Almeida. Como assinalam Castelo e Poloni nas suas contribuições, as divergências entre os dois antropólogos cresciam desde que, em 1953, Cinatti

acompanhara Almeida na primeira campanha da MAT e colidira com o estilo de ciência colonial seguida pelo seu concidadão. Esse (des)encontro com Almeida, em 1953, será crucial na viragem profissional de Cinatti para a antropologia. Nos anos seguintes, entre Cinatti e Almeida ferveria um diferendo sobre a concepção de “antropologia” e uma competição pelo monopólio, no campo científico nacional, da autoridade antropológica sobre Timor Português. Por conseguinte, não é possível entender a história da antropologia em Timor colonial sem a figura quase omnipresente de Ruy Cinatti desde a década de 1960. Mas também não é possível compreendê-la sem a presença, igualmente dominante, de António de Almeida.

A figura de António de Almeida e o multifacetado universo disciplinar da MAT são abordados no ensaio de Rita Poloni. O artigo de Poloni constitui, ademais, um interessante complemento ao argumento utilizado por Castelo em relação a Cinatti, mas desta feita em relação ao seu rival (Almeida). Poloni coloca ênfase nas ansiedades políticas que motivaram Almeida a usar a exibição dos seus achados líticos em Timor na cena internacional para elevar, perante audiências nacionais, a sua autoridade antropológica sobre Timor Português. Poloni acompanha os trabalhos de terreno da primeira campanha da MAT em Timor concentrando-se em perceber o lugar que a arqueologia ocupou, sucessivamente, na pesquisa de campo e na publicação científica dos trabalhos da missão. Inspirada (tal como Castelo) na teoria do campo científico de Pierre Bourdieu, Poloni argumenta que a pesquisa arqueológica realizada pela MAT sob orientação de António de Almeida e Mendes Correia em 1953 – da qual os achados líticos pré-históricos na lagoa de Laga são o produto mais conhecido – compreende-se, acima de tudo, no quadro de uma estratégia político-científica, quase propagandística, para extrair “prestígio” da participação em fóruns científicos internacionais. A ciência da arqueologia era uma disciplina subalterna à antropologia física no programa da MAT e Almeida revelou-se um incompetente e mal preparado arqueólogo de campo. Contudo, apesar dessa relativa secundarização e do ceticismo que rodeou o acolhimento internacional dos seus trabalhos arqueológicos, as coleções líticas de Laga acabaram por ganhar um inesperado protagonismo estratégico. Por um lado, no modo como Almeida e Mendes Correia (eles próprios também destacadas figuras políticas do regime) engrandeceram, com desmesura, os resultados da MAT enquanto epítome da ciência nacional e da “ocupação científica” do ultramar português; por outro lado, servindo-se da apresentação das coleções em congressos internacionais para promover em Portugal as suas *personas* científicas, emprestando-lhes o véu imaginário do prestígio internacional.

A manipulação estratégica dos achados arqueológicos é tanto mais evidente em face da impreparação metodológica, técnica e científica de Almeida para o estudo arqueológico de campo, à luz dos métodos internacionais da época (ainda que, como sublinha a autora, em termos estritamente nacionais, os métodos seguidos por Almeida em terreno ultramarino não diferissem do que acontecia na metrópole). Poloni mostra ainda como Almeida se apropriou da análise científica das peças produzida pelo arqueólogo francês Henri Breuil, de modo a dar continuidade a uma estratégia de autopromoção de autoridade antropológica sobre Timor. “As pesquisas arqueológicas em contexto timorense”, Poloni conclui, “derivaram parte substantiva do seu significado dos discursos políticos sobre ela e acerca dela produzidos, mais do que da sua contribuição para o desenvolvimento das pesquisas científicas acerca da origem do homem indonésio”.

Após a primeira campanha de 1953-54, o projeto da MAT manteve-se ativo por quase mais duas décadas. Embora nunca com a mesma escala da primeira expedição, realizar-se-iam mais uma mão-cheia de “campanhas” sempre sob a liderança de António de Almeida. Prevaleceu a ênfase na “antropobiologia”; mas, fiel à visão ampla de Mendes Correia (falecido em 1960), a antropo(bio)logia das missões presumia necessária interligação entre os domínios do biológico e do cultural, pelo que as recolhas da MAT combinaram um interesse conexo na pré-história, na etnografia e na antropologia física. Dessas “campanhas” (a última das quais correspondente talvez à última visita de António de Almeida, em 1974) resultou a acumulação de um abundante e diversificado arquivo de informação de natureza antropológica – dados antropométricos, amostras de sangue, dados antroponímicos, recolhas de lendas, material lítico, mas também um vasto espólio de fotografias e filmes de natureza declaradamente “etnográfica”. Este material viria a integrar as coleções do Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar e, a partir de 1962, do seu sucessor institucional, o Centro de Antropobiologia, ambos dirigidos por Almeida e enquadrados pela Junta de Investigações do Ultramar.

É justamente acerca do significado da filmografia etnográfica – produzida não apenas pela MAT na década de 1950, mas significativamente também por Ruy Cinatti na década de 1960 – que nos convida a refletir Maria do Carmo Piçarra no seu artigo. Abordando o caso de Timor no quadro de uma exploração ampla e comparada do arquivo fílmico colonial, a autora destaca dois aspectos que singularizam a filmografia portuguesa sobre Timor durante o Estado Novo. Em primeiro lugar, a relativa escassez e o carácter tardio de produção cinematográfica quando comparada com as colónias africanas; em segundo lugar, a relativa importância, na filmografia colonial de Timor, do género dos filmes científicos de natureza antropológica.

Na década de 1930, Timor é timidamente exposta no écran através de imagens captadas nas exposições coloniais que se organizaram na metrópole. Porém, é fugaz a presença de Timor na filmografia de propaganda colonial. Em Portugal, a crescente valorização simbólica de Timor e um mais generalizado interesse pelo território na Segunda Guerra Mundial oferecem um contexto propício para que Timor passe a interessar também ao olhar cinematográfico português. O exército produz imagens de guerra e surge, após 1945, projetos de ficção. Em particular, o filme de ficção idealizado em 1947 (mas nunca concretizado) pelo realizador Fernando Garcia retrataria a vida na colónia nos tempos duros da ocupação japonesa – um projeto que, revela a autora, buscou a assessoria de “administradores coloniais especializados em assuntos etnográficos timorenses” para oferecer consistência à autenticidade das representações cinematográficas dos nativos. O facto é indicador da autoridade etnográfica que era então reconhecida a administradores e militares coloniais. Para a autora, mas mais do que a ficção, será a filmografia de propaganda colonial e nacionalista a dominar a representação fílmica de Timor no pós-guerra.

É também nas décadas que sucedem a guerra que tem origem o “arquivo antropológico filmado” de Timor Português. É este composto por duas principais coleções: uma série de breves documentários realizados e produzidos no âmbito da MAT por António de Almeida, a partir de imagens captadas pelo técnico Salvador Fernandes, e a qual teve mais ampla difusão; e um extenso conjunto de imagens em filme realizado por Ruy Cinatti – filmado, cumpre assinalar, pelo mesmo técnico de câmara, Salvador Fernandes –, nunca editado nem publicado em vida pelo seu autor. Da comparação entre os dois arquivos fílmicos, a autora retira ilações importantes. No caso dos filmes da MAT, estamos perante imagens onde política e ciência colonial se irmanam e onde a reprodução do registo da propaganda colonial do regime se confunde deliberadamente com registos etnográficos de costumes timorenses. Já no caso dos filmes captados por Cinatti, onde o som está ausente, ressaltam registos etnográficos de marca autoral, onde a cumplicidade e a empatia são aparentes. Esta diferença de registos acompanha o contraste entre os estilos de antropologia representados por Almeida e Cinatti, que, como acima vimos, os textos de Castelo e Poloni tão bem ajudam a evidenciar.

O artigo do investigador timorense Vicente Paulino, sobre as recolhas coloniais de lendas, mitos e tradições orais timorenses no século XX, fecha o dossiê. Para Paulino, o trabalho etnográfico de missionários e administradores coloniais, ao transformar cultura oral em cultura escrita, resultou (não obstante as suas distorções e fragilidades) na formação de um valioso repositório documental de “literatura oral” timorense. O texto é escrito do ponto de vista de um académico

timorense engajado com a valorização do património vernacular para a formação de uma cultura nacional leste-timorense. Por conseguinte, o artigo oferece uma ocasião oportuna para refletir sobre o problema não apenas da produção, mas também da circulação leste-timorense das etnografias coloniais portuguesas na contemporaneidade, dentro e fora da academia. Segundo o autor, o repositório de saber vernacular disperso em artigos de cariz literário-etnográfico publicados na imprensa periódica de Timor e Portugal desde os anos 1940 (destacando-se, por exemplo, a revista católica *Seara* e o jornal *A Voz de Timor*) constitui um aspecto precioso da memória coletiva leste-timorense e ainda uma fonte da história das populações. Assim, inadvertidamente, os autores coloniais (mesmo amarrados a idealizações nacionalistas e à retórica propagandística do regime imperial) criaram com as suas recolhas as bases culturais para a delimitação de “uma cultura timorense” independente; ou, por outras palavras, criaram as condições para a subversão do seu próprio colonialismo etnográfico: “registando os géneros da literatura oral (lendas, contos, mitos, provérbios e anedotas) em textos”, escreve Paulino, “os autores coloniais produziam fontes primárias de memória coletiva que propiciavam o trabalho político e intelectual de diferenciação cultural de ‘um povo’ no espaço e no tempo”.

Não obstante a ampla diversidade de contos e narrativas recolhida por esses autores, Paulino chama a atenção para recorrências e semelhanças de conteúdos nas coletas etnográficas. Estas, para o autor, sugerem um sentido de unidade cultural leste-timorense. Um exemplo dessa transversalidade cultural é a conhecida lenda da origem de Timor que associa a ilha a um crocodilo transformado, e que as etnografias coloniais de missionários e administradores contribuíram para fixar e popularizar: “a referida lenda”, argumenta Paulino, “é na verdade um amplo mito coletivo timorense, que se projeta do passado até à contemporaneidade. O que se nos afigura importante ainda é o modo como os meios de comunicação do período colonial português [...] funcionaram como agentes de consolidação deste imaginário lendário, como de outros relatos mitológicos da cultura timorense”. Porém, como reforça o autor, o presente e o futuro da relação entre literatura oral e literatura escrita timorense não mais se encontram na palavra dos autores coloniais: está agora na voz de autores leste-timorenses no país.

### III

Os ensaios de *Timor etnográfico: antropologia e arquivo colonial* expõem a condição política, mas também a natureza epistémica plural e plástica dos saberes etnográficos coloniais a dois níveis principais: (i) a inserção local, incluindo as

formas de conhecimento, os agentes, as práticas de colonização e as interações com as comunidades nativas; (ii) e a inserção metropolitana, intercolonial e transnacional dos saberes sobre Timor. A este título, os textos permitem situar a construção de um “Timor etnográfico” no século XX num campo científico e político que interligava vários lugares e várias escalas: um campo que ligava não só metrópole e colónia na forma imaginada de um “império”, mas a própria metrópole e a própria colónia a outros espaços nacionais europeus e não europeus. Neste campo, distintos atores e instituições – em Timor, no império português e para além dele – disputavam autoridade sobre o terreno etnográfico em torno de diferentes versões de “antropologia”.

Decerto, conforme sublinhado, estes ensaios não correspondem a um inquérito cronológico ou mesmo temático cabal do arquivo, abundante e diverso, das etnografias coloniais sobre Timor-Leste. De fora ficam outros autores e obras, nomeadamente, e por exemplo, as etnografias coloniais do governador Afonso de Castro; do juiz e poeta Alberto Osório de Castro; do capitão e administrador colonial Armando Pinto Correia; do militar José Simões Martinho; ou ainda dos missionários Jorge Barros Duarte e Artur Basílio de Sá – todos eles autores que assinaram algumas das mais importantes publicações do género etnográfico colonial, desde a década de 1860. De fora fica igualmente o projecto fugaz de um Centro de Estudos de Timor nos anos de 1950; os questionários etnográficos das décadas de 1910 e 1920; as dimensões antropobiológicas da MAT; ou ainda a Missão Luso-Francesa da década de 1960 e as várias visitas dos etnógrafos internacionais.

Por examinar aqui, pois, ficam muitas outras histórias de antropologias coloniais de Timor. Ainda assim, parte deste fascinante universo etnográfico foi trabalhado pela equipa noutras publicações do referido projeto e conexas aos estudos que compõem o presente dossiê (Cardoso, 2017; Castelo, 2011, 2017; Marques, Roque & Roque, 2011; Paulino, 2011; Poloni, 2011; Roque, 2011a, 2011b, 2012a, 2012b, 2014, 2015; Roque & Sousa, em preparação; Rosa, 2011, 2012, em preparação; Silva em preparação; Sousa, 2011; Viegas, 2011; Viegas & Feijó, em preparação).<sup>3</sup> Com o conjunto ora apresentado ao leitor, trata-se, portanto, de abrir espaços interpretativos – mais do que fechar caminhos e delimitar fronteiras. Esperamos, pois, que este grupo de textos estimule novos investigadores a descobrir o fervilhante mundo das etnografias coloniais nos espaços de colonização portuguesa, não só em Timor, como noutros lugares.

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 12/10/2017

**Ricardo Roque** é Investigador Auxiliar no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Presentemente, é também Honorary Associate no Departamento de História da Universidade de Sidney. Tem-se especializado em antropologia histórica e história da antropologia com enfoque no imperialismo português tardio. É autor de *Headhunting and Colonialism* (Palgrave, 2010) e *Antropologia e Império* (ICS, 2001); e co-organizador de *Engaging Colonial Knowledge* (Palgrave, 2012) e *Objectos Impuros* (Afrontamento, 2008). No ICS-ULisboa, coordena atualmente o Grupo de Investigação ‘Impérios, Colonialismo e Sociedades Pós-coloniais’.

### Notas

1. Este artigo foi elaborado no âmbito do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal (Ref. HC/0089/2009).

2. No recente volume *Fieldwork in Timor-Leste*, dedicado ao trabalho de terreno antropológico em Timor-Leste, coordenado por Nygaard-Christensen e Bexley (2017), por exemplo, está ausente uma reflexão sobre as etnografias coloniais do período português, embora as coordenadores reconheçam essa fragilidade. Uma abordagem às etnografias coloniais de Afonso de Castro, Alberto Osório de Castro, Armando Pinto Correia encontra-se no recente trabalho de Shepherd, no prelo.

3. Veja-se também o projeto online do *Dicionário de biografias de antropologias de Timor* em [www.historyanthropologytimor.org](http://www.historyanthropologytimor.org).

### Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. 2008. “Anthropology and ethnography of the Portuguese-speaking empire”. In: P. Poddar, R. Patke e L. Jensen (ed.). *A historical companion to postcolonial literature: continental Europe and its empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press. pp. 435-439.

CARDOSO, Hugo C. 2017. “Descrições portuguesas das línguas de Timor-Leste na transição dos séculos XIX e XX”. *Moderna Sprak*, 1:1-34.

CASTELO, Cláudia. 2011. “Ruy Cinatti: poeta, agrónomo e etnólogo, instigador de pesquisas em Timor”. In: Vitor R. Marques; Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (ed.). *Atas do Colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT. Disponível em: [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/16-CASTELO\\_C.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/16-CASTELO_C.pdf). Acesso em: 12/07/2017.

CASTELO, Cláudia. 2012. “Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 19(2):391-408.

\_\_\_\_\_. 2017. “Ruy Cinatti, the French-Portuguese Mission and the construct of East Timor as an ethnographic site”. *History and Anthropology*, 1-23.

GUNN, Geoffrey. 2007. “The State of East Timor studies after 1999”. *Journal of Contemporary Asia*, 37(1):95-114.

\_\_\_\_\_. 2009. “Timor-Leste (former Portuguese East Timor): from colonial anthropology to an anthropology of colonialism”. *Review (Fernand Braudel Center)*, 32(3):289-337.

HICKS, David. 2011. “A pesquisa etnográfica no Timor português”. In: Kelly Silva & Lúcio Sousa (ed.). *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo, afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp. 31-46.

LEAL, João. 2000. *Etnografias portuguesas (1870-1970): cultura popular e identidade nacional*. Lisboa: Dom Quixote.

\_\_\_\_\_. 2006. “O império escondido: camponeses, construção da nação e o império na antropologia portuguesa”. In: Manuela Ribeiro Sanches (ed.). *Portugal não é um país pequeno: contar o “império” na pós-colonialidade*. Lisboa: Livros Cotovia. pp. 63-79.

MARQUES, Vitor R.; ROQUE, Ana Cristina & ROQUE, Ricardo (ed.). 2011. *Atas do Colóquio “Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial”*. Lisboa: IICT. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org>. Acesso em: 12/07/2017.

MCWILLIAM, Andrew & TRAUBE, Elizabeth (ed.). 2011. *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essays*. Canberra: ANU EPress.

NYGAARD-CHRISTENSEN, Maj & BEXLEY, Angie. 2017. “Introduction: fieldwork in a new nation”. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Fieldwork in Timor-Leste: understanding social change through practice*. Copenhagen: NIAS Press. pp. 1-31.

PAULINO, Vicente. 2011. “A imprensa católica Seara e a tradição timorense: 1949-1970”. *Anais Electrónicas do XI Conlab Salvador-Bahia: UFBA*. Disponível em: [http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599\\_ARQUIVO\\_AimprensacatolicaSearaeatradicaotimorense1949-1970.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1307067599_ARQUIVO_AimprensacatolicaSearaeatradicaotimorense1949-1970.pdf) Acesso em: 12/07/2017.

PEREIRA, Rui. 1989. “Colonialismo e antropologia: a especulação simbólica”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 10-11:269-281.

\_\_\_\_\_. 1998. “Introdução à reedição de 1998”. In: Jorge Dias. *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa: CNCDP & IICT. pp. V-LII.

PEREIRA, Rui. 2004-2005. “Raça, sangue e robustez: os paradigmas da antropologia física colonial portuguesa”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7/8:210-241.

PINA-CABRAL, João de. 1991. *Os contextos da antropologia*. Lisboa: Difel.

POLONI, Rita. 2011. “A ciência vivida: a arqueologia e as missões antropológicas do oficial à prática”. In: Vitor R. Marques; Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (ed.). *Atas do Colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT. Disponível em: [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/17-POLONI\\_Rita.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/17-POLONI_Rita.pdf). Acesso em: 12/07/2017.

ROQUE, Ricardo. 2001. *Antropologia e império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

ROQUE, Ricardo. 2010. *Headhunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire, 1870-1930*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

\_\_\_\_\_. 2011a. “Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor Leste no final do século XIX”. In: Kelly Silva & Lucio Sousa (ed.). *Ita Maun Alin: o livro do irmão mais novo, afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp. 155-168.

\_\_\_\_\_. 2011b. “José Celestino da Silva e o relatório sobre os usos e costumes de Timor”. In: Vitor R. Marques; Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (ed.). *Atas do colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT/ICS. Disponível em: [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE\\_R.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/10-ROQUE_R.pdf). Acesso em: 12/07/2017.

\_\_\_\_\_. 2012a. “Entangled with otherness: military ethnographies of headhunting in East Timor”. In: Ricardo Roque & Kim A. Wagner (ed.). *Engaging colonial knowledge: reading European archives in world history*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 254-278.

\_\_\_\_\_. 2012b. “Mountains and black races: anthropology’s heterotopias in colonial East Timor”. *The Journal of Pacific History*, 47(3):263-282.

\_\_\_\_\_. 2014. “Danças do Lorosa’e: imagem e folclore colonial, Timor 1950-1960”. In: Nuno Faria (ed.). *Imagens coloniais: revelações da antropologia e da arte contemporânea*, Guimarães. Cadernos CIAJG, A Oficina/Documenta, pp. 25-51.

\_\_\_\_\_. 2015. “Mimetic governmentality and the administration of colonial justice in East Timor, ca. 1860-1910”. *Comparative Studies in Society and History*, 51(1):67-97.

ROQUE, Ricardo & SOUSA, Lúcio. em preparação. “The stones of Afaloicai: colonial archaeology and the authority of ancient objects”. In: Ricardo Roque & Elizabeth Traube (eds.). *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*.

ROQUE, Ricardo & TRAUBE, Elizabeth (ed.). em preparação. *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*.

ROSA, Frederico Delgado. 2011. “Missões de outra natureza: etnografias católicas em Timor 1917-1931”. Vitor R. Marques; Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (ed.). *Atas do colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT/ICS. Disponível em: [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/09-ROSA\\_FD.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/09-ROSA_FD.pdf). Acesso em: 12/07/2017.

\_\_\_\_\_. 2012. “Uruvatju e Tjiapu: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste”. In: A. Fidalgo Castro & E. Legaspi Bouza (ed.). *Léxico Fataluco-Português*. Díli: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. pp. 11-39.

ROSA, Frederico Delgado. em preparação. “Catholic *Luliks* or Timorese relics? Missionary anthropology, destruction and self-destruction (c. 1910-1974)”. In: Ricardo Roque & Elizabeth Traube (eds.). *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*.

SCHOUTEN, Maria Johanna. 2001. “Antropologia e colonialismo em Timor português”. *Lusotopie*, 157-171.

SHEPHERD, Christopher J. No prelo. *Haunted houses and ghostly encounters: animism, colonialism and the ethnography of East Timor*. Singapura: NUS Press.

SILVA, Kelly. em preparação. “Marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timorese people in the 1970s Díli”. In: Ricardo Roque & Elizabeth Traube (eds.). *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*.

SOUSA, Lúcio. 2011. “Objetos lulik, neolítico e casas sagradas: um episódio de antropologia colonial em António de Almeida”. In: Vitor R. Marques; Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (ed.). *Atas do colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT/ICS. Disponível em: [http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA\\_L.pdf](http://www.historyanthropologytimor.org/wp-content/uploads/2012/01/18-SOUSA_L.pdf). Acesso em: 12/07/2017.

THOMAZ, Omar Ribeiro. 2001. “O bom povo português: usos e costumes d’aquém e d’além-mar”. *Mana*, 7(1):55-87.

VIEGAS, Susana de Matos. 2011. “Três etnografias nas décadas de 1960-1970: os Fataluku”. In: Vitor Rosado Marques, Ana Cristina Roque & Ricardo Roque (eds.). 2011. *Actas do Colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. Lisboa: IICT/ICS-UL, edição digital [DVD].

VIEGAS, Susana de Matos & FEIJÓ, Rui. em preparação. “Funerary posts and Christian crosses: Fataluku cohabitations with Catholic missionaries after World War II”. In: Ricardo Roque & Elizabeth Traube (eds.). *Crossing histories and ethnographies: following colonial historicities in Timor-Leste*.

VIEGAS, Susana de Matos & PINA-CABRAL, João de. 2014. “Na encruzilhada portuguesa: a antropologia contemporânea e a sua história”. *Etnográfica*, 18(2):311-332.

**Resumo**

Este artigo examina o universo das etnografias coloniais em Timor-Leste, chamado Timor Português, durante o período da administração colonial portuguesa no século XX. Argumenta-se a importância de uma história da antropologia atenta à pluralidade de práticas e saberes etnográficos em situação colonial. O artigo discute pesquisa recente sobre etnografias coloniais no império português tendo como referência os contributos contidos no dossiê de artigos *Timor Etnográfico: Antropologia e Arquivo Colonial*.

**Palavras-chave:** etnografia colonial, história da antropologia, Império Português, Timor-Leste

**Abstract**

This article examines the world of colonial ethnographies in Timor-Leste, designated Portuguese Timor, during the Portuguese colonial period in the twentieth-century. It argues for the significance of a history of anthropology that focuses on the plurality of ethnographic practices and knowledge forms in colonial situation. The article discusses current research on colonial ethnographies in the Portuguese Empire, with reference to the articles and contributions contained in the special issue *Ethnographic Timor: Anthropology and the Colonial Archive*.

**Keywords:** colonial ethnography, history of anthropology, Portuguese Empire, Timor-Leste.

## **“Temor e orgias”: dimensões antissincréticas no arquivo missionário novecentista (Timor Leste, c. 1910-1974)<sup>1</sup>**

Frederico Delgado Rosa  
Universidade Nova de Lisboa

Se a magnitude e a complexidade do arquivo e do contexto missionários em Timor Leste, nomeadamente no século XX, não autorizam a elaboração de retratos generalizadores do discurso e da práxis dos múltiplos agentes católicos em questão, um risco inverso pode recair sobre as tentativas de demarcação cronológica que porventura acentuem excessivamente as transições significativas. Pode nesse caso obliterar-se de forma inadvertida a continuidade de motivos ou de práticas, a persistência de sensibilidades que, sendo em qualquer caso individuais, podem ser também reflexo de processos de reprodução cultural (ou mesmo de resistência à mudança) no seio da igreja. Em particular, há indícios de que, no caso português, e em particular no de Timor colonial, seja perigoso historicamente tomar o Concílio Vaticano II como impreterível ponto de referência no sentido do abandono do eurocentrismo religioso e de uma maior abertura às interpenetrações locais. Certamente houve entre os missionários católicos representantes e praticantes convictos das novas orientações (com todas as ambivalências associadas às mesmas, bem entendido, já que a fronteira é com frequência muito ténue entre inculturação e intolerância (Stewart & Shaw, 1994:11). Por outro lado, a ideia do diálogo intercultural e mesmo da interseção religiosa entre o cristianismo e as expressões religiosas locais não foi tão novidade assim; remonta no mínimo aos princípios da missiologia das primeiras décadas do século XX, que na verdade já vinham do XIX.<sup>2</sup> Isto para dizer que o presente artigo pretende, sob a forma de ensaio antropológico, identificar alguns vetores de continuidade conservadora que, em diferentes períodos, contornaram no terreno as diretivas missiológicas, ora através de uma práxis paradoxal, ora através de um discurso, também ele, violento.

O meu enfoque deve ser entendido não com o objetivo de evocar de forma circunscrita no tempo e no espaço uma alegada mundivisão missionária, mas somente uma característica ideológica recorrente, que identificarei como antissincrética, uma espécie de “isoglossa”<sup>3</sup> suscetível de ser detetada em diversas comunidades missionárias no contexto timorense, regulares ou seculares, e em diversos tempos da igreja católica de Novecentos. Demonstrar em definitivo quem, quando e exatamente em que contextos mobilizou no terreno essa postura

antissincrética exigiria da minha parte a prossecução, por muitos anos, de uma pesquisa que sou forçado a deixar mais propriamente como embrionária, mas esperando que este resultado a um tempo magro e ambicioso possa suscitar reparos ou ideias a quem prossiga trabalhando sobre os contextos português e timorense.

### **Exceção ou exemplo? Diatribes do Superior das Missões de Timor**

O exercício porventura mais delicado de toda a empresa antropológica em Timor, de reconstituição histórica das condições culturais pré-coloniais e em particular da "religião"<sup>24</sup> autóctone, recebeu em 1931, pela pena do então Superior das Missões, padre Abílio Fernandes, uma solução que faz lembrar o ovo de Colombo, num pequeno livro intitulado *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor*, destinado a figurar, entre muitos outros de todas as partes do Império, no pavilhão português da Exposição Colonial de Paris desse mesmo ano. Em face da sua própria ignorância da documentação do século XVI, sugeria, como óbvia, a seguinte solução heurística:

podemos, no entanto, reconstituir com bastante exatidão esse estado primitivo, se aceitarmos, como moeda corrente dessa já afastada época, atos de selvagismo que ainda hoje se praticam em segredo nos reinos mais afastados de Díli e sobretudo nos reinos onde a ação evangelizadora do missionário menos se tem feito sentir (Fernandes, 1931:15).

Este método comparativo de senso comum assentava no pressuposto do conservadorismo da sociedade nativa, e por conseguinte da continuidade multissecular de certas tradições, mesmo quando supostamente erradicadas por ação portuguesa. Queria o missionário sugerir que toda a religiosidade dos timorenses "se resumia ao temor dos espíritos", em particular dos mortos, faltando-lhe a componente moral que só o cristianismo trazia. Apesar de se tratar de um culto dos antepassados, era o medo das suas intromissões malfazejas no mundo dos vivos, e não o amor aos parentes falecidos, que determinava a realização de sacrifícios, destinados pois a aplacá-los. Quanto mais elevado o estatuto social do morto, maior o número de animais sacrificados, começando logo no funeral, transformado em "bacanal imunda". Para choque garantido dos seus leitores na metrópole, o padre Abílio Fernandes não se coibia de evocar, sem fontes e sem esclarecimentos adicionais, uma realidade que não era decididamente do seu tempo: a dos sacrifícios humanos por morte de um *liurai*, cujo cadáver "não podia descer só à sepultura". E a completar "o quadro que se ofereceu à vista do padre Taveiro ao pôr pé na ilha de Timor", o autor subordinava outras componentes da "religião" local ao omnipresente medo dos mortos, e em particular a conservação, nas casas sagradas, de "qualquer objeto usado pelos antepassados" (Fernandes, 1931:20-22).

Perante esta vinheta introdutória, tão dramática no seu etnocentrismo, cabe perguntar desde logo se ela reflete uma dimensão ideológica suscetível de recorrências. Admitindo essa hipótese, podemos questionar-nos se esse tipo de discurso missionário, caracterizado por uma dicotomização assaz radical, tem o seu lugar no cômputo da antropologia colonial portuguesa em Timor Leste no século XX. Dito de outra forma, aquilo que, na ótica missionária, não é mera leitura cultural e histórica, mas palavra e ação evangelizadoras, é suscetível de ser lido como etnografia ou antropologia católica? Não se trata, repito, de esgotar as respetivas variantes, mas de explorar uma vertente das mesmas que creio ser especialmente expressiva. Sem prejuízo das múltiplas dimensões do fenómeno missionário, a nossa pergunta começa a ganhar também foros de historiografia da antropologia: em que medida se dissociam ou se confundem, nessas etnografias ou antropologias católicas intolerantes, o momento colonial cristão e a realidade pré-colonial *pagã*? Eis, em todo caso, o assunto de que me ocuparei no presente artigo, dedicado às categorias dos próprios missionários, com as suas correspondentes ações evangelizadoras, salvaguardados, como já referi, os riscos de generalização, nomeadamente para o século XX, até ao final do regime ditatorial português do Estado Novo (1926-1974). Trata-se então de encarar certa literatura missionária como sendo, a seu modo, um contributo antropológico para o dilema da interação religiosa em contextos coloniais, que no caso de Timor Leste adquire matizes peculiares, desde logo pela antiguidade do contacto. É portanto através de peças escolhidas do arquivo missionário que focarei o problema da interpenetração histórica entre os dois universos. O desafio maior está em compreender a negação (mais do que a própria rejeição) de qualquer forma de sincretismo resultante da longa interação entre o cristianismo e a “religião timorense”.

De resto, esse discurso católico representa por si só, se não metade, pelo menos uma parte significativa da equação histórica, não apenas como antropologia, mas como teologia, e por conseguinte tem de ser forçosamente tido em conta na avaliação do significado dos fenómenos religiosos nativos de influência cristã. De uma forma ou de outra, o presente artigo é suscetível de exemplificar, ou mesmo alargar, as nossas classificações teóricas dos “encontros indígenas com o Cristianismo missionário”. (Lindenfeld & Richardson, 2012). O olhar pejorativo do padre Abílio Fernandes, para quem tudo *in illo tempore* se resumia a “temor e orgias”, será apenas o caso extremo duma tendência mais abrangente no contexto missionário de Timor no século XX? (1931:23)

### ***Ignoto Deo: missiologia e etnologia em Timor***

A negação de qualquer ponto de contacto entre a “religião” timorense pré-colonial e o cristianismo revela bem que foi conturbada a chegada a Portugal, e por conseguinte a Timor, dos ventos da missiologia, a ciência das missões, de que era ramo importante a etnologia. Ainda nos anos 1930, uma boa parte do clero português revelava-se muito refratária às teorias dos missiólogos (católicos, bem entendido) que, sem terem passado pelas provações do terreno e sem conhecerem as idiossincrasias dos povos, vinham definindo princípios e métodos de maior aproximação dos missionários aos costumes locais, como se fosse superficial o conhecimento dos mesmos até à data. Sucede que a missiologia, geradora no plano internacional de congressos e cursos universitários, exposições, conferências e publicações as mais variadas, era apadrinhada por ninguém menos que Pio XI, “o Papa missionário”, o que exigia um apaziguamento (Capela, 1934:853). O próprio bispo de Macau, D. José da Costa Nunes, viajou à Europa no ano seguinte com o propósito deliberado de encontrar “alguns dos mais autorizados propagandistas das modernas ideias missiológicas”, para poder assim “desfazer preconceitos correntes” (Goulart, 1933:366; ver Goulart 1932). Regressado ao Oriente, publicou no boletim da diocese um artigo destinado a ajudar os seus missionários a abraçarem a nova tendência. Tratava-se aliás de trazer para a modernidade a mais antiga tradição evangelizadora da Igreja, do próprio São Paulo quando fora buscar para tema da sua pregação o altar dos atenienses a um deus desconhecido: “pois esse Deus, que vós adorais ignorando quem seja, é o Deus que eu vos anuncio”. O missionário do século XX devia proceder da mesma forma, agora com o auxílio da etnologia.

Embora de âmbito geral, o artigo do bispo, assinado com as iniciais C.N., mexia profundamente com a história de Timor, marcada por episódios missionários francamente agressivos na forma de lidar com a “religião” nativa. O padre Abílio Fernandes sem dúvida que vinha sendo responsável, enquanto Superior das Missões de Timor, por uma política pouco missiológica de destruição sistemática dos elementos mais tangíveis da “religião timorense”, em particular as famigeradas relíquias dos mortos e demais objetos *lúlic* conservados nas casas sagradas, *uma lúlic* em Tétum. Em voga durante o ressurgimento missionário dos finais da Monarquia, essa prática tinha decaído com a própria decadência das missões na Primeira República – de que ainda voltarei a falar –, mas foi efetivamente retomada em maior escala na ditadura, sem que as palavras de D. José da Costa Nunes tenham propriamente invertido tal tendência. Na verdade, os missionários que assim procediam tudo lhe relatavam nas cartas enviadas para Macau.

E foi neste contexto, complexo na doutrina e ambíguo na prática, que desembarcou em Timor, em setembro de 1932, um missionário cujos escritos explicitamente etnográficos fariam a diferença num quadro de relativa pobreza. Não sendo embora o único, nem o primeiro a produzi-los, Ezequiel Pascoal foi sem dúvida o que mais persistiu nessa via. Colocado inicialmente na missão de Manatuto, tinha seis meses para aprender a língua local, o Galóli, após os quais seria examinado por um júri de missionários mais antigos; foi contudo de sua iniciativa que, “com igual empenho, ia esquadrinhando, ao mesmo tempo, costumes e superstições gentílicas da região”. (Pascoal, 1967:13) Deixou ele mesmo testemunho da “relutância” oferecida às suas pesquisas em matéria de *paganismo*, ou pelo menos “um certo acanhamento da parte de quem informa” (Pascoal, 1936a:17, 1967:15-17). Mas o cristão que cuidava nesses primeiros anos do seu cavalo “já tinha sido *mátandóoc*”, um especialista ritual que o missionário definia como um “misto de curandeiro, arúspice e feiticeiro”. Tornou-se tal personagem o informante por excelência de Ezequiel Pascoal, que só muitos anos mais tarde, contudo, lhe prestaria o devido tributo (Pascoal, 1967:9, 13).

Nas suas próprias palavras, a etnografia destinava-se a “colher preciosos elementos que ajudem a definir, para melhor a formar, a alma ingênua e crédula mas boa do povo timorense” (Pascoal, 1949:14). Ezequiel Pascoal sem dúvida abraçou a ideia de que o missionário não devia converter sem ao mesmo tempo estudar. Do ponto de vista missiológico, isso implicava procurar Deus na “religião” nativa e desde logo aceitar que era possível encontrá-Lo – em maiúscula, entenda-se – algures perdido numa teia de representações *pagãs*. Esta católica tarefa revestia-se porém, no caso de Timor em concreto, duma complexidade antropológica e histórica bem maior do que tinha consciência o missionário. É o que veremos de seguida.

### ***Maromak* e a decadência da religião primitiva**

Os missionários portugueses em Timor, e nomeadamente a geração que produziu nos finais do século XIX os primeiros dicionários conhecidos, bem como catecismos e breviários católicos em línguas nativas, introduziram em Timor as palavras portuguesas *Diabo* e *Inferno*, mas não esta outra, *Deus*, para a qual encontraram tradução nativa, com destaque para o vernáculo tétum *Maromak* (Silva, 1889).<sup>5</sup> Significa isto que, antes de assim o preconizar a moderna missiologia, já se admitia a possibilidade de encontrar esse elo com a fé *pagã*. Tal não é de espantar, uma vez que o degeneracionismo bíblico, ofuscado embora pela ascensão do evolucionismo, se manteve no século XIX como mundivisão alternativa, segundo o qual os povos *selvagens* ou *bárbaros* eram descendentes

perdidos dos filhos de Noé, cujas religiões decaídas eram restos patéticos e adulterados das primeiras revelações de Deus ao homem. Em Timor, tratava-se portanto de recuperar ao menos uma palavra, a mais importante de todas, que teria sobrevivido nesse longo processo de degradação: “da divindade, do Espírito Bom, [o timorense] parece ter única e simplesmente o vocábulo: Marômac, Na'in Marômac (Deus, Senhor Deus)” (Andrade, 1920:348).<sup>6</sup>

Ora, quando o bispo de Macau, em 1934, lançava aos seus homens o desafio de procurarem Deus nas religiões nativas, estava justamente a retomar o argumento de uma “religião natural” ou “revelação primitiva” que teria sido “deformada no andar dos séculos por mil superstições” (Nunes, 1934:462). O universo católico, e missionário em particular, estava já entretanto marcado por uma atualização do velho paradigma degeneracionista, sobretudo através da difusão das ideias do padre austríaco Wilhelm Schmidt (1910), muito influenciado por sua vez pelo antropólogo escocês Andrew Lang (1898). No plano internacional, havia agora como que uma predisposição dos missionários etnógrafos para a identificação, nos mais variados contextos *selvagens*, de um “ente supremo” que partilhava características morais e demiúrgicas do Deus monoteísta. Surgia muitas vezes, é certo, numa atmosfera animista que tendia a privilegiar espíritos menores e “imorais”, entendendo-se que, na maior parte dos casos, a importância dessa divindade decaíra efetivamente em favor de seres espirituais mais envolvidos na mesquinhez dos quotidianos humanos. Já Andrew Lang equacionara essa relação em 1898: “quanto mais animismo, menos deísmo” (Lang, 1899:1016; 1898). E o padre Ezequiel Pascoal ecoava essa fórmula poderosa e muito difundida, ao escrever meio século depois: “o pagão timorense é animista. De Deus tem apenas uma ideia muito vaga” (1949:12).

Devemos ter em conta a especificidade da leitura degeneracionista dos missionários, para quem os timorenses se tinham *afastado* de Deus ao longo dos séculos, antes mesmo da chegada dos portugueses. Ainda que o não tivessem esquecido por completo, reconhecendo nele o criador dos homens, encontrava-se cabalmente excluído da vida ritual, ou no melhor dos casos o seu nome soltava-se-lhes da boca num momento de aflição. “O nome de Deus”, escrevia o padre Ezequiel Pascoal em 1949, “seja qual for a designação que Lhe deem, nunca é invocado, que eu saiba, em qualquer estilo. Vê-se, portanto, que, na mentalidade do indígena, Ele é um ser à parte” (12). Não é, pois, de estranhar que os primeiros escritos explicitamente etnográficos do missionário, na década precedente, enveredassem logo por um domínio de investigação que, pelo menos à primeira vista, nada tinha que ver com esse “ente supremo” tão apagado.

Trata-se de dois artigos publicados em 1936 no boletim da diocese, com o mesmo título e tema, “A medicina sagrada do feiticeiro timorense”. Apenas estariam em causa “ridículas superstições” sobre as causas das doenças e os modos de as curar. Estavam visivelmente em causa os especialistas rituais designados em Tétum por *matandóoc*; e recorde-se que Chico Lárac, o seu principal informante neste período, já o tinha sido. O autor não se abstinha de mesclar juízos muito pejorativos na descrição, ao ponto de chamar os ditos feiticeiros de “farsantes” ou “charlatães”, cujas “trapaças” eram “sempre as mesmas em toda a ilha”, embora com variantes “até dentro duma mesma região”. Tratava-se de lhes ver “a essência” (Pascoal, 1936a:430). O padre etnógrafo começava então por introduzir o que seriam, no seu entender, as duas grandes categorias indígenas de espíritos, responsáveis pelas doenças e outras desgraças humanas: os *lúlic* (ou *lúliques* na grafia de Pascoal) e os mortos.

Havia, contudo, uma surpresa reservada pelo autor para o seu segundo artigo. Depois de ter narrado certos procedimentos de cura, com minúcia etnográfica contrabalançada pelo tom quase humorístico, o padre Ezequiel Pascoal dedicava-se a descrever os processos empregues por esses personagens na descoberta do agente espiritual responsável pela doença de determinado cliente. E surge então, a par dos anteriormente anunciados, um ser de outro tipo: nada mais, nada menos, que Deus. Entre outros exemplos, sobressaía essa possibilidade no método que consistia em traçar riscos, num ovo, para os agentes espirituais: “se qualquer coisa a que eles chamam *olho do ovo* – que só eles veem – pára no risco de Deus, dizem que aquela doença é um castigo de Deus por causa do doente se ter esquecido, em virtude das suas muitas ocupações (!), de cumprir qualquer promessa” (Pascoal, 1936a:20). Escrito e portanto reconhecido pelo próprio missionário em letra maiúscula e sem recurso a qualquer vernáculo nativo, que Deus era este afinal, na sua antropologia católica? As prescrições para esses casos deixavam bem transparecer a influência cristã. O “feiticeiro” mandava acender uma vela a Deus, mas não ao domingo “porque é dia *grande*, nem também na igreja!...” Teria de ser em casa ou na de qualquer vizinho onde houvesse “um oratório com qualquer estatueta ou imagem, pois, para os timores ignorantes que não aprenderam doutrina ou não a querem aprender, tudo é *Deus* – qualquer imagem ou estátua de qualquer santo ou santa. (1936a:21).

É muito claro que se tratava aqui, na ótica do padre Ezequiel, duma apropriação estritamente *pagã* de conceitos e de objetos católicos. Outras componentes da “medicina sagrada” iam no mesmo sentido, por exemplo a prescrição de celebrar uma missa ou a referência ao *Diabo* como outro possível agente de doenças, tanto mais que neste caso fora efetivamente adotada a palavra portuguesa introduzida

pelos missionários. Mas esse Deus em maiúscula também era forçosamente, para o autor, o da degenerada “religião” nativa pré-colonial. Ficava assim por resolver a seguinte contradição: no processo de interferência do cristianismo, o celestial e distante *Maromak* encontrava-se ainda mais “degenerado”. Os diagnósticos da feitiçaria nivelavam-no pelos outros espíritos de interesse mundano, como se não fosse mais possível a negligência a que era tradicionalmente votado, sob risco de despertar, como acontecia com os *lúliques* ou com os mortos, o seu potencial malfazejo, causador de doenças e desgraças. Ora, o padre Ezequiel Pascoal não só não explicitava estas consequências indesejadas, involuntárias, da penetração de imagens cristãs na esfera ritual nativa, como, pelo contrário, deixava emergir do seu texto a impressão de que “a salgalhada que esta gente faz da religião e superstições, de Deus e *lúliques*, de verdades e credices” era, na essência, uma realidade timorense (1936a:18). O certo é que não estamos aqui perante uma simples etnografia do puramente nativo; e tampouco se trata de uma análise assumida da realidade colonial. Encontramo-nos pois no epicentro de um dilema inconsciente da antropologia católica face à “religião” timorense, que se via encurralada entre dois mundos históricos, o pré-cristão e o cristão, sem pertencer a nenhum.

### **O “culto dos *lúlic*”: salvação e destruição**

No que respeita à palavra *lúlic* – estando subentendidos os seus equivalentes noutras línguas timorenses –, a conclusão a que chegou Ezequiel Pascoal, num artigo publicado na década seguinte com o título “O culto dos *lúlic*”, é que tinha um duplo significado. Enquanto qualificativo, de sentido mais lato, queria dizer “venerando” ou “intangível”; mas não lhe restavam dúvidas que servia, como substantivo, para designar uma multiplicidade de entidades espirituais da alegada “religião” nativa, o que era de molde a revelar os seus contornos fluidos. “Em sentido estrito”, dizia, “significa seres cuja definição é difícil de dar, que o próprio timorense não sabe bem o que são [...]”. Considerava em todo o caso que eram invisíveis, isto é, independentes na essência dos locais ou dos objetos “que, por qualquer motivo, os representam, os incarnam, ou a que eles de preferência se acolhem”.<sup>7</sup> Se havia árvores, rochas, fontes, bosques ou terras *lúlic*, era porque eram “mansões” desses espíritos, que todavia sempre acabavam por se confundir, na psicologia indígena, com essa expressão material (Pascoal, 1949:13). Estamos, portanto, perante uma leitura que, longe de sistematizar ou estruturar as representações religiosas nativas, as subsumia numa categoria principal demasiado lata. Embora fosse por vezes sentida uma necessidade de diferenciar os alegados *lúlics* uns dos outros, tais tentativas tinham pouca consistência teórica, para não dizer etnográfica.

Ezequiel Pascoal sugeria que também as relíquias dos antepassados, luas de ouro e prata, espadas, catanas, etc., eram possíveis manifestações dos alegados espíritos *lúlic*. Outros documentos seus, dos anos 30, veiculavam com mais consistência o argumento de que haveria, em cada casa sagrada, um *lúlic* principal e que os outros objetos lá depositados, embora sagrados, eram subsidiários desse espírito ali venerado e não forçosamente tabernáculos de outros tantos (Pascoal, 1937:848). Nesse sentido, eram frequentemente referidos, por ele e por outros missionários que também não hesitavam em substantivá-los, os nomes próprios de determinados *lúlics*, dentro ou fora de casas sagradas. Seja como for, os missionários tendiam a pensar nos *lúlics* como estreitamente associados aos próprios objetos que os timorenses conservavam nas casas sagradas; mais do que a expressão material do culto nativo, tais itens eram vistos como prova suficiente do materialismo intrínseco a esse tipo de culto indígena, em contraste com o elevado simbolismo dos objetos católicos. Escusado é dizer que os missionários estavam provavelmente a projetar as suas próprias referências na paisagem religiosa timorense (Hicks, 2004:26).

Em consequência, havia uma rivalidade notória entre a igreja edifício e a *uma lulik*, cada qual com os seus conteúdos tangíveis. Um pouco em detrimento da sua especial associação a antigas famílias reinantes ou com posições de aristocrática chefia na povoação ou no *suco*, as casas sagradas eram mais propriamente identificadas como “templos” da “religião” timorense em geral: “os *lúlic* têm os seus templos”. Daí também que o especialista ritual que delas se ocupava fosse designado por Pascoal de “hierofante gentílico”. Ocupando “quase sempre o centro da aldeia”, e distinguindo-se “algum tanto” das casas profanas, nesses “templos” se conservavam as ditas relíquias e outros *lúlics* e se realizavam muitos dos *estilos* destinados a precaver os homens contra as ações potencialmente malfazejas dessa multiforme categoria de espíritos, paralela à dos mortos (Pascoal, 1949:13, 15). Chegamos ao ponto nevrálgico desta “religião” “à volta dos *lúlic*”. Tratava-se de seres “sombrios, vingativos, arbitrários” no seu modo de interferência na vida do *pagão timorense*:

eles são a sua obsessão contínua. A sua ideia impregna-lhe a vida dum modo paradoxal, inacessível à mentalidade europeia. Os *lúlic* são uma sombra que o persegue e, ao mesmo tempo, uma defesa a que se acolhe. São um pesadelo que o atormenta mas são pretexto, ao mesmo tempo, para as suas maiores orgias [...]. Do que fica dito é fácil depreender que no culto dos *lúlic* nada há que se pareça com amor ou afeto. O medo é o único móbil que orienta todas as relações com esses seres estranhos que têm nas suas mãos o destino do *pagão timorense* (Pascoal, 1949:13-14).

Temor e orgias, uma vez mais. Não era portanto nesse culto *animista*, a seus olhos desprovido praticamente de deísmo e de bondade, que o padre Ezequiel Pascoal encontrava pontos de contacto com o cristianismo. Pelo contrário, chegou a afirmar que “são os *lúlics* um dos laços mais fortes que prendem esta gente ao jugo do demónio” (Pascoal, 1936b:283). Participou, por isso, de forma deliberada e empenhada na sua destruição, conforme revelam as suas missivas ao bispo, nomeadamente na década de 1930, dos seus primeiros anos de atividade missionária. E não devemos nós considerar como um todo orgânico os seus artigos etnográficos e essas descrições de inegável violência colonial associada à cristianização de Timor durante o Estado Novo? Não se trata de uma dicotomia, mas de uma gradação entre as várias componentes do arquivo missionário, que pode ser assim enquadrado na antropologia colonial portuguesa de forma menos artificial e ao mesmo tempo mais alargada. O interessante desta opção, e também o irónico, é que as narrativas da destruição de *lúlics* são também, insensivelmente, narrativas das relações de poder em contexto colonial.

Um dos conceitos-chave da ação missionária, nesse sentido, é o de exortação. Tratava-se alegadamente de persuadir os convertidos, com estratégica incidência nos “régulos”, a que entregassem ou destruíssem por sua própria iniciativa as idolatradas relíquias de seus avós, provando assim por atos, e não apenas por palavras, a sua nova fé. As apreensões, à revelia ou pelo menos em detrimento da influência dos *lúlic na'in*, chegavam a culminar em autos de fé à sombra da igreja ou, em casos mais extremos, na incineração das próprias casas sagradas. Houve resistências por parte de muitos timorenses, mas brandas e vencidas através da persistência da exortação. Também muitos objetos que anteriormente estavam nas casas sagradas passaram a ser escondidos das vistas dos padres, havendo indícios, já na década de 30, do esvaziamento e dessacralização intencional de algumas delas por parte dos próprios timorenses (Correia, 1935:60-61).

Diversos relatos permitem reforçar a ideia de que, através da exortação, estava essencialmente em causa um mecanismo de coação psicológica (Almeida, 1937:750-751; Parada, 1937; Pascoal, 1936b:283). Por exemplo, Ezequiel Pascoal descreveu uma “colheita razoável de *lúliques*” que ele próprio fez em 1935 numa das suas visitas a Lacló, estação missionária dependente de Manatuto. Decorreu tal ação em três fases. Na primeira, identificou uma casa sagrada pela sua “forma especial” e, suspeitando que nela se encontrava “o *lúlique* principal do reino”, quase sucumbiu à tentação de atuar à margem da sanção nativa: “pensei em entrar na casa e destronar o *lúlique*” (Pascoal, 1937:847). Mas este impulso pouco missiológico foi refreado, dando lugar a uma segunda fase de improficuo diálogo com “o guarda do *lúlique*”. Numa terceira fase, a ação destrutiva acabou sendo

perpetrada, mas não de forma imediata, pois sempre envolvia agentes nativos que legitimavam o processo do ponto de vista missionário, nem que fosse pela sua simples presença:

só outro dia, devido, por assim dizer a uma coincidência, me foi dado destronar esse *lúlique*. Acompanharam-me os maiorais. Tirámos tudo – uma infinidade de coisas cheias de pó e fumo, sem valor absolutamente nenhum a não ser aquele que os próprios indígenas lhes atribuíam como *lúlique*. O *lúlique* propriamente, era um objeto de ouro, uma meia lua [...]. Fez-se ao lado da Capela uma fogueira com tudo isso incluindo os dois tambores que antes de serem *lúliques*, foram vozes que chamaram a mais de uma guerra os moradores aguerridos de Lacló (Pascoal, 1937:847).

Numa tese recentemente defendida na Universidade de Brasília, Alexandre Fernandes avança um exemplo expressivo do que pode ser lido como alteração do pensamento missionário por efeito do Concílio Vaticano II. Em 1957, o padre Afonso Nácher relatou no *Boletim Salesiano* que procedera a destruições de “ídolos”, mas dez anos mais tarde, já sob o efeito de críticas internacionais (em Itália, nomeadamente), negou tais ocorrências. Eu próprio tive ocasião (Rosa, 2012b) de me debruçar sobre esse caso, mas não propriamente para ilustrar como a Diocese de Díli, enquanto mediadora da “capilarização do Concílio Vaticano II”, influenciou as “conceções e ações dos missionários no Timor Português” (Fernandes, 2014:227-228). Pelo contrário, sugiro que as explicações do missionário não são convincentes e refletem, como agora lhe chamo, a “isoglossa” antissincrética.

Estas etnografias de diferentes décadas chegam a ser pungentes, por momentos, ao permitirem visualizar a aniquilação cega de objetos afetivamente ligados às memórias, às vidas, de parentes falecidos dos timorenses convertidos, como um pedaço de pano em que uma avó “se adestrava na arte de bordar” ou um dente que “devia ter sido, também, dela” (Pascoal, 1937:847). Mas essa não é a única razão pela qual é possível definir essa atividade missionária como uma forma de violência.

### **Imagens mutiladas: arqueologia de um sincretismo impossível**

Ouso afirmar que, para a generalidade dos missionários, os objetos *lúlic* eram uma realidade puramente nativa que não tinha nada que ver com o cristianismo, nem espiritual nem historicamente. Mas até mesmo em lugares supostamente recônditos podiam ser encontrados vestígios imprevistos duma influência católica de outras eras. Ignorantes da história completa dos seus antecessores, os missionários do século XX tinham dúvidas históricas, por exemplo, quanto



às missões no reino de Bobonaro antes de 1908, sendo corrente a ideia de que as suas gentes eram possivelmente as mais “selvagens” de Timor. Só ao fim de vários anos de intenso trabalho, no começo dos anos 1920, é que um missionário finalmente ouviu uma tradição nativa segundo a qual tinha havido duas missões na região há muito tempo atrás, uma na planície tétum de Rai-Méa e outra mais a ocidente, em Suai. Aprofundou as suas pesquisas nesses dois locais e os resultados foram surpreendentes. Entre os objetos *lúlic* nativos, podiam encontrar-se itens católicos, sendo o mais espetacular uma imagem em madeira de Nossa Senhora do Rosário, que se encontrava mutilada. Em carta ao seu bispo, escreveu o missionário a propósito:

não quer isto dizer que os mesmos povos que conservaram por tanto tempo os objetos do culto, tenham também conservado a fé religiosa dos seus antepassados. Possuem objetos religiosos das antigas missões, pelo costume que todos os indígenas têm de guardar tudo o que pertenceu aos antepassados, ainda que seja uma simples carta sem importância alguma. Esta gente com o decorrer do tempo caiu novamente no paganismo, tornando-se tão supersticiosa como os povos aonde nunca tenha havido missão e nesse estado se encontra atualmente (Cardoso, 1923:50).

Havia por exemplo uma carta portuguesa de 1790 que foi lida pelo padre e lhe permitiu concluir que as missões de Rai-Méa e de Suai já estavam extintas em finais do século XVIII. É extraordinário que tais documentos, possivelmente de um valor incalculável para a reconstrução da presença católica em Timor em séculos passados, fossem mais bem estimados e preservados por timorenses não cristãos do que pelos missionários católicos, que não só depreciavam o seu significado histórico como sobretudo o religioso, considerado praticamente nulo. Do ponto de vista da Igreja, tinha simplesmente desaparecido. Desde logo, no caso das imagens santas, a doutrina católica não considerava que tivessem um estatuto sagrado intrínseco e perene. Ao contrário de um culto idólatra, o seu significado era estrita e explicitamente simbólico e por conseguinte inseparável da fé dos crentes. Se esta desaparecesse, como tinha desaparecido entre os descendentes tresmalhados de antigos fiéis, os objetos tornavam-se desprovidos do seu valor original. Pode por conseguinte dizer-se que a imagem de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, se tinha tornado de facto um *lúlic* nativo do ponto de vista doutrinário.

O que é irónico nesta história é que, para os timorenses *gentios*, esses objetos de origem portuguesa ainda eram sagrados – precisamente eram *lúlic*. Como parte de um culto dos antepassados, mais do que dum “culto dos *lúlic*”, tinham permanecido no interior de uma casa sagrada por um período de tempo indefinido,

mas certamente muito longo, ou de outra forma os itens de papel, pegando no material mais frágil, ter-se-iam desintegrado por completo. Estamos claramente perante um caso de “arqueologia do colonialismo” (Lyons & Papadopoulos, 2002). E sou tentado a suspeitar ou a imaginar que haveria alguma forma de continuidade histórica, embora sujeita a transformações, na atitude mística dessas comunidades relativamente às suas próprias heranças católicas. Mesmo que não estivessem cientes dos respetivos significados cristãos, teriam provavelmente consciência de uma conexão portuguesa, uma vez que os objetos em causa foram apresentados ao padre quando iniciou a sua investigação *in loco*.

Os processos de indigenização dos objetos de origem católica eram portanto enfeitados pela Igreja, mesmo que fossem o resultado histórico imprevisto de uma antiga e mais forte influência missionária. É possível considerar que essa opção representava uma forma de violência não apenas para os timorenses, mas inconscientemente para os próprios missionários. Convém frisar que as explicações teológicas sobre o significado simbólico das imagens católicas não esgotavam o seu poder sobre os crentes, fossem eles camponeses rústicos numa aldeia de Portugal ou sacerdotes cultivados. Mesmo que transformada num objeto “pagão”, a imagem de Nossa Senhora do Rosário ainda era suscetível de veneração católica. Sem dúvida que seria problemático queimá-la como outro qualquer objeto *lúlik*, pois, no fim de contas, a fé dos próprios missionários na Mãe de Deus era suscetível de ser projetada na estatueta de madeira e por conseguir de restaurar o seu valor religioso. Por muito que se reconstitua de forma mais pormenorizada os quatro séculos de presença missionária na ilha, presumir conteúdos cristãos nas casas sagradas não é mais hipotético historicamente do que presumir conteúdos estritamente nativos. A eliminação inadvertida de objetos tradicionais timorenses encerrava, pois, uma dimensão escondida, destrutiva duma herança material e espiritual relacionada com os convertidos ou pelo menos com os missionários portugueses de outras eras.

### **Ressurreição *versus* raça: uma *Weltanschauung* missionária**

A atitude desses missionários em relação às apropriações indígenas da parafernália católica, vistas como adulterações mais ou menos desgraçadas, tinha a ver com a própria essência do catolicismo enquanto ortodoxia universal exclusivamente através da sanção dos sacerdotes. Sempre que uma cristandade ficava abandonada a si própria, estava forçosamente condenada do ponto de vista missionário, não apenas porque os seus membros e descendentes não seriam capazes de reproduzir o Evangelho de uma forma adequada, mas também e sobretudo por causa dos sacramentos perdidos, em particular a comunhão,



associada à confissão. Não estava em causa uma mera manifestação exterior de fé por parte dos convertidos, mas a continuada redenção dos seus pecados. Para além disso, sem o controlo e a orientação do padre, prevalecia a “inconstância psicológica” dos timorenses, de acordo com a fraseologia corrente. Somente a continuada presença e perseverança dos missionários, assim diziam os próprios, podia eventualmente erradicar a influência paralela da “superstição”. Rodeados como estavam de “gentios”, os nativos cristãos de outra forma recaíam inevitavelmente no “paganismo”. “Sem o padre, o timorense deixa logo o Deus de Abraão” (Fernandes, 1931:35).

A história missionária de Timor, vista como um ciclo de retiradas e regressos, era uma boa ilustração da ideia, promovida pela própria Igreja, de que a derrocada de antigos sucessos era uma forma de Deus pôr os seus pastores à prova desde o tempo dos apóstolos. Esta visão católica teve o seu auge após a proclamação da República em Portugal, em 1910, quando todo o clero regular teve mais uma vez de abandonar a ilha. O clima anticlerical associado à mudança de regime traduziu-se, em Timor, pela fragilização política dos padres que ficaram. A escassez de pessoal foi-se tornando dramática ao longo dos anos 1910 e chegavam a ser patéticas as tentativas de manter viva a memória da catequese e dos sacramentos em comunidades cristãs do tempo da monarquia que ficaram sem missionário de proximidade, quando não literalmente tresmalhadas. A percepção de que em muitos locais o ensino da doutrina estava sobrevivendo graças ao empenho de certas famílias cristãs, com frequente predomínio das mulheres, espécie de zeladoras improvisadas, era quase mais uma derrota do que uma vitória. É natural que, neste contexto, houvesse por parte dos sacerdotes um incremento dos apelos à ajuda divina e das referências nostálgicas ao “antigo esplendor” das missões (BGEDM, 1918:154).

Dependentes da Inspeção das Escolas, que os obrigava segundo as leis da República a cumprir cinco horas diárias como professores primários sem nenhuma diferença em relação aos da metrópole, os missionários ficavam como que presos em constantes atividades letivas, quando por natureza deveriam levar uma vida errante. “Em Timor, propriamente, não há missionários”, dizia D. José da Costa Nunes; “há professores, que por acaso são padres” (1923:705). O bispo entendeu que só seria possível, em Timor, um ressurgimento definitivo das *crisandades* – uma “ressurreição”, como era dito amiúde em metáfora – se estas se tornassem gradualmente independentes dos sacerdotes vindos da metrópole. Ainda que fosse conjuntural, a escassez de missionários na ilha tinha de ser colmatada numa vez por todas pela criação derradeira de um clero nativo. “Este é que há de evangelizar o indígena, como o clero europeu evangelizou a Europa.” A ideia não

era propriamente sua, antes emanava do Vaticano. Influenciado pela missiologia da época, chegou a escrever no boletim da diocese que um missionário nativo tinha certas qualidades que o colocavam acima do europeu, pelo conhecimento da língua, dos “usos e costumes”, da “mentalidade e gosto” dos seus conterrâneos (Nunes, 1935:611-613).

No caso de Timor, e não havendo condições para atingir bruscamente essa meta, o bispo apostou na criação, em 1924, de uma primeira escola, em Lahane, para formação de professores catequistas nativos, recrutados entre os finalistas das escolas das missões. Essa iniciativa foi revolucionária, a par do advento da ditadura em 1926, que desde o início favoreceu a atuação das missões e lhes restabeleceu a dignidade política. Não cabe aqui historiar o incremento de todas as estatísticas católicas de Timor logo na década seguinte, com a chegada de mais missionários, formados em novos seminários da metrópole, e a reabertura de velhas missões há muito encerradas. Concentrar-me-ei na realidade dos catequistas indígenas, porquanto permite abarcar uma outra dimensão das *etnografias* católicas, no cômputo da antropologia colonial portuguesa. Em 1935, escrevia D. José da Costa Nunes que qualquer missão tenderia a desaparecer se desprovida de catequistas disseminados pela respetiva área de influência, pois as visitas espaçadas de um sacerdote não eram suficientes para evitar o envilecimento das *cristandades*. A grande importância desses “colaboradores” indígenas, pelo menos uma parte deles, residia justamente no facto de permanecerem nos locais que lhes eram atribuídos, um luxo a que os missionários da colônia não se podiam dar, mesmo depois de ultrapassada a confrangedora penúria de pessoal da Primeira República.

Considerando que, na prática, eram representantes da Igreja junto dos outros nativos, era crucial poupar os catequistas a admoestações em público ou a quaisquer outras atitudes que lhes roubassem “a força e prestígio de que eles precisam no desempenho dos seus cargos”. O bispo instava os seus missionários no terreno a vencerem “aquele condenável sentimento de superioridade, para não dizer orgulho de raça para com os povos de cor”, pois o verdadeiro cristão nunca podia perder de vista que “os homens são todos, fundamentalmente, a mesma coisa, quer tenham a pele branca, quer a tenham pigmentada de amarelo, preto ou cor de bronze” (Nunes, 1935:776, 777). Chamados de “mestres” pelo povo e remunerados por um período mínimo de dez anos, tinham casas erigidas para sua residência, nomeadamente, os que eram colocados a distância da missão a que pertenciam. No arquivo missionário desse tempo, são raros os escritos deixados por esses catequistas, mas revestem-se por isso mesmo de especial significado (BEDM, 1932). Na rubrica “Correio das Missões”, do número de março de 1938

do *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, era publicada, como caso exemplar, uma carta enviada pelo “mestre” indígena de Cailaco a ninguém menos que o bispo de Macau:

[...] infelizmente, digo a V. Exa. Revma. que estou no meio dum povo muito rude, supersticioso e desconhecedor do tétum. Quanto à rudeza desta gente, digo a V. Exa. que foge de gente trajada de camisa ou de outra coisa assim parecida à europeia. Quanto à superstição, digo-lhe que uma pedra, uma espada, uma cobra, um toqué, um bambual, um crocodilo e outras coisas semelhantes, tudo para este povo gentílico é lúlique [...] (Soares, 1938:636).

Mais do que a generalização do “culto dos *lúlic*”, o alcance antropológico deste apontamento está na importância atribuída pelos *pagãos* ao vestuário, e não à raça, enquanto critério diferenciador do *outro* e, por conseguinte, do próprio catequista indígena, que estaria empurrado por tabela para uma categoria não timorense. Numa outra carta de sua autoria, dirigida dois anos antes a um missionário, o mesmo catequista reconstituía em discurso direto um diálogo onde, de forma surpreendente, ele próprio era chamado de europeu, ou pelo menos assim traduziu o qualificativo que lhe reservaram uns homens que, trabalhando então na construção da sua casa, se recusavam a matar uma cobra de mais de dois metros aí encontrada:

Assim que a vi, gritei logo, dizendo-lhes:

– Porque não a matam?

Responderam eles:

– Ó Sr. Mestre, temos medo de a matar. Se matarmos a cobra, morreremos. [...]

– Vocês querem ver como não morro, ao matar a cobra?

– Ó Sr. Mestre, não, não... para vocês, europeus, não há perigo nenhum, mas para nós, timorenses, há muito: morreremos se matarmos a cobra.

O catequista aproveitou a ocasião para lhes lembrar que só Deus merecia adoração, levando-os enfim a dizer: “– Sim, sim, Sr. Mestre, *ami ata beic, ami ata beic*, somos uns tolinhos” (Soares, 1936:200).

### ***Matebían*: Portugal e os mortos timorenses**

Dedicado ao famigerado culto dos mortos e repartido em nove partes de duas a três páginas, entre 1953 e 1955, o artigo “*Matebían*”, do padre Ezequiel Pascoal, é o termo de comparação mais indicado, em remate do presente artigo, para a imagem um tanto dantesca com que o abri. O missionário reservava sem dúvida um lugar para o medo na descrição da relação entre os vivos e os mortos, mas não considerava que tudo se resumisse a “temor e orgias”. Ainda que os seus

apontamentos fossem apenas relativos à zona da ilha onde se falava Galóli, sendo aliás apresentados como “simples subsídios” e não como “a última palavra sobre o assunto”, o certo é que deixavam uma vez mais transparecer a ideia de que era ao nível dos “pormenores”, e não da essência, que havia “diversidade” ritual de região para região, acabando por ser veiculada a tal impressão de unidade religiosa pré-colonial dos timorenses (Pascoal, 1953-1955:275). E entre os motivos que determinavam as várias manifestações do seu velho culto dos mortos, surgia agora, em posição de destaque, o “amor” pelos parentes falecidos. É certo que a forma como estes se imiscuíam nos quotidianos podia ser nociva, e por conseguinte temida, mas isso dependia de serem “mais ou menos intensas, mais ou menos frequentes, as provas de estima para com eles” (Pascoal, 1953-1955:98, 275).

Ainda que não fosse de forma intencional, uma tal leitura estava relacionada com a progressiva apropriação católica desse universo obviamente crucial. Em vez de condenar tudo o que, no tratamento dos mortos, fosse de origem nativa, encontrava-se um elo, aprofundando-o para melhor expurgar as componentes propriamente inaceitáveis do ponto de vista da Igreja. Tratava-se de adaptar, de reformar as ditas “provas de estima” já existentes, para que fossem realmente prestadas em prol dos defuntos, da salvação das suas almas, e não para os manter apaziguados em benefício dos vivos. Era uma transformação moral, mas feita, em bom jeito católico, através de sinais exteriores. O padre Ezequiel Pascoal não referia explicitamente a campanha missionária nesse sentido, mas os efeitos da mesma permeiam o seu texto dum ponta à outra, criando um emaranhado antropológico de que talvez o autor não se desse bem conta. O itálico é meu nestas palavras de abertura, que chegam a ser desconcertantes:

não há nesta província cemitério, pequeno ou grande, seja onde for, no cimo dum monte, num socalco de encosta, ou perdido na extensão das planícies, que, em 2 de Novembro, *não regorgite de cristãos e até de gentios. Não admira. Poucos povos terão, como os timorenses, um culto tão arreigado pelos mortos* – os seus *matebían*, palavra conhecida em todos os dialetos de Timor (Pascoal, 1953-1955:275).

Note-se, portanto, que é através dos cristãos e do calendário católico – apesar da relação historicamente conturbada entre o Dia de Todos os Santos e o dos Mortos – que é anunciado o culto pré-cristão dos *matebían*, peremptoriamente considerado “uma herança de tempos imemoriais”, uma “tradição certamente milenária”, que se refletia em “mais de metade das festas timorenses” (Pascoal, 1953-1955:96-97, 275).

Na sua constante comparação entre os costumes funerários dos *gentios* e dos cristãos, o padre Ezequiel Pascoal necessitava de frisar que certas transformações só ocorriam “entre famílias cujo catolicismo é esclarecido” (1953-1955:163). O luto através do vestuário preto podia estar muito difundido na província, mas não era garante de sobriedade, persistindo hábitos de jogo e de discussões acaloradas no local onde o cadáver estivera em câmara ardente, “nome demasiado pomposo”, dizia o missionário, “para um compartimento as mais das vezes acanhadíssimo e paupérrimo, duma palhota”. Aí se mantinha um crucifixo durante sete dias a seguir ao enterro, mas “quantas vezes a cruz tem de ser testemunha dos mais desbragados duelos de linguagem imoral que semelhantes contendas provocam!” (Pascoal, 1953-1955:163).

E a propósito dessas contraditórias exteriorizações de luto, “onde a tristeza e o folguedo andam par a par, num à vontade extravagante, no mais caricato dos desconchavos”, o autor acabava ele próprio por cair em contradição (Pascoal, 1953-1955:163). O seu artigo “Matebían” ia porventura mais longe de que qualquer outro exercício etnográfico no tratamento conjunto da “religião” timorense e da católica, nesse domínio capital e especial para ambas que era a morte. Revelava não apenas ruturas, mas também vasos comunicantes ou continuidades subtis entre elas. No entanto, uma dicotomia adicional era agora implacavelmente acrescentada. Os católicos que não tinham renegado por completo esses comportamentos *imorais* eram empurrados para a categoria de *timorenses*, partilhada com os *gentios*, enquanto os elevados “a um nível moral mais alto, até onde não chegam hábitos pagãos”, lhe eram subtraídos, quiçá para entrarem na categoria de portugueses, embora este último ponto não fosse tornado explícito:

[...] ao descrever os costumes timorenses que giram à volta da morte, não é meu intuito englobar dentro da expressão *os timorenses*, aqueles nativos que, ou pelo seu catolicismo esclarecido e convicto, ou pelo seu grau de cultura ou nível social que atingiram, repudiam, de todo, tais práticas retrógradas de tantos dos seus conterrâneos (Pascoal, 1953-1955:163).

É, enfim, oportuno retomar a questão inicial: até que ponto a visão do padre Abílio Fernandes, para quem a “religião” timorense pré-colonial se resumia a “temor e orgias”, é apenas o caso extremo duma tendência mais abrangente no contexto missionário de Timor do século XX? Admitindo embora que houvesse algo mais na relação tradicional dos vivos com os mortos, Ezequiel Pascoal acabava, também ele, por contrabalançar poderosa, irrevogavelmente, o amor com o temor: “se há muito de estima no culto que lhe prestam, nunca se libertam dum medo atávico aos que os precedem na viagem para o além-túmulo” (Pascoal,

1953-1955:43). Uma vez combinada esta ideia de atavismo com a dicotomia, inspirada no luto, entre os *timorenses* e os *católicos esclarecidos*, verificamos que para passar duma categoria para a outra era necessário, no fundo, abandonar em definitivo o *temor* e as *orgias*.

### **Epílogo: o velho que queria morrer cristão**

É já velho o debate sobre o lugar dos missionários na antropologia, ora como objetos, ora como sujeitos de observação (Stipe et al., 1980). Estamos decididamente, no caso em apreço, perante uma ideologia antissincrética, suscetível de exame pela antropologia histórica. Por outro lado, essa variante do discurso colonial e missionário foi produtora de um determinado tipo de conhecimento, para lá da pretensão etnográfica. Não se trata de negar as implicações políticas do registo missionário, mas de explorar os seus sentidos académicos. Se admitirmos a existência de uma antropologia católica, nomeadamente na vertente antissincrética, ela é reveladora de limites que dificilmente podia ultrapassar, ditados pela presunção de inferioridade dos ritos e crenças locais, mas que nem por isso deixam de poder ser lidos, pelo menos no meu ponto de vista, como uma *antropologia*, veiculando à sua maneira uma possível leitura intelectual de pelo menos algumas componentes da complexa realidade timorense, em particular no que se refere a determinadas apropriações de traços materiais ou imateriais do catolicismo.

O resultado histórico de tais processos não era considerado, nos autores e nas peças do arquivo missionário que juntei, uma forma de sincretismo religioso, mas antes de perfeita indigenização. E de facto, em certa sintonia com a perspetiva missionária, é possível admitir que Timor Leste, visualizado em diacronia profunda, foi palco de apropriações seletivas que integraram e por conseguinte preservaram padrões religiosos predominantemente nativos. A despeito da falta de consenso da antropologia da religião em torno do alcance ou dos limites do conceito de sincretismo, é bem caso para excluir de facto a sua pertinência neste caso. Por outro lado, as apropriações de que falei não esgotam a diversidade das interações ocorridas, uma vez que as mesmas foram decerto extremamente variáveis no tempo e no espaço, desde logo em função dos revezes da presença missionária. Outras alternativas conceptuais, tais como “inculturação seletiva”, “aculturação seletiva”, “tradução vernacular” ou “participação religiosa dual”, podem até ser pertinentes pontualmente, na avaliação da história religiosa de Timor. Prefiro, em todo o caso, deixar em aberto as ilações teóricas do capítulo, tomando como inspiração estas palavras de Lindenfeld e Richardson: “os nossos malabarismos terminológicos apontam no fim de contas para a falta de

acabamento de qualquer esquema conceptual, e para a criatividade sem limites que a mistura cultural exhibe” (2012:20).

Não é pois de admirar que, na perspectiva missionária que pus em relevo, a “religião” nativa fosse, a despeito do seu aspeto pouco organizado, como que personificada em detrimento dos atores históricos e julgada enfim muito poderosa, sendo capaz de transformar *santos* em *lúlics*. Sugeri inclusive uma ideia de autodestruição associada à forma como certos missionários negligenciavam essas antigas heranças. Daí que, na sua *Weltanschauung*, assumissem os desaires de quatro séculos de evangelização. E se porventura, nalgum caso considerado excecional, ainda não estivesse totalmente aniquilado o sentido cristão duma imagem perdida para as casas sagradas, a mesma lógica impunha-se através de um resgate em sentido contrário, para o seio da Igreja. Em suma, o problema da interação multissecular entre a “religião timorense” e o cristianismo foi resolvido, por aquela antropologia católica, através da sua negação. Dito de outra forma, as representações nativas foram sistematicamente remetidas para um universo que se mantinha, na sua essência, pré-colonial, mesmo quando eram identificados *lúlics* de origem cristã ou outras situações do género.

Era aliás puramente retórica a ideia de procurar esse passado remoto nas regiões mais recônditas da ilha, não só porque o recôndito era relativo, mas porque na prática esses missionários estavam habilitados, pela sua visão das coisas, a encontrar em qualquer lado a autenticidade ou ancestralidade religiosa timorense. Apesar do desafio missiológico que lhes foi lançado pelo seu bispo nos anos 1930, no sentido de procurarem eventuais pontos de contacto entre o cristianismo e a “religião” nativa, diversos missionários portugueses – incluindo o padre Ezequiel Pascoal – prosseguiram durante a ditadura uma lógica inversa, que acentuava o divórcio moral e histórico entre os dois universos. Em alternativa, mas exatamente com o mesmo resultado, eu diria que a perspectiva degeneracionista foi levada demasiado longe, ou seja, que naquela perspectiva missionária já praticamente não era possível encontrar Deus, cuja decadência estava há muito completa, sob o empório de um animismo em pleno e milenar vigor à chegada dos primeiros missionários.

Se tudo isto se applicava aos *gentios* como às velhas *cristandades* abandonadas e repaganizadas, a verdade é que o “antissincretismo” (Stewart & Shaw, 1994) também afetava os cristãos sob tutela missionária, que só verdadeiramente o seriam se rejeitassem por completo a “religião timorense”. Daí que a própria conversão fosse cada vez mais condicionada por manifestações nesse sentido, a par do reforço político da ação missionária durante o Estado Novo. Encerro por isso este artigo, simbolicamente, com uma narrativa *etnográfica*, assinada em

1937 pela mesma figura com que o abri, o padre Abílio Fernandes, e que tem a particularidade de concentrar na mesma pessoa, um velho do Suro chamado Nó Sia, o primeiro e o último dos sacramentos católicos. O missionário recusava-lhe o batismo por o achar ainda suscetível de voltar ao paganismo, ao que ele respondeu:

- Não, senhor padre. Eu não quero ouvir falar mais em *lúlics*. [...]
- Vai-te aperfeiçoando na doutrina e depressa serás cristão. Agora estás muito *verde*. [...]
- Mas eu sou já muito velho, qualquer dia morro e lá vou para o “enfermo”. (*sic*) Como o padre insistisse no seu argumento, “uma tristeza imensa abateu sobre aquela alma”. Passado tempo, Nó Sia acabou por ser batizado como Evaristo e teve esta tirada:
- Senhor, agora já não falta nada. Quando Nai Maromac (Deus) quiser, posso ir. Sou cristão, tenho caixão (Fernandes, 1937:119).

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 12/10/2017

**Frederico Delgado Chaves Rosa** é historiador da antropologia, docente da Universidade Nova de Lisboa, investigador do CRIA (Lisboa) e do LAHIC-IIAC (Paris). É autor, entre outras obras, de *L'Age d'or du totémisme: histoire d'un débat anthropologique 1887-1929* (Paris, CNRS, Maison des Sciences de l'Homme, 2003) e codiretor do projeto Bérose ([www.berose.fr](http://www.berose.fr)). Atualmente, a sua investigação recai sobre etnografias pré-malinowskianas. Contato: [fdelgadorosa@fcsh.unl.pt](mailto:fdelgadorosa@fcsh.unl.pt).

## Notas

1. Este artigo é um resultado do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal (Ref. HC/0089/2009).

2. O mesmo se pode dizer da desvalorização de quaisquer considerações de raça.

3. Para que o objetivo aparentemente generalizador do presente artigo não choque os leitores, permito-me recorrer, por analogia, ao conceito de “isoglossas”, a exemplo de Bashkow na sua proposta neoboasiana (2004:451). Uma isoglossa é uma linha que demarca, não diferentes línguas ou dialetos, mas uma característica específica de determinada língua ou dialeto (seja um aspeto fonológico ou de pronúnciação, um elemento de semântica ou de sintaxe), pelo que as linhas de cada isoglossa atravessam diferentes línguas e dialetos de forma não coincidente, consoante os denominadores comuns existentes ou não para cada critério.

4. Não sendo embora seguidor das teses de Asad (1993) sobre a construção ocidental e antropológica do conceito de religião, utilizo o termo sobretudo como categoria empírica mobilizada pelos missionários; coloquei-a para além disso entre aspas, inclusive nos casos em que surge suscetível de ser lida como categoria analítica.

5. Mas, em Galóli, *Amo-Deus* (Silva, 1905).

6. O autor destas palavras, padre João José de Andrade, ilustra na verdade uma atitude contrastante face à intolerância religiosa e cultural do padre Abílio José Fernandes. Figura menor e caída no esquecimento, definido no seu breve obituário como “uma inteligência poderosa”, João José de Andrade destaca-se como etnógrafo amador pela recriação literária de histórias de vida de timorenses em contexto colonial, pelo seu envolvimento emocional em relação à realidade cultural nativa (por exemplo, na descrição do jogo do galo, que aqueloutro demonizava) e pelo reconhecimento positivo da existência de uma religiosidade timorense independente da influência cristã (Ver Rosa, 2011; 2012a).

7. Ezequiel Pascoal viria a aprofundar esta definição (1967:9).

## Referências

ALMEIDA, Diogo Ave Maria de. 1937. “Relatório da missão de Manatuto e suas agregadas”. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, 397:749-760, 398:830-839, 399:890-895.

ANDRADE, João José de. 1920. “Em Timor: usos e costumes. Homenagem ao batuque do Poetete”. *Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau*, 201-202:344-349.

- ASAD, Talal. 1993. "The construction of religion as an anthropological category". In: \_\_\_\_\_. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. pp. 27-54. Publicado originalmente em 1982.
- BASHKOW, Ira. 2004. "A neo-Boasian conception of cultural boundaries". *American Anthropologist*, 106(3):443-458.
- Boletim do Governo Eclesiástico da Diocese de Macau (BGEDM). 1918. "Correio das Missões: missão de Manatuto. Uma visita do missionário aos cristãos de Vê-mácín". *BGEDM*, 183:153-154.
- Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau (BEDM). 1932. "Correio das Missões. Timor". *BEDM*, 336:528-538.
- CAPELA, Joaquim. 1934. "Necessidade de despertar vocações missionárias". *BEDM*, 361:853-862.
- CARDOSO, Germano António. 1923. "Carta ao bispo de Macau". *BEDM*, 241:50-52.
- CORREIA, Armando Pinto. 1935. *Gentio de Timor*. Lisboa: Lucas & Cia.
- FERNANDES, Abílio José. 1931. *Esboço histórico e do estado atual das Missões de Timor e refutação dalgumas falsidades contra elas caluniosamente afirmadas por um ex-governador de Timor*. Macau: Tipografia Mercantil.
- \_\_\_\_\_. 1937. "Por terras de Timor: dois homens de boa vontade". *BEDM*, 401:118-123.
- FERNANDES, Alexandre. 2014. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília.
- GOULART, Jaime. 1932. "Editorial. Missões e Missiologia". *BEDM*, 341:108-110.
- GOULART, Jaime. 1933. "Carta ao Pe. Neves". *BEDM*, 356:366-368.
- HICKS, David. 2004. *Tetum ghosts and kin: fertility and gender in East Timor*. Long Grove: Waveland. Publicado originalmente em 1976.
- LANG, Andrew. 1898. *The making of religion*. London: Longmans, Green & Co.
- \_\_\_\_\_. 1899. "Mr. Frazer's theory of totemism". *The Fortnightly Review*, 65:1012-1025.
- LINDENFELD, David & RICHARDSON, Miles. 2012. *Beyond conversion and syncretism. indigenous encounters with missionary Christianity, 1800-2000*. New York: Berghahn Books.



LYONS, Claire L. & PAPADOPOULOS, John K. (org.). 2002. *The archaeology of colonialism*. Los Angeles: Getty.

NUNES, José da Costa. 1923. “Ofício-circular aos Mto. Rev. dos Superiores das Missões de Timor”. *BEDM*, 239:704-709.

\_\_\_\_\_. 1934. “O ataque... (notas missionárias)”. *BEDM*, 369:461-463.

\_\_\_\_\_. 1935. “Recrutamento de vocações indígenas (notas missionárias)”. *BEDM*, 371:611-615.

PARADA, Norberto. 1937. “Carta ao bispo de Macau”. *BEDM*, 395:593-597.

PASCOAL, Ezequiel. 1936a. “A medicina sagrada do feiticeiro timorense”. *BEDM*, 382:428-432, 388:17-22.

\_\_\_\_\_. 1936b. “Carta ao bispo de Macau”. *BEDM*, 391:280-285.

\_\_\_\_\_. 1937. “Cartas ao bispo de Macau”. *BEDM*, 398:847-850.

\_\_\_\_\_. 1949. “O Culto dos ‘Lúlic’”. *Seara*, 1:12-15.

\_\_\_\_\_. 1953-1955. “Matebían”. *Seara*, 5:274-276, 6:322-324, 1:42-44, 2:96-98, 3:162-164, 4:211-212, 5:272-273, 6:297-298, 1:47-48.

\_\_\_\_\_. 1967. *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier.

ROSA, Frederico Delgado. 2011. “João José de Andrade”. In: Ricardo Roque (org.). *History and anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975: an online dictionary of biographies*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acesso em: 15/02/2016.

\_\_\_\_\_. 2012a “Missões de outra natureza: etnografias católicas em Timor 1917-1931”, in Vitor Rosado Marques, Ana Cristina Roque e Ricardo Roque (eds.), *Atas do Colóquio ‘Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial’*, Lisboa: IICT, (Edição digital publicada em <http://www.historyanthropologytimor.org>)

\_\_\_\_\_. 2012b. “Uruvatju e Tjiapu: genealogias invisíveis da etnografia missionária em Timor Leste”. In: Alberto Fidalgo Castro, Efrén Legaspi Bouza (ed.) & Alfonso Nácher. *Léxico Fataluku-Português*. Díli: Salesianos de Dom Bosco Timor-Leste. pp. 11-39.

SCHMIDT, Wilhelm. 1910. *L'origine de l'idée de Dieu: étude historico-critique et positive*. Vienne: Imprimerie des Méchitharistes.

SILVA, Manuel Maria Alves da. 1905. *Dicionário português-galoli*. Macau: Tipografia Mercantil.

- SILVA, Sebastião Maria Aparício da. 1889. *Dicionário português-tétum*. Macau: Tipografia do Seminário.
- SOARES, Augusto da Costa. 1936. “Carta ao Pe. Jacinto”. *BEDM*, 390:200-207.
- \_\_\_\_\_. 1938. “Carta ao bispo de Macau”. *BEDM*, 408:636-640.
- STEWART, Charles & SHAW, Rosalind. 1994. “Introduction: problematizing syncretism”. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London: Routledge. pp. 1-26.
- STIPE, Claude E. *et al.* 1980. “Anthropologists versus missionaries: the influence of presuppositions [and comments and reply]”. *Current Anthropology*, 21:165-179.

## Resumo

O artigo caracteriza uma dimensão recorrente, antissincrética, no discurso de missionários católicos em Timor Leste no século XX e algumas das suas correspondentes ações evangelizadoras, sensivelmente até 1974, em torno da seguinte problemática: em que medida se dissociam ou se confundem, nas etnografias ou antropologias católicas, o momento colonial cristão e a realidade pré-colonial *pagã*? Procura-se demonstrar que os processos de indigenização de objetos ou representações de origem católica foram enfeitados pela Igreja, mesmo que fossem derivações históricas da ação missionária de outros séculos. A antropologia católica veiculava uma possível leitura intelectual de certos aspetos da complexa realidade timorense, em particular no que se refere às apropriações indígenas de traços materiais ou imateriais do catolicismo. O problema da interação multissecular entre a “religião timorense” e o cristianismo foi assim resolvido através da sua renegação.

**Palavras-chave:** antissincretismo, missionários católicos, história da antropologia, colonialismo português, apropriações indígenas.

## Abstract

The article analyzes anti-syncretic dimensions in the discourse and praxis of Catholic missionaries in East Timor in the 20th century (until *c.* 1974), exploring the concept of continuity. In what ways are the Christian colonial moment and the *pagan* pre-colonial reality dissociated or mixed up in Catholic ethnography and anthropology? The article shows that local representatives of the Church rejected all kinds of indigenization of Catholic items, even if those processes were a historic outcome of the Portuguese missionary experiences of other centuries. Catholic anthropology represents, in any case, a possible intellectual reading of some aspects of the complex Timorese reality, by accentuating the power of indigenous religion and the strictly indigenous sense of any appropriations, even to the detriment of Christianity. The problem of the centuries-old interaction between the “Timorese religion” and Christianity was thus resolved through its denial.

**Keywords:** anti-syncretism, Catholic missionaries, history of anthropology, Portuguese colonialism, indigenous appropriations.

## **A etnografia em concurso administrativo: a “monografia etnográfica” em Timor Português em 1948<sup>1</sup>**

Lúcio Sousa  
Universidade Aberta

Este artigo explora a importância dos processos administrativos de treino e formação de funcionários coloniais na produção de saber etnográfico sobre Timor Português na década de 1940. Tomando um conjunto singular das chamadas “monografias etnográficas” – um produto exigido aos futuros administradores coloniais para acesso a posições de administrador de posto, uma das etapas da carreira colonial administrativa nos territórios ultramarinos –, o artigo revela que os procedimentos institucionais metropolitanos dirigidos à formação especializada de “pessoal colonial” foram importantes na gestação de um saber colonial de terreno, autointitulado etnográfico, sobre as populações nativas das colónias portuguesas, como Timor, após a Segunda Guerra Mundial. O estudo parte de oito monografias etnográficas, datadas de 1948-1949, encontradas no espólio pessoal de Ruy Cinatti na Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica. A hipótese que se avança é que a exigência administrativa de uma produção etnográfica para concurso resulta na conceção de produtos que valorizam mais o domínio etnológico e etnográfico do que a antropologia física, por estas áreas serem pertinentes na gestão etnoadministrativa da “política indígena”, na qual se encontravam diretamente comprometidos.

Recentemente, a historiografia portuguesa tem vindo a dar renovada atenção ao estudo da “política científica” como componente do projeto de afirmação colonial e imperial do Estado Novo desde a década de 1930 e mormente no pós-guerra. Como sublinhou Castelo (2012), o seu estudo é fundamental, pois revela as relações em presença, os modos de produção e circulação do saber constituído, assim como o seu impacto nos territórios colonizados. No que respeita à antropologia, os principais estudos têm explorado a relação íntima que a institucionalização, na academia portuguesa, das tradições da antropologia física ou biológica (Roque, 2001, 2006) e da antropologia social e cultural (Moutinho, 1982; Pereira, 1986, 1998) manteve com os territórios coloniais, sobretudo a partir das décadas de 1930 (para o primeiro caso) e de 1950 (para o segundo caso). Estes estudos apontaram já para o facto de estes processos históricos de institucionalização da antropologia terem implicado um desenho institucional atento ao dito aspecto “prático”, “utilitário” ou “aplicado” da ciência. A exposição

colonial do Porto e o 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial de 1934, por exemplo, foram um palco para a exibição e advocacia da utilidade prática para o Estado imperial da então chamada “antropologia colonial”, marcada pela dominante antropobiológica (Roque, 2006). Nesse contexto, o principal e mais influente promotor desta visão da disciplina, António Mendes Correia, da Universidade do Porto, foi acérrimo defensor da renovação, sob bases científicas e tutela dos universitários, da formação antropológica do funcionalismo colonial (Correia, 1947).

Vários estudos têm comentado a história da formação, desde o início do século XX, de instituições metropolitanas dedicadas ao ensino colonial e à criação de um corpo de pessoal administrativo formado nas ciências jurídicas e sociais e humanas de natureza colonial (Abrantes, 2008; Paulo, 1992; Pires, 2016). Porém, no que toca à história da etnografia, a importância destas instituições de ensino colonial, assim como no modelo educativo, está ainda largamente por explorar. Em Portugal, com efeito, o ensino de vocação colonial desenvolveu-se, sobretudo, a partir de 1906 com a criação da Escola Colonial. Doravante, cremos, esta irá ter um papel decisivo na fixação de um cânone de saber “etnográfico”, imprescindível para a correta aplicação da chamada “política indígena”. Contudo, cumpre ainda saber de que forma o tipo de etnografia praticado pelos funcionários coloniais se articulava com o que era promovido ou veiculado pela escola. Para que servia o estudo e o ensino da disciplina da etnografia nas suas carreiras profissionais? E, em particular, qual seria o significado da realização de um género de estudos etnográficos de natureza mais intensiva, como parece ter sido aquele que resultou nas chamadas “monografias etnográficas”?

Este artigo procura esboçar algumas respostas a estas questões, focando o caso das “monografias etnográficas” produzidas no âmbito das obrigações administrativas dos agentes coloniais, em 1948, em Timor Português. Em 1945, Marcelo Caetano, ministro das colónias, assinou a Portaria nº 10.980, de 4 de junho, a qual aprovava os programas dos concursos para os funcionários dirigentes da rede administrativa colonial: chefes de posto, secretários de circunscrição e administradores de circunscrição.<sup>2</sup> Entre as provas indicadas na referida portaria, ressaltava a elaboração de uma “monografia etnográfica original” exigida aos candidatos a administradores de circunscrição. Estas monografias etnográficas são um tema ausente na historiografia da etnografia colonial em geral, e de Timor português em particular. São raras, também, as menções a estes produtos na própria literatura colonial. Um dos poucos autores que menciona a sua existência é António Carmo na sua monografia de licenciatura em administração ultramarina (1965).<sup>3</sup> Em 1952, Ruy Cinatti faz uma referência indireta à sua

existência na proposta do Centro de Estudos de Timor<sup>4</sup> e, mais recentemente, o antropólogo americano David Hicks (2011), que realizou trabalho de terreno em Timor na década de 1960, comentou a existência de relatórios administrativos dos anos 1930-40, questionando-se, todavia, sobre onde se encontrariam essas “monografias” e que riquezas poderiam conter.

Há algum tempo, no decurso de pesquisa documental no espólio pessoal de Ruy Cinatti na Biblioteca João Paulo II, da Universidade Católica, encontrei o que parece consistir num raro conjunto dessas monografias etnográficas.<sup>5</sup> Trata-se de oito monografias datadas de 1948 que – por motivos e vias até ao momento desconhecidas, mas decerto relacionadas com o profundo envolvimento de Ruy Cinatti na produção de saber antropológico em Timor nas décadas seguintes – tomaram o caminho da biblioteca pessoal do autor. Elaboradas na “periferia” do império, estas monografias são peças importantes para perceber o processo através do qual o “centro”, a metrópole, procurou disciplinar os seus funcionários administrativos e, ao mesmo tempo e através da acção destes, as populações nativas. Enquanto produto intelectual, estas monografias tiveram circulação restrita, pois presume-se que a sua “utilização” tenha estado em boa parte limitada aos circuitos administrativos e estatais de informação para o qual foram concebidas.<sup>6</sup> Como refere Cinatti na referida proposta, “muitos dos funcionários administrativos actuais possuem, já em forma de ensaio, já em notas dispersas, vasta matéria de natureza etnográfica e filológica que seria interessante vir a lume” (:3) – um interesse que decorre de “natural curiosidade ou dever de ofício” (:3). Embora não possua mais informação sobre o processo de circulação e leitura deste grupo de textos etnográficos, este artigo procura tomar as monografias de 1948 como observatório para refletir sobre a emergência de uma prática etnográfica de pesquisa e escrita, local, de âmbito administrativo, e produzida por funcionários relativamente anónimos na história da antropologia.

### **A etnografia no ensino colonial**

A formação de funcionários coloniais desenvolve-se desde meados do século XIX em Inglaterra, França e na Holanda. Na Holanda, por exemplo, desde 1842 que a Academia Real de Delft desempenhava um papel fundamental na preparação de pessoal civil e de oficiais provenientes das Índias Orientais; a partir de 1902, a Universidade de Leiden assumiu a liderança do processo de ensino, inculcando-lhe uma vertente mais académica (Fasseur, 1989). Nestes casos, entre os saberes transmitidos aos funcionários destaca-se a aprendizagem de línguas nativas e de aspectos conexos à etnologia e à etnografia dos povos das colónias. Em Portugal, o debate sobre a formação dos funcionários administrativos coloniais

desenvolve-se sobretudo após a criação, em 1875, da Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL). A 18 de março de 1878, é aprovado na SGL o projeto do “Curso colonial portuguez”, face à necessidade “científica e pratica de estudar-mos a ethiologia dos vários povos que segundo a lei fundamental do Estado fazem parte integrante d’elle; que elle senhoreia de há seculos, e cuja civilização pacifica elle tem a obrigação fatal de estimular, dirigir e promover constantemente” (Sociedade, 1878a: 196). As disciplinas do curso proposto incluíam o ensino de “geographia, historia e ethnologia coloniae”, aliado à administração colonial; e de linguística africana e asiática, botânica, economia agrícola e zootecnia. A 7 de janeiro de 1878, Teixeira de Vasconcelos propõe a criação de um “instituto” cujo objetivo era, como defendia o presidente da SGL, Barbosa du Bocage, “escolher auctoridades intelligentes e honestas e conhecendo quanto possivel os costumes e língua dos povos que administram” (Sociedade, 1878b:302). Na sequência deste debate, o etnólogo e linguista Adolfo Coelho insiste em março de 1878 na criação de um “instituto colonial”, com um programa de estudos para a formação de funcionários coloniais que incluía, entre as suas disciplinas, a “geografia e etnografia d’Africa e da Asia” (Sociedade, 1878b:309). A etnografia era considerada “um ramo de conhecimentos indispensável aos que quisessem entrar a sério no complexo problema africano” (Sociedade, 1878b:309).

Em 1894 António Cabreira promove, no “Instituto 19 de Setembro”, um plano de estudos de um Curso Colonial, destinado a futuros colonos e funcionários da administração colonial. O curso, a iniciar em 1895, compreenderia entre as suas disciplinas a Etnografia Africana e Etnografia Índica. Todavia, no ano letivo 1895-1896 só funcionou a disciplina de higiene colonial (Almeida & Rodrigues, 1938:12). Um novo programa, elaborado em 1900, reunia numa só disciplina (“etnografia”) as anteriores, africana e índica. No entanto, o ensino de matérias referentes às colónias era marginal nos vários estabelecimentos e graus de ensino (Almeida & Rodrigues, 1938), apesar destas iniciativas e dos esforços para incorporar estas matérias nos diferentes níveis de ensino, onde persistia um currículo com um grau de erudição dificilmente compatível com a prática colonial (Pires, 2016:98).

O ensino colonial foi um tema essencial de debate no 1º Congresso Colonial Nacional, promovido pela Sociedade de Geografia de Lisboa, em 1901. No fórum Ernesto Vasconcelos, propõe que o ensino colonial se deve efetuar nas diversas escolas superiores. Todavia, a criação de um Instituto Colonial impunha-se como “instituição oficial que urge fundar, para habilitação do funcionalismo ultramarino, dos comerciantes, colonos e em geral de todos os que se propõem a exercer a sua actividade nas colonias [...]” (Vasconcelos, 1902:42-43). O plano de

estudos compreendia um curso com uma dupla componente, teórica e prática, e o plano teórico incluía entre as suas disciplinas a etnologia e etnografia coloniais. A relevância e o interesse estratégico do ensino colonial são reconhecidos: nos Votos do Congresso, o ensino colonial foi o mais o representado e acolhido, entre os 23 adotados (Votos, 1902:226).

A ambicionada Escola Colonial concretiza-se em 1906. Tratava-se de, conforme o artigo 1º do Decreto de 18 de janeiro de 1906, um estabelecimento vocacionado “especialmente a dar instrução aos que se dediquem ao funcionalismo das nossas possessões ultramarinas”.<sup>7</sup> O curso colonial duraria dois anos, sendo composto por sete cadeiras. Entre estas, a de colonização estipulava como ponto F do seu “Programma”: “Tratamento das raças inferiores: a) sua utilização e educação”.<sup>8</sup> Todavia, a etnografia não é uma disciplina autónoma, facto que seria destacado mais tarde, em 1938, por dois professores da Escola Colonial:

faltava-lhe uma das suas principais cadeiras – Etnologia e Etnografia coloniais, sem a qual jamais era possível conhecer-se a psicologia dos nativos, condição indispensável para se fazer boa política indígena. Talvez se julgasse suprir tamanha deficiência com os poucos ensinamentos etnográficos dados conjuntamente a geografia (Almeida & Rodrigues, 1938:47).

A situação alterou-se em 1919, quando, por decreto governamental, se reformou a oferta letiva do curso da Escola Colonial, considerada como um elemento de “imperiosa necessidade imposta a um país de largos domínios coloniais, mas onde o funcionalismo militar e civil, o comércio e a agricultura se costumavam exercer sem prévio conhecimento do meio ou preparo indispensável para o bom e profícuo resultado da missão que cada um tinha a desempenhar” (Decreto nº 5.827, 1919:1409). O curso passa a três anos e o saber etnológico é integrado no seu currículo. Concede-se particular destaque às línguas nativas e é criada a *Etnologia e etnografia colonial*. “As novas cadeiras que se criam, além das de línguas, são de uma urgência unanimemente reconhecida. Assim, o ensino da etnologia e da etnografia colonial, que em esboço era feito na cadeira de geografia, passa a constituir uma cadeira privativa com um desenvolvimento indispensável” (Decreto nº 5.827, 1919:1409). Estar-se-ia assim “seguindo assim o que se pratica na Inglaterra, na França e na Holanda, que com tanto amor e carinho cuidam das suas colónias, dotando-as com funcionários devidamente instruídos com esses conhecimentos especiais” (Decreto nº 5.827, 1919:1409).

Os Estatutos da Escola Colonial são reformulados pelo Decreto nº 12.539, de 25 de outubro de 1926. Os objetivos da instituição passam doravante a compreender não só a formação, mas, igualmente, a divulgação dos recursos

das colónias e a promoção dos interesses coloniais portugueses. O ensino é destacado como um índice da ação colonizadora da “raça portuguesa” (Decreto nº 12.539, 1926:1680). O curso é desdobrado, conforme o artigo 8º do decreto, em dois: o curso geral e o curso para colonos. O decreto também estipula, de forma clara, um conjunto de benesses garantidas aos alunos que prossigam para o funcionalismo colonial. A cadeira de Etnologia e Etnografia Coloniais permanece no 1º ano e surgem novas disciplinas, entre as quais se destaca a Política Indígena. O ensino das línguas, que se quer predominantemente prático, prevê a contratação de auxiliares do ensino “nativos das colónias com perfeito conhecimento do português” (Decreto nº 12.539, 1926:1682). O programa da cadeira de Etnologia e Etnografia Coloniais era extenso e compreendia um amplo espectro de conteúdos de natureza “etnológica”, desde a raciologia a temas mais socioculturais, como estudos da religião e dos usos e costumes nativos (Decreto nº 12.539, 1926:1690-1691).

Em 1946, ao perfazer 40 anos, a escola será, de novo, sujeita a reformulação através do Decreto-lei nº 35.885, de 30 de setembro. Na sequência da reforma administrativa ultramarina de 1933, é determinado o aproveitamento dos diplomados na escola, que se passa a designar Escola Superior Colonial, para ingresso na carreira da administração civil do “Império Colonial Português” (processo que decorria de acordo com o seu aproveitamento). A par do curso de administração colonial, é criado o de altos estudos coloniais, vocacionado para a prossecução de estudos por parte e “desempenho das funções mais elevadas das hierarquias coloniais”, a “escol”, como referido no decreto, e cuja conclusão permitia obter o “diploma de colonialista”. Para o ensino das línguas, é estabelecido o Instituto de Línguas Africanas e Orientais.

Segundo os legisladores, esta formação aliaria o saber científico, técnico e físico de modo a dotar o funcionário colonial de múltiplas capacidades de adaptação à condição de “homem do mato”. Como referia em 1946 Braga Paixão, esperava-se educar os funcionários “na exigência categórica de homens de acção, que não burocratas [...], a definição do ideal a que se pretende chegar, na expressão ‘homem de mato’” (:19). Muitos destes formandos, como analisa Abrantes (2008), virão a elaborar trabalhos no quadro da conclusão da sua licenciatura.

Assiste-se neste período a nova adequação da disciplina de *etnologia e etnografia coloniais* que muda a sua designação para, simplesmente, *etnografia colonial*. Segundo o decreto-lei, as disciplinas de “política indígena, Etnografia e a Missionologia e Educação dos nativos transportarão o instruendo à presença das multidões cuja conversão e civilização representam verdadeiramente a obra animada a que aspira a nossa presença no Ultramar” (Paixão, 1946:19).

Na segunda metade da década de 1940, portanto, a “etnografia colonial” encontra-se implantada como saber de ensino na Escola Superior Colonial em Lisboa. É também no período do pós-guerra que a Escola atravessa um mais amplo processo de renovação institucional, mudando a sua designação para Instituto Superior de Estudos Ultramarinos e, depois, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (a instituição converter-se-ia, mais tarde, após a descolonização em 1974-75, no atual Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas).

### **A etnografia na carreira de funcionários coloniais**

Apesar da evolução observada desde a fundação da Escola Colonial, a frequência de estudos e a aquisição de um diploma pela Escola Superior Colonial não era a única forma de ingressar nos quadros administrativos das colônias. A formação de graduados não acompanhava as necessidades da ocupação administrativa efetiva; além disso, nem todos os diplomados da Escola se dedicariam a uma carreira no funcionalismo público. Persiste assim, na década de 1940-1950, no quadro do funcionalismo colonial, funcionários que não possuem a formação específica que era ministrada, sobretudo os que ingressam localmente. Todavia, a progressão na carreira era condicionada formalmente por um procedimento interno para aferir, por parte do Ministério do Ultramar, a capacitação dos funcionários. Segundo Napoleão Vasconcelos, os concursos, já em vigor nos anos 1930, incluíam uma prova de etnografia. Em 1934, todavia, havia quem duvidasse dos benefícios práticos desta prova. Segundo Napoleão de Vasconcelos, ela tinha resultados limitados porquanto “limitavam-se os candidatos a estudar o conteúdo de certos resumos coordenados exclusivamente segundo as matérias do programa e apenas destinadas a satisfazer às exigências, aliás pequenas, dos respetivos examinadores” (1934:13).

Em 1945 esta situação muda, parcialmente. A Portaria nº 10.980, de 4 de junho de 1945 (que irá vigorar até 1962), estabelece os conteúdos de avaliação a que estavam sujeitos os funcionários coloniais em concurso para as posições de, respetivamente, “chefes de posto”, “secretários de circunscrição” e “administradores de circunscrição”, as categorias funcionais da carreira administrativa. No caso do chefe de posto, por exemplo, eram onze os temas definidos, entre os quais a tríade associada ao saber etnográfico: política indígena, etnografia e línguas indígenas.<sup>9</sup> Para os secretários de circunscrição e administradores de circunscrição, as provas pouco variavam e, no caso da “etnografia”, a portaria remete para “o mesmo que o dos chefes de pôsto” (Portaria nº 10.980, 1945:480-485).

Conforme se pode observar da leitura do Quadro 1, que sintetiza os conteúdos objeto de avaliação em etnografia, a preocupação predominante era com os domínios material, social, económico e ritual/religioso, ocupando as preocupações de ordem somática uma parte dos interesses. A portaria não identifica ou sugere os recursos propostos para preparar as provas, nomeadamente o material da Escola Superior Colonial, que seriam elaboradas localmente pelos respetivos júris, compostos por funcionários superiores. Em todo o caso, a análise dos conteúdos prescritos permite concluir que a etnografia constituía um tema transversal das provas de acesso às três posições, sendo um saber central ao exercício de funções de chefia intermédia no terreno colonial. Note-se, no entanto, que os conteúdos específicos são distintos consoante as posições, e são diferentes também os graus de aprofundamento exigidos.

### Quadro 1. Conteúdos de etnografia na Portaria nº 10.980, de 4 de junho de 1945

Chefe de posto	Secretário de circunscrição	Administradores de circunscrição
<p><b>IX Etnografia</b></p> <p>O que é a etnografia.</p> <p>Importância do conhecimento dos povos indígenas na administração colonial.</p> <p>O que é preciso saber de um povo indígena para o conhecer: a vida material, a vida familiar, a vida social e política, a vida económica, a vida intelectual e artística, magia e religião.</p> <p>Caracteres somáticos.</p> <p>Principais populações indígenas da colónia.</p> <p>Conhecimento profundo de uma delas, pelo menos, com particular estudo do seu direito.</p>	<p><b>VII Etnografia</b></p> <p>Etnografia da colónia (linhas gerais):</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vida material (alimentação e sua correcção; excitantes e narcóticos; habitação; vestuário);</li> <li>2. Vida familiar (infância e adolescência; ritos de transição, cerimónias de iniciação, mutilações étnicas. Idade adulta; fim de vida);</li> <li>3. Vida social (género de vida, classes sociais, organização política, direito consuetudinário);</li> <li>4. Vida religiosa (religiões dos povos cultos ou mais civilizados, religiões dos povos incultos);</li> <li>5. Vida mental (distrações; manifestações artísticas e literárias; ritos das danças; ciência);</li> <li>6. Nosologia entre os indígenas; doenças principais que grassam na colónia e seus nomes gentílicos e portugueses. Como são tratados pelos médicos gentílicos. Mágicos e feiticeiros.</li> </ol>	<p><b>X Etnografia</b></p> <p>Apresentação de uma <i>monografia etnográfica original</i>, expressamente elaborada para o concurso, sobre uma população indígena.</p> <p>A prova escrita constará da resposta a um questionário sobre o significado de certas práticas indígenas, sem referência a nenhuma população em especial (v.g. mutilações étnicas, totemismo, ritos de passagem) e noções gerais de antropologia física (medição de índices e classificação de raças).</p> <p>Noções gerais sobre a história das grandes migrações humanas.</p> <p>Influência de fitogeografia sobre as grandes migrações humanas.</p> <p>Teoria das migrações africanas (só para as colónias de África).</p> <p>Noções gerais sobre a história das primeiras religiões.</p>

No que importa para este artigo, aos administradores de circunscrição era exigida uma prova escrita, composta por um

[...] questionário sôbre o significado de certas práticas indígenas, sem referência a nenhuma população em especial (v.g. mutilações étnicas, totemismo, ritos de passagem) e noções gerais de antropologia física (medição de índices e classificações de raças).

Noções gerais sobre a história das grandes migrações humanas.

Influência da fitogeografia sobre as grandes migrações humanas.

Teoria das migrações africanas (só para as colônias de África).

Noções gerais sobre a história das primeiras religiões.

(Portaria, 1945:484-485)

A “prova prática” correspondia à elaboração de uma “monografia etnográfica original expressamente elaborada para o concurso, sobre uma população indígena” (Portaria, 1945:484).

### **Timor Português: o concurso de 1948-1949**

O período do pós-guerra é também fértil em alterações na colônia portuguesa de Timor. Em 1946, terminada a ocupação japonesa, a colônia de Timor é sujeita a uma reorganização administrativa, por “motivo de urgência”, sendo constituída por um concelho e nove circunscrições.<sup>10</sup> O então governador de Timor, Óscar Ruas (1946-1950), inicia a reestruturação do quadro administrativo local e, durante 1946, procede à (re)nomeação dos funcionários que viriam a ocupar os postos administrativos do território no quadro da nova organização. É neste contexto que, em 1948, surge publicada no Boletim Oficial de Timor (BOT) de 24 de julho de 1948 a abertura de dois concursos: um concurso para promoção aos lugares de administradores de circunscrição de 3ª classe; e outro para promoção aos lugares de secretários de circunscrição.

No concurso para administrador, BOT de 30 de outubro de 1948, apresentam-se oitos candidatos: Abílio da Conceição Louzã, António de Oliveira Morais Júnior, Domingos Mendes Gomes e Cunha, Francisco de Salles D’Andrade e Castro Botelho Torrezão, João da Costa Gambôa, João da Cruz Caleres Júnior, Luís Franco Ricardo e Roberto Gonçalves da Silveira (Diário do Governo, 18 de julho de 1946). Pouco se sabe sobre estes homens, nomeadamente a sua formação de base e o seu percurso na carreira administrativa. O trabalho de Almeida e Rodrigues (1938), que lista os formandos da Escola Colonial até 1937, não os menciona. A pesquisa das listas anuais de antiguidade antes da guerra também não é conclusiva. Em dois casos, é possível afirmar que a carreira administrativa se desenrolava em Timor antes da invasão japonesa: os chefes de posto Francisco Torrezão e João

Gambôa (Carvalho, 1972). A 6 de novembro, é dada a indicação das datas das provas, a terem lugar em Díli. As provas a que estavam submetidos eram teóricas e práticas. As provas teóricas, escritas, iniciar-se-iam a 10 de janeiro de 1949. No dia 11 teria lugar a prova de etnografia. As “provas práticas”, nas quais se enquadrava a monografia etnográfica, iniciar-se-iam a 13 de janeiro. A monografia etnográfica deveria ser entregue nos dias em que se realizavam as “provas teóricas” (BOT de 6 de novembro de 1948). Os resultados finais são publicados a 22 de janeiro de 1949. Somente seis candidatos concluem todas as provas teóricas e práticas. Entre estes, três irão ser nomeados administradores de circunscrição de 3ª classe: João da Costa Gambôa, Francisco de Salles d’Andrade e Castro Botelho Torrezão e Abílio da Conceição Louzã (BOT de 26 de fevereiro de 1949).

### **As monografias etnográficas originais a concurso em 1948-1949**

Como referido, os candidatos a concurso são oito. Com excepção de António de Oliveira Morais Júnior – que opta por apresentar uma monografia que versa sobre um povo de Angola, os Lunda-Kioko –, todas as monografias se reportam a trabalhos sobre grupos ou populações nativas de Timor Português. As monografias apresentam de forma diversa o seu objeto de estudo, mas em todas algum de unidade étnica colectiva serve de referente: “grupo”, “povo” ou “população”. O trabalho de João da Cruz Caleres Júnior, contudo, tem como título uma temática exclusiva, que, ao contrário das restantes, se dirige à análise de uma instituição social (e não de um grupo étnico como totalidade): o barlaque.

Mas passemos em concreto a estas monografias, tal como nos são dadas a ler. No seu formato, trata-se de textos dactilografados e relativamente curtos, cuja extensão se assemelha à de um artigo: têm entre nove (João Júnior) e trinta páginas (João Gambôa). A estrutura das obras não é uniforme, mas é verificável uma adequação geral dos conteúdos de cada trabalho ao que se estava prescrito, em termos de conteúdos expectáveis, na Portaria nº 10.980, de 4 de junho de 1945. Nas secções seguintes, procederei a uma breve análise de conteúdo destes trabalhos com vista a identificar e destacar os seus principais traços e características internas. Examinarei, em primeiro lugar, o modo como se projetam nos textos os temas da escolha do “terreno” e do “objeto” de estudo; a obtenção de dados; e, enfim, a reflexividade do investigador na relação com os seus sujeitos de estudo. Observarei de seguida a revisão da literatura feita pelos candidatos, procurando descortinar quais seriam, à época, os autores e as fontes de saber etnográfico sobre Timor que orientavam a mundividência antropológica desses funcionários coloniais. Por fim, averiguarei a forma se e como era tratado o tema das mudanças impostas pelo processo colonial aos timorenses.

### *A escolha do “terreno” e a seleção do objeto de estudo*

Quase todos os autores trabalharam sobre a circunscrição em que se encontravam, com a exceção de Abílio Lousã e António Júnior. Todos, com a exclusão de António Júnior, explicavam o motivo da seleção do seu objeto de estudo e as limitações do trabalho. À data da realização das provas, o funcionário Abílio Lousã já se encontrava há dois anos em Oe Cussi, na condição de “administrador”; porém, decide realizar o seu trabalho sobre Lautém (na distante zona leste da ilha), justificando essa opção com uma referência crítica à sua condição interina no cargo para o qual estava a concorrer:

antes de entrar no assunto propriamente dito, devo frisar que nunca estive prestando serviço na Circunscrição de Lautem, mas estive-o na Circunscrição de Baucau, limítrofe, tendo-me nessa altura interessado pelos usos e costumes dos seus habitantes e colhido alguns elementos que agora me servem de base à elaboração desta monografia etnográfica. Seria meu desejo elaborá-la da população da Circunscrição do Cussi [sic], onde estou prestando serviço, como Administrador, designado, há 2 anos, mas a maior parte deste tempo tenho estado sem mais nenhum funcionário na sede da Circunscrição, e o restante tempo com um aspirante interino, sem qualquer prática dos serviços, além das obras de reconstrução que neste período aqui se tem levado a efeito, têm-me absorvido todo o tempo disponível, não me tendo sido possível, por essa razão obter elementos detalhados e concretos dos seus usos e costumes (Lousã, s.d:1).

Tal como Lousã, Roberto Silveira lamentava o pouco tempo disponível para a elaboração da sua monografia, dando a entender a dificuldade em compatibilizar o trabalho da produção de etnografia e o trabalho de reconstrução administrativa da colónia em que se achava profundamente empenhado:

antes de entrarmos na nossa modesta monografia, pedimos vénia para dizer que desejamos apresentar um trabalho tão completo quanto possível. Porém, o tempo, nesta fase intensa de trabalho e na vasta e árdua Circunscrição de Ermera, onde diàriamente [sic] nos vemos assoberbados com despacho de volumoso expediente da Administração, serviços do Julgado Instrutor, orientação e fiscalização dos trabalhos externos etc., etc., a que tudo temos que atender quotidianamente, o tempo, como dizíamos não nos sobejou e em nada facilitou a nossa tarefa. Frequentes interrupções sofreu este trabalho, perdendo-se muitas vezes a sequência dos assuntos, para voltarem, depois, passados dias, a reunir ideias, sempre sem ambiente propício e tranquilidade. Não nos foi possível pois, como era nosso intento, proceder a demorado estudo e recolha de elementos que nos habilitassem a mais e melhor apresentar. Podíamos com mais facilidade, ter escrito sobre uma população de Angola, Colónia onde permanecemos longos anos. Afigurou-se-nos contudo nosso dever escolher elementos da colónia a que ora pertencemos (Silveira, 1949:1).

Lousá e Silveira enquadravam assim a sua monografia em preocupações puramente práticas e administrativas, sugerindo uma relação difícil entre pesquisa etnográfica e trabalho administrativo. Por seu turno, as alegações iniciais de Domingos Cunha revelam uma preocupação etnográfica mais positivada, percebendo um interesse científico na etnografia para lá de estritos trâmites administrativos:

resolveu o signatário fazer um estudo etnográfico dos povos que falam o dialecto “SAHANI”, visto nada haver ainda feito sobre eles. Portanto, vamos ver se com este modesto trabalho poderemos auxiliar quem se interesse pela etnografia de Timor que tão precisada está (Cunha, 1948:1).

Francisco Torreção reconhece as suas limitações e a condição de não etnógrafo e alude à importância do tempo na investigação e conhecimento de um povo:

a escassez de tempo não me permite, de forma alguma, apresentar este trabalho com a profundidade e minúcia desejadas. Além disso, não é em ano e meio de contacto com um povo, que se ficam a conhecer a sua étnica e a sua psicologia. Assuntos estes, sobre que os povos timores da Fronteira nunca falam espontaneamente com europeus e quando interrogados começam-se a rir e, ou fogem à resposta ou respondem laconicamente. Assim, este trabalho deverá, mais própria e modestamente, ser considerado como subsídios para uma futura monografia do povo Lamakito, feita por quem tenha a necessária competência, que certamente falta ao signatário (Torreção, 1949:1).

Por sua vez, João Gambôa lamentava o pouco tempo disponível para a elaboração da monografia e, sobretudo, o facto de ter perdido apontamentos durante a ocupação “estrangeira” (1949:30). João Júnior, por seu turno, produz uma referência analítica ao estudo etnográfico, que reputa de “descritivo”, e insere uma dimensão comparativa na sua introdução, aludindo às “transformações” em curso, sobretudo quando a “heterogeneidade racial” é marcante (1949:1). A justificação de Luís Ricardo é das mais elaboradas. A “pureza” e “diferenciação” dos “aborígenes” da sua região face às restantes populações timorenses é um elemento que valida a opção de os estudar. Metodologicamente, é dos poucos autores que faz uma menção à sua própria presença como observador, enquanto forma de obter dados “mais seguros, concretos e completos” (Ricardo, s.d.:1).

As apresentações preliminares dos trabalhos ostentam pontos comuns: quase todos os autores alegam o tempo escasso para sua realização, o que pode ser uma forma de demarcar as suas limitações, mas ao mesmo tempo uma crítica à exigência de redigir a monografia em concomitância com o trabalho administrativo. A proximidade geográfica é um elemento importante na seleção do objeto de

estudo. Dado o limitado intervalo de tempo decorrido entre o anúncio do concurso e a entrega dos trabalhos, podemos questionar se os autores já procediam à recolha de elementos etnográficos, conforme a referência a “apontamentos” anteriores. Não sabemos se o seu motivo foi o interesse ou a antecipação deste tipo de provas. Todavia, não escapa a alguns dos autores a potencial relevância etnográfica dos seus trabalhos para uma etnografia timorense, embora os reconheçam “modestos”. Poucos fazem, nesta fase, uma relação direta da etnografia com a sua função administrativa. João Júnior é uma exceção, ao destacar o conhecimento como forma de “deduzir as transformações por que a vida desse povo foi passando”, o que se aplica de sobremaneira em Timor, dada a “heterogeneidade racial”.

#### *A revisão da literatura: o acervo documental disponível*

Seis dos oito candidatos fazem menção a obras sobre Timor. As referências são apresentadas no decorrer do texto, sendo objeto de interação crítica por parte de alguns autores. A maioria das obras referidas são relativas à imbricada composição antropológica das populações timorenses e à questão da sua origem étnica ou racial. João Júnior (1949) é o candidato que mais referências bibliográficas faz acerca da origem dos timorenses (apesar de reconhecer dificuldade em tratar estas matérias), aludindo à literatura internacional do século XIX, entre os quais os trabalhos de Armand de Quatrefages e E. T. Hamy; John Crawfurd; Alfred R. Wallace; H. Ten Kate; Cales e Forbes; e, enfim, também os portugueses Barros e Cunha, António Mendes Correia e António de Almeida.

Luís Ricardo faz menção à teoria de Alfred Wegener, autor da proposta da deriva continental segundo a qual as ilhas do Pacífico fariam parte do bloco continental (s.d.: 2), e ainda à classificação racial do alemão Michael Haberlandt: “raça austrásica, indionésico e polinésico” (s.d.: 3). É interessante observar que este autor não se coíbe de proferir a sua opinião pessoal (é, aliás, um dos poucos que escreve na primeira pessoa) sobre esta questão. Ricardo reconhece, assim, que a maioria dos povos de Timor são dolicocefalos, mas argumenta, em contraponto, que “na região a que me tenho reportado, [os Timorenses] são na maior parte mesocéfalos” (s.d.: 3), terminando com a questão: “quem tem razão não sei!” (s.d.: 3). O mesmo autor indica, na questão da língua “Étun” [sic] e o “marai”, que estas línguas, “segundo a classificação [do antropólogo francês] Deniker, são de estrutura aglutinante” (s.d.: 11). Por sua vez, João Gambôa (1949) faz alusão, ao discutir os traços de ramo malaio e papua, entre os povos do litoral e a região central, a um “antropologista holandez que há muitos anos andou pela Colónia”, talvez se referindo ao antropólogo holandês H. Ten Kate, também mencionado por João Júnior.

A referência à etnologia oitocentista, sobretudo de base francófona, é também dominante no trabalho de Roberto Silveira. Este autor identifica Charles Delavand [sic] e o seu artigo na revista *La grande Encyclopédie* (Delavaud, 1902) e prossegue aludindo às obras de Alfred Russel [Wallace], Hamy, Lesses, do “navegador francês Freycinet: cabelo encarapinhado e costumes ferozes”; e o holandês Ten Kate. Mas é também notória a marca da antropologia colonial portuguesa sobre Timor da primeira metade do século XX, através das referências a Leite de Magalhães, Barros e Cunha, e Mendes Correia. É também este autor o único que debate a polémica da origem dos crânios do Museu de Coimbra – controvérsia que havia marcado recentemente o campo da antropologia timorense em Portugal (Roque, 2008) – aludindo às posições contrastantes de Barros e Cunha e Leite Magalhães.

A atenção temática às questões de etnologia racial é acompanhada por certo interesse na observação e descrição de saberes e costumes nativos. A este respeito, a literatura usada para referência é sobretudo nacional. Domingos Cunha não desenvolve o texto sobre o combate de galos, pois “[...] já está muito tratado em todos os livros escritos sobre costumes dos indígenas de Timor” (10-11). Ao debater os diversos núcleos “bunak”, Francisco Torrezão (1949:1) indica o Capitão Martinho no seu livro *Timor* (Martinho, 1943). É em relação a questões de práticas costumeiras que o mesmo Domingos Cunha (1949), por exemplo, faz menção a Armando Pinto Correia e Celestino da Silva. No primeiro caso, sem indicar o título da obra (mas presumivelmente referindo-se ao então conhecido livro de Pinto Correia, *Gentio de Timor*, de 1934), entra em debate com o autor: “li algures, num livro do capitão Pinto Correia, que o óleo de camim matava os parasitas da cabeça. Devem tê-lo informado mal porque me disseram que tal não acontece” (1949:8). Na questão da propriedade, Cunha cita o *Relatório sobre as operações de guerra no ano de 1896*, de Celestino da Silva, publicado em 1897: “os timorenses chegam a ser ferozes na defesa da sua terra, das suas árvores, das suas hortas, têm nítidas noções de direito de propriedade, e o ladrão é entre eles castigado duramente...”.

Em suma, de uma forma geral, as obras referidas por este conjunto de monografias etnográficas reportam-se ao século XIX e início do século XX, sendo poucos os que fazem alusão a autores contemporâneos. Entre as obras referidas não se vislumbra qualquer menção à tradição etnográfica coeva, seja de tradição etnográfica, sendo a portuguesa marcada na essência por dois autores: Pinto Correia e Mendes Correia. É discutível a forma como tiveram acesso às obras em causa, o que não é de estranhar no contexto da vida social da época e da ausência de bibliotecas no território, pelo que as obras consultadas deverão ser parte de coleções privadas. O que não deixa de ser interessante é o facto de serem omissas

referências a Alberto de Castro Osório e, sobretudo, aos Inquiridos de Eduardo Marques de 1908, publicados em Boletim Oficial durante o ano de 1916 (Roque, 2011; Sousa, 2014).

*Os métodos de estudo e o domínio da língua face a “um nativo que não se abre”*

Somente em quatro monografias é feita indicação ao trabalho de terreno, em particular à relação com os informantes, assim como ao processo de transcrição e tradução. A participação dos “timores” é inferida por alusões breves, sinópticas. São escassas as referências a interações diretas, a diálogos ou entrevistas, as quais, não obstante, se entreveem em algumas frases alusivas a um “velho” ou “chefe”. São também relevantes as menções à dificuldade em obter determinadas informações junto de nativos. Embora não especifique como obteve os seus dados, Cunha (1948) regista a sua interação em questionamentos ao referir que, sobre determinados assuntos, os indígenas “...não me souberam explicar porquê”. Relevantes são também as referências a informações prestadas por interlocutores europeus, que tomam o lugar de autoridades: Domingos Cunha, por exemplo, faz referência ao geólogo Hans Grunau – o qual, com F. Escher, percorreu Timor entre 1947 e 1948, trabalhando para a Royal Dutch Shell (Brandão, 2013) –, que teve a “gentileza de me explicar a natureza da mutissala” (Cunha, 1949:12). Os contextos em que estes elementos são recolhidos são igualmente omissos, havendo alusão a recenseamentos, momento em que haveria talvez uma interação mais direta com as populações e os seus representantes.

Vejamos alguns exemplos das formas de presença de conhecimentos locais e interlocutores nativos nas monografias, de que a distribuição de referências a termos nas línguas vernaculares é das mais significativas. Abílio Lousã (s.d.) traduz nomes de localidades e de pessoas e tem duas citações em tétum. Por seu turno, João Júnior (1948) usa profusamente termos nativos, no que parece ser uma demonstração da sua fluência linguística. Domingos Cunha (1948) usa o dialeto Sahani de forma recorrente, efetuando uma tradução literal de frases que reproduzem diálogos ou significados (como os associados às doenças). Todavia, a interpretação do que é passível de tradução é um processo complexo, como se pode verificar quando transcreve uma canção e dela traduz somente a 3ª estrofe, por considerar que “os números 1 e 2 não tem tradução aceitável e com sentido” (Cunha, 1948:10).

João Gambôa (1949) não usa termos nativos nem efetua traduções. Na discussão da vida material e do consumo de carne em putrefação, menciona de forma essencialista o modo como o “indígena” considera a carne “mais gostosa nesse estado”. Todavia, explica como os atos administrativos permitem obter

dados etnográficos: “verifiquei nos recenseamentos que fiz, que algumas crianças eram no ano seguinte conhecidas já por outro nome” (1949:13). É uma interação complexa, pois, segundo Gambôa, o “nativo” “não se abre a contar a sua vida e é pouco expansivo para o branco” (1949:25). Francisco Torrezão (1949) faz profusa alusão à língua Bunak, que traduz, e é o único a utilizar esboços, neste caso para proceder à explicação da organização simbólica espacial da casa Bunak. Na sua justificação da escolha do tema, faz menção elaborada às dificuldades em obter respostas dos seus interlocutores: “os povos timores da Fronteira nunca falam espontaneamente com europeus e, quando interrogados, começam-se a rir e, ou fogem à resposta ou respondem laconicamente” (1949:1).

Luís Ricardo (s.d.) é o mais explícito dos autores no que toca à interacção com os timorenses. Redige na primeira pessoa e é claro ao referir ter ouvido “velhos”: “a propósito da circuncisão, um velho contou-me”, escreveu, “que nas festas quando e uso as raparigas darem sal aos rapazes, quando sabem que eles não sofreram a circuncisão, não lho dão, porque dizem elas... Já o têm!!!” (s.d.:9). Usa vocábulos em tétum; explica a organização do trabalho (do meio ambiente até às manifestações coletivas); admite a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de efetuar referências às origens dos provos devido à sua origem migrante; analisa ainda a adaptação da língua ao português; usa a comparação para aludir à circuncisão feminina, referindo-se à “casa das tintas” onde as raparigas eram iniciadas em Cabinda, onde prestou serviço.

### *O indígena e a autoridade administrativa: a ação fiscalizadora e a mudança*

Na maioria das monografias o “povo” estudado é apresentado de forma essencialista, predominando o termo no singular como paradigma do coletivo descrito: “indígena”, “nativo” ou, com menor frequência, “timores”, “timorenses” e “aborígene”. O conceito é usado de forma relacional: ao “indígena” opõem-se a invocação direta do “europeu” ou “branco”. A meio-termo, há o “indígena mais civilizado”, por norma os chefes de suco ou os *liurais*. A condição social e mental do “indígena” é objeto de escrutínio em quase todas as monografias. Todavia, a referência mais pejorativa ocorre na obra de Júnior, em relação aos Kioko da Lunda: “é uma raça atrasada, como de resto toda a raça negra” (1948:1).

Em relação aos “indígenas”, é evidente nas obras uma composição anódina, descritiva dos atos e práticas. Algumas monografias apresentam uma narração de cariz etnocêntrica, revelando um “indígena” dependente e indiferente – postura que entra em contradição com as narrativas que retratam esse mesmo indígena como parte essencial na ocupação do território. Lousã, por exemplo, afirma:

o indígena desta região não tem sensibilidade nem é atreito a sentimentalismos de qualquer espécie: é um anestesiado vivo, que se move automaticamente, sem força de vontade, sem um objetivo definido. [...] Não compreendem a razão de ser da existência humana nem os direitos e deveres que esta condição lhes impõe (s.d.:18-19).

A diferenciação é marcada pelos hábitos, nomeadamente os relativos à corporalidade e à sua suposta postura mental. A indolência é a característica mais atribuída, associada à fraca constituição física, como afirma Gambôa (:6). As mudanças mais sensíveis, em que se perdem as características “genuinamente locais”, ocorrem na higiene do corpo, nos hábitos de comensalidade e, sobretudo, na indumentária. Cunha, por exemplo, escrevia:

higiene é um vocábulo que não tem significação para os timorenses “sahani”. O cheiro a porcaria é para eles mais penetrante e de maior fragância que o afamado perfume “Tabu”. Que aroma delicioso! Por isso, a lavagem do corpo é para eles um sacrifício (1949:8).

Ao estado de letargia em que vivem as “populações indígenas” antepõe-se uma “autoridade” ativa, que fiscaliza, controla e lidera, manifestando uma capacidade de mando e competência para proceder a mudanças. A ação administrativa concretiza-se assim numa postura fiscalizadora e interditiva, notória nas passagens em que se descreve a organização social e práticas sociais. Para os autores, a transformação mais sensível opera-se na organização social e política, nomeadamente no “desaparecimento” do antigo poder da autoridade tradicional dos *liurais* e a sua progressiva e total sujeição ao poder colonial português:

uma série de alcavalas das quais os liuriais beneficiavam foram desaparecendo com a ocupação efectiva da Colónia. A proibição por parte das autoridades, de instituições e costumes que contrariem os nossos preceitos de moral e justiça, reduziu muito o prestígio dos liurais (Silveira, 1949:5).

A delimitação da administração da justiça à esfera da autoridade colonial portuguesa – outro tema emergente – constitui outra transformação identificada, no que respeita à diminuição das competências das autoridades tradicionais indígenas e sua transferência para a autoridade colonial:

hoje só são resolvidas ou apaziguadas questões pelas autoridades indígenas, e segundo os seus usos e costumes, desde que em nada contrariem os nossos princípios de moral e justiça.  
Com a ocupação da Colónia, deixou de existir o poder absoluto do liurai e a aplicação das penas que usavam (Silveira, 1949:11).

No ciclo de vida, é nas práticas rituais associadas à morte e enterramentos que mais se constata a ação sancionatória da autoridade sobre os usos e costumes. Como escreviam, a este respeito, Cunha e Silveira nos seus trabalhos:

hoje em dia, com a fiscalização exercida pelas autoridades administrativas, a longa espera pelos parentes já se não usa e foi substituída por um enterramento rápido, isto é, um ou dois dias após o falecimento (Cunha, 1949:5).

Este costume caiu já em desuso, devido à intervenção da autoridade, pois os cadáveres podiam jazer durante alguns meses sem lhes darem sepultura (Silveira, 1949:10).

Outro tópico em torno do qual se articula a questão da mudança refere-se ao uso dos espaços residenciais (Silveira, 1949:13). Porém, paralelamente aos costumes mortuários dos timorenses, o barlaque é um dos temas mais recorrentes. Sobre este também se registavam, no entender dos autores, modificações em curso:

hoje, porém, os usos e costumes indígenas tendem a modificar-se, vendo-se já a mulher regeitar [sic] o noivo escolhido por seus pais se não gosta dele, e ser consultada previamente se aceita ou não o rapaz que a quer para mulher. [...] Hoje já o custo do barlaque está reduzido, mas ainda continua a ser a esperança e o espírito do negócio dos pais do sexo fraco. Filha que não proporcione a entrada de algumas cabeças de gado ou dinheiro em casa (dos pais) chega a ser desprezada (Gambôa, 1949:13-14).

Em suma, perante a presença e influência do colonizador português, a mudança apresenta-se como uma benéfica inevitabilidade, capaz de evitar o “ressuscitar de antigas tradições” (Cunha, 1949:5) vistas como negativas. Todavia, no discurso das monografias há outras novas tradições que parecem ser aceites por revelarem uma aparente submissão à influência do colonizador. Se a religião católica parece ter dificuldades em progredir, tão poucos, segundo os autores, são os seus membros convertidos (Gambôa, 1949), novas formas de crença patriótica – uma espécie de culto a Portugal – parecem emergir do contato com a autoridade portuguesa e os seus símbolos, nomeadamente a Bandeira Nacional (Cunha, 1949:12).

### **Conclusão**

Não sabemos se as autoridades portuguesas em Timor tiveram contato com o texto de Bronislaw Malinowski (1929), em que este advoga o papel aplicado de uma antropologia social na administração colonial em apoio ao “homem prático” que desempenha funções administrativas no terreno. Contudo, é justamente esta preocupação com uma postura aplicada que parece nortear a formação

pedagógica dos agentes coloniais portugueses através da Escola Superior Colonial. Neste contexto institucional, as autoridades portuguesas desenvolvem o interesse por uma demanda etnográfica aplicada, assente no conhecimento de costumes, tradições, leis e instituições das populações sob administração portuguesa, em relação às quais se deveria aplicar, em cada situação local, o desígnio maior da “política indígena”. A etnografia dita colonial adquire, pois, na Escola Superior Colonial e nos seus desenvolvimentos institucionais uma dimensão aplicada, articulando uma etnografia de cariz psicologista com uma antropologia colonial de cariz racial. Os usos nativos, as práticas sociais e as instituições assumem aqui relevância acrescida, pela necessidade de encontrar respostas para a gestão administrativa das populações.

As monografias etnográficas elaboradas no Timor Português de 1948 ilustram a preocupação com as origens das populações estudadas e com as suas características físicas, aspetos tão próprios da antropologia colonial promovida inicialmente na Universidade do Porto e plasmada no Congresso Nacional de Antropologia Colonial de 1934. Contudo, são sobretudo as práticas sociais e os enredos institucionais, nomeadamente os coligados ao ciclo da vida (com particular destaque para o barlaque), que captam o interesse dos candidatos localmente.

As monografias etnográficas são documentos com um conjunto de dados etnográficos interessantes e pertinentes, embora a sua generalização e essencialização limitem uma apropriação etnográfica concreta. A redação emprega os termos comuns para as descrições mais técnicas dos conceitos antropológicos, no que demonstra a impreparação dos candidatos na área, mas, ao mesmo tempo, a difusão da temática entre estes agentes administrativos, que de forma desigual, com diferentes graus de proficiência, redigem os seus textos com um propósito concreto e pragmático – o “concurso administrativo”, uma exigência burocrática de progressão de carreira. Ainda assim, não esquecem os autores de reclamar a “originalidade” do estudo e mesmo a possibilidade de contribuir para o conhecimento etnográfico mais geral sobre os povos do Timor Português.

Estes são, pois, documentos marcados por uma intencionalidade, diria, propriamente etnográfica, à qual subjaz um sentido propriamente colonial – uma narrativa a um tempo propedêutica e legitimadora da ação colonizadora da administração. Neste quadro, o Outro, o timorense, é objectivado como “indígena”, carente de orientação e ação fiscalizadora. A reconfiguração do poder de autoridades tradicionais é vista como equivalente a uma transferência benigna de poder para a esfera da “autoridade” administrativa dos portugueses, agora dotada de um poder “fiscalizador” de “usos e costumes”. A aculturação a que a sociedade timorense está a ser sujeita decorre de uma ação confiscadora no plano

administrativo de atos de poder local e, no domínio material, na proliferação de novos bens de uso comum, sobretudo entre as elites timorenses, recorrentemente referidas como aquelas que estão a adotar as hábitos e costumes estrangeiros. Fica, todavia, um largo espaço para a mudança decorrer de forma progressiva, reconhecida que é, implicitamente, a incapacidade prática de realizar toda a mudança devido à escassez de meios humanos e materiais.

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 12/10/2017

**Lúcio Sousa** é antropólogo, professor auxiliar na Universidade Aberta, membro integrado do Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais (CEMRI) e colaborador do Instituto de Estudos de Literatura e Tradição (IELT). Contato: [lucio.sousa@uab.pt](mailto:lucio.sousa@uab.pt).

## Notas

1. Este artigo foi elaborado no âmbito do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal (Ref. HC/0089/2009). Agradeço a leitura e sugestões efetuadas por Ricardo Roque.

2. Ministério das Colónias. Gabinete do Ministro. 1945. *Diário do Governo*, I(122), 4 de junho de 1945.

3. António do Carmo obteve em 1957 o bacharelato em administração ultramarina no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinas (ISCSPU). Secretário e chefe de gabinete do governador de Timor Português entre 1959 e 1960, regressa ao ISCSPU para obter a licenciatura, que termina em 1965.

4. Biblioteca João Paulo II, Universidade Católica, Pasta preta Timor's D VI/VII.

5. Agradeço a disponibilidade e atenção do seu diretor, Alfredo Magalhães Ramalho, assim como os seus funcionários, no acesso ao espólio e nas condições de trabalho facultadas.

6. Não foi possível apurar o número de monografias que deveriam ser entregues, nem os processos de arquivo subsequentes, em Timor e em Portugal. Vicente Ferreira (1955), professor da Escola Colonial, citado por João Paulo (1992), tem uma frase que deixa antever possíveis (re)úso: “o mesmo se pode dizer da velha política de ocultar ou sumir nos arquivos os estudos, relatórios e monografias que funcionários competentes redigem com muita dedicação e inteligência e que, deste modo, ninguém lê nem aprecia (p. 33)” (Ferreira cit. in Paulo, 1992:245).

7. Por decretos de 18 de janeiro e 4 de outubro de 1906 e portarias régias de 13 de novembro e 21 de dezembro de 1906 e Decreto de 22 de fevereiro de 1907.

8. Portaria de 13 de novembro de 1906, programas provisórios da Escola Colonial, criada por decreto de 18 de janeiro de 1906.

9. Além disso, constavam como necessários à posição os seguintes conteúdos: I Matemática Elementar; II Noções de topografia; III Noções de construção civil; IV Noções de higiene e medicina colonial; V Organização administrativa do ultramar; VI Política indígena; VII Serviço dos postos; VIII Corografia da colónia. Meteorologia; IX Etnografia; X Línguas indígenas; e XI Agricultura e pecuárias coloniais.

10. O concelho de Díli e as circunscrições civis de Bobonaro, Cova-Lima, Oecusse, Suro, Ermera, Manatuto, Baucau, Viqueque e Lautem. *Diário do Governo*, I(159). Quinta-feira, 18 de julho de 1946.

## Referências

- ABRANTES, Carla. 2008. Administradores coloniais em formação: algumas notas sobre a produção de conhecimento antropológico e a ação do Estado em Angola. *Anais 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2007/Carla%20Susana%20Alem%20Abrantes.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2007/Carla%20Susana%20Alem%20Abrantes.pdf). Acesso em: 20/4/2014.
- ALMEIDA, António de & RODRIGUES, João F. 1938. “O ensino colonial na metrópole e a sua influência sobre a nossa administração ultramarina”. *I Congresso da História da Expansão Portuguesa no Mundo: 5ª secção*. Lisboa: (s.n).
- BOLETIM Oficial de Timor (BOT), nº 30, de 24 de julho de 1948. p. 246.
- BOLETIM Oficial de Timor, nº 44, de 30 de outubro de 1948. p. 395.
- BOLETIM Oficial de Timor, nº 45, de 6 de novembro de 1948. p. 405.
- BOLETIM Oficial de Timor, nº 9, de 26 de fevereiro de 1949, pp. 76-77.
- BRANDÃO, José. 2013. “Testemunhos ‘geo-mineralógicos’ do Império Português no Oriente nas coleções do Museu Nacional de História Natural e da Ciência (Lisboa, Portugal)”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(2):401-418.
- CARMO, António. 1965. *O povo Mambai: contribuição para o estudo do povo do grupo linguístico Mambai*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.
- CARVALHO, João. 1972. *Vida e morte em Timor durante a Segunda Guerra Mundial*. Lisboa: Livraria Portugal.
- CASIMIRO, Augusto. 1928. “Dos funcionários administrativos e da sua preparação (a propósito da projectada reforma da Escola Superior Colonial)”. *Boletim Geral das Colónias*, IV(41):27-31.
- CASTELO, Cláudia. 2012. “Investigação científica e política colonial portuguesa: evolução e articulações, 1936-1974”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, 19(2):391-408.
- CORREIA, António Mendes. 1947. “Formação de pessoal colonial”. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 66(5-6).
- CUNHA, Domingos. 1948. *Monografia etnográfica dos povos que falam o dialeto “Sahani”*. Díli.
- DECRETO nº 5.827, de 31 de maio de 1919. *Diário do Governo*, 1(105):1409-1412.
- DECRETO nº 12.539, de 25 de outubro de 1926. *Diário do Governo*, 1(238):1680-1698.
- 
- Anuário Antropológico, Brasília, UnB, 2017, v. 42, n. 2: 57-82

DECRETO-LEI nº 35.885, de 20 de setembro de 1946. *Diário do Governo*, 1(222):901-910.

DELVAUD, Charles. 1902. “Timor (Île de)”. In: Société de Savants et de Gens de Lettres. *La grande encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts*. Paris: Société Anonyme de “La Grande Encyclopédie”. v. XXXI, pp. 92-94.

DIÁRIO DO GOVERNO, I(159), 18 de julho de 1946. p. 656.

FASSEUR, Cornelius. 1989. “Leiden and empire: university and colonial office 1825-1925”. In: Willem Otterspeer. *Leiden Oriental connections: 1850-1940*. Leiden: Brill. pp. 187-203.

GAMBÔA, João. 1949. *Monografia etnográfica do Povo de Maubara*. Vila de Ermera.

HICKS, David. 2011. “A pesquisa etnográfica em Timor Português”. In: Kelly Silva & Lúcio Sousa (org.). *Ita maun alin... o livro do irmão mais novo. Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp. 31-45.

JÚNIOR, António. 1948. *Monografia etnográfica grupo Lunda-Kioko*. Vila Salazar [Baucau].

JÚNIOR, João. 1949. *O barlaque entre a gente de sangue “liurai” da região do Galoli – monografia etnográfica*. Laclubar.

LOUSÁ, Abílio. s.d. *Monografia etnográfica do Povo da Circunscrição Administrativa de Lautem*. s.l.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1929. Practical anthropology. *Africa*, 2(1):22-38.

MARTINHO, José S. 1943. *Timor, quatro séculos de colonização portuguesa*. Porto: Progredior.

MOUTINHO, Mário. 1982. “A etnologia colonial portuguesa e o Estado Novo”. In: *O fascismo em Portugal (Atas do Colóquio)*. Lisboa: A Regra do Jogo.

PAIXÃO, Braga. 1946. “Reforma da Escola Superior Colonial”. *Boletim Geral das Colónias*, 22(257):16-24.

PAULO, João. 1992. A “honra da bandeira”: a educação colonial no sistema de ensino português (1926-1946). Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa.

PEREIRA, Rui. 1986. “Antropologia aplicada na política colonial portuguesa do Estado Novo”. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4/5:191-235.

PEREIRA, Rui. 1998. “Introdução à reedição de 1998”. In: Jorge Dias. *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Instituto de Investigação Científica e Tropical. v. I, Aspectos Históricos e Económicos, pp. V-LII.

PIRES, Carlos. 2016. *A educação dos neocolonizadores: a Escola Colonial e a investigação do ultramar no Império Português (séculos XIX e XX)*. Tese de doutoramento, Universidade de Lisboa.

PORTARIA nº 10.980, de 4 de junho de 1945. *Diário do Governo*, 1(122).

RICARDO, Luís. s.d. *Monografia etnográfica sobre a população que habita a área do Suai*. s.l.

ROQUE, Ricardo. 2001. *Antropologia e império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

\_\_\_\_\_. 2006. “A antropologia colonial portuguesa (c.1911-1950)”. In: Diogo Ramada Curto (dir). *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no séc. XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 789-822.

\_\_\_\_\_. 2008. Histórias de crânios e o problema da classificação antropológica de Timor. *E-Cadernos CES*, 1:13-36.

\_\_\_\_\_. 2011. “Etnografias coloniais, tecnologias miméticas: a administração colonial e os usos e costumes em Timor Leste no final do século XIX”. In: Kelly Silva & Lucio Sousa (orgs.). *Ita maun alin... o livro do irmão mais novo. Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp. 155-168.

SILVEIRA, Roberto. 1949. *Monografia etnográfica sobre o povo de Ermera*. Ermera.

SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA. 1878a. Curso colonial portuguez. *Boletim*, 1(4):196-203.

\_\_\_\_\_. 1878b. *Boletim*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, 1a série, nº 3, pp. 239-333.

SOUSA, Lúcio. 2014. “A etnografia e o seu ‘alcance prático’ no Timor Português: 1894-1917”. In: Vicente Paulino (org.). *Timor-Leste nos estudos interdisciplinares*. Díli: Unidade de Produção e Disseminação do Conhecimento. Programa de Pós-Graduação e Pesquisa da UNTL. pp. 29-44

TORREZÃO, Francisco. 1949. *Os Lamakitos (grupo étnico da Fronteira)*. Bobonaro.

VASCONCELOS, Ernesto. 1902. “These – Ensino colonial nas Escolas superiores – instituto Colonial”. *Actas das Sessões do Congresso Colonial Nacional*. Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa. pp. 42-43.

VASCONCELOS, J. Napoleão de. 1934. “Da preparação etnológica dos funcionários administrativos coloniais e da sua intervenção na elaboração dos inquéritos etnográficos”. *Trabalhos do 1º Congresso Nacional de Antropologia Colonial*. Porto: Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. v. II, pp. 13-22.

VOTOS DO CONGRESSO. 1902. *Actas das Sessões do Congresso Colonial Nacional*. Lisboa: SGL.

## Resumo

A relação da antropologia com o empreendimento colonial português tem sido objeto de estudos recentes. Todavia, pouco se sabe ainda sobre o papel da etnografia no ensino e na formação de pessoal colonial, quer na metrópole, quer no terreno colonial. Neste artigo, analisam-se dois aspetos relacionados a este tema com referência ao caso de Timor Português. Em primeiro lugar, considera-se a institucionalização do ensino de etnografia, no quadro da formação de pessoal colonial na Escola Superior Colonial na primeira metade do século XX; em segundo lugar, considerando que nem todos os funcionários coloniais tinham formação na Escola Superior Colonial, analisa-se a forma como um saber etnográfico era efectivamente produzido no terreno por este, no âmbito de processos administrativos de avaliação. Para o efeito, serão estudadas oito “monografias etnográficas”, encontradas no arquivo pessoal de Ruy Cinatti, e produzidas em Timor para um “concurso administrativo” realizado em 1948.

**Palavras-chave:** etnografia colonial; administração colonial; pessoal colonial; monografias etnográficas; Timor Português.

## Abstract

The relationship between anthropology and Portuguese colonialism has been the object of recent studies. However, little is still known about the role of ethnography in the training of colonial staff, both at home and in the colonies. This article considers two related aspects of this theme in the context of Portuguese Timor. Firstly, it addresses the institutionalization of ethnography within colonial education programs at the High Colonial School in Lisbon in the first half of the XX century; secondly, considering that not every colonial official received training at the Colonial School, it analyzes how ethnographic knowledge was nevertheless produced in the field by these officials in the context of processes of administrative evaluation. To this end, the article analyzes eight so-called “ethnographic monographs” authored by Portuguese colonial administrators and originally produced in East Timor in 1948, and currently held in the personal archives of the Portuguese poet and ethnographer Ruy Cinatti.

**Keywords:** colonial ethnography; colonial administration; colonial education; ethnographic monographs; Portuguese Timor.

## A abertura de Timor Português à antropologia social no colonialismo tardio: o papel de Ruy Cinatti

Cláudia Castelo  
Universidade de Lisboa

Neste artigo, investigamos os meandros do processo de abertura de Timor Português – uma colónia pequena, distante e periférica do império colonial português localizada no sudeste asiático – enquanto terreno de pesquisa antropológica nos últimos anos da presença portuguesa.<sup>1</sup> Apesar do carácter conservador, nacionalista e imperialista do Estado Novo português (1933-1974), na era da descolonização o território foi visitado e estudado por investigadores estrangeiros de diversas áreas do conhecimento (da história natural às ciências sociais) participando de agendas científicas transnacionais.<sup>2</sup> Temos evidência empírica que aponta para o papel destacado de Ruy Cinatti (Londres, 1915 – Lisboa, 1986), poeta, engenheiro agrónomo e antropólogo (a partir de 1958) neste processo. O nosso argumento é que Cinatti construiu um *status* de especialista polivalente de Timor Português que lhe garantiu acesso ao “campo científico”. Graças ao reconhecimento do seu *sui generis* “prestígio” pessoal pelo “campo político” (Bourdieu, 2003), pôde disputar o “monopólio” do conhecimento sobre Timor Português e conseguiu simultaneamente controlar e facilitar a entrada de pesquisadores não nacionais no território e favorecer determinadas pesquisas.<sup>3</sup> A sua acção, que não era imune a dilemas e ambiguidades, deve compreender-se à luz do seu patriotismo e nacionalismo científico, do pragmatismo do regime colonial português num momento em que estava sob forte contestação internacional, bem como das debilidades e disputas internas no seio da antropologia portuguesa e do interesse que Timor Português despertava em correntes antropológicas em afirmação na Europa e nos Estados Unidos da América.

Este artigo beneficiou, antes de mais, da excelente e detalhada biografia de Cinatti escrita por Peter Stilwell (1995), que nos reenviou para a consulta do espólio pessoal do poeta. Sustenta-se também em documentação dos arquivos da Junta de Investigações do Ultramar e do Ministério do Ultramar, e pontualmente em espólios pessoais de correspondentes de Cinatti e em depoimentos orais de investigadores que com ele privaram. Através de contributos teóricos da história das ciências, sobretudo da literatura sobre ciência e império (um balanço historiográfico em Hodge, 2011) mais atenta à circulação, às redes, à localidade e à co-produção de conhecimento, e de conceitos analíticos como ciências de

campo (Kuklick & Kohler, 1996) e especificamente ciências da colecta (Kohler, 2007), pesquisa ao ar livre (Callon, Lascoumes e Barthe, 2001) e intermediação (Raj, 2016), procura pensar as actividades de Cinatti em Timor.

Cinatti começa por ser um naturalista, observador e colector amador, numa colónia periférica de um império em busca de relegitimação.<sup>4</sup> Porém, o conhecimento baseado em práticas localmente inscritas e o seu carácter proactivo e cosmopolita permitem-lhe alertar e mobilizar especialistas internacionais para a realidade natural, social e humana de Timor Português. O Estado-império sanciona a sua actividade para simular a “ocupação científica” nacional do território e a prioridade científica portuguesa, numa manobra de afirmação e projecção política internacional. Não obstante poder ser considerado um antropólogo irrelevante numa história global da antropologia, a sua agência é uma peça crucial para entender a inscrição de Timor Português nas modernas pesquisas antropológicas então em curso no sudeste asiático, ou seja, para a mudança de paradigma analisada por Hicks (2001a).

Em termos metodológicos, optámos por *seguir* Cinatti, cuja biografia ilumina simultaneamente a agência individual – que desencadeia processos só *a posteriori* mediados pelo Estado-império – e o contexto político e científico em que se insere. A abordagem biográfica baseia-se na sugestão de Levi (1989:1334-1335) segundo a qual há uma relação permanente e recíproca entre biografia (sendo que para cada indivíduo há um espaço de liberdade significativo) e contexto (ele próprio incoerente e indeterminado); e a mudança é precisamente a soma dessas interrelações.

Ruy Cinatti Vaz Monteiro Gomes, oriundo de um meio socioeconómico privilegiado, nasceu em Londres, onde o avô materno era cônsul de Portugal. Porém, fez toda a sua escolaridade na capital portuguesa: os estudos primários nos Pupilos do Exército e no colégio Nun'Álvares; os estudos secundários no Liceu Passos Manuel; e o curso de engenheiro agrónomo no Instituto Superior de Agronomia (ISA). No final do primeiro ano do curso, participou no 1.º Cruzeiro de Férias às Colónias, uma iniciativa de *O Mundo Português: Revista de Cultura e Propaganda, de Arte e Literatura Coloniais* (editada pela Agência Geral das Colónias e pelo Secretariado de Propaganda Nacional) dirigida a estudantes e professores da metrópole (Silva & Oliveira, 2013:261-284). Nos meses de agosto e setembro de 1935, visitou as colónias portuguesas da África ocidental: Cabo Verde, Guiné, São Tomé e Príncipe e Angola. Na viagem, tornou-se amigo do director cultural do cruzeiro e de um dos seus adjuntos, respectivamente Marcelo Caetano (professor de direito da Universidade de Lisboa e, à época, comissário nacional da Mocidade Portuguesa) e Orlando Ribeiro (licenciado em geografia e

professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a partir da década de 40), bem como de José Osório de Oliveira, que integrava o Gabinete de Imprensa e que seria, a breve trecho, um dos principais divulgadores em Portugal da obra do cientista social brasileiro Gilberto Freyre, autor de *Casa-grande & Senzala* (1933). O objectivo do cruzeiro era dar a conhecer “a extensão, a importância e a riqueza das colónias visitadas e estreitar as relações culturais e económicas entre a Metrópole e o Império Ultramarino” (*O Mundo Português*, 1935:7-8). Esta experiência de exaltação nacionalista, de contacto com a diversidade geográfica, étnica e cultural do império português, e – não menos importante – de deslumbramento sensorial seria decisiva na opção de Cinatti por uma carreira ultramarina (Stilwell, 1995:33).

Enquanto estudante, Ruy Cinatti integrou a Juventude Universitária Católica (JUC) e despertou para a poesia. A sua particular vivência do catolicismo viria a ser um aspecto central na sua vida, no seu trabalho e na sua obra literária. Autodesignava-se “católico poeta” (Cinatti, 1985: 41). A sua fé religiosa articulava-se com o seu ideal nacional baseado na crença numa suposta vocação universalista de Portugal.

### **Timor, 1.ª estadia: burocrata e naturalista amador**

Terminado o curso e depois de uma primeira experiência profissional na Pan-American Airways como meteorologista (1942-1945), Cinatti foi convidado para secretário e chefe de gabinete do recém-nomeado governador de Timor Português, o capitão Óscar Ruas (1946-1947). Integrava o primeiro governo da colónia após a recuperação da soberania portuguesa (em 1942, o território fora invadido e ocupado por tropas japonesas). Marcelo Caetano, ministro das Colónias, não terá sido alheio ao convite. Em outubro de 1944, Cinatti escrevera-lhe, voluntariandose para integrar uma expedição portuguesa a Timor, não obstante ter ficado “isento do serviço militar” e de ser “incapaz de pegar numa arma”.<sup>5</sup>

Chegado a Timor, o assombro com a natureza foi imediato. Durante sucessivas excursões oficiais, Cinatti conheceu praticamente toda a parte portuguesa da ilha, de avião, de carro e a cavalo. Nessas viagens, podia apenas observar a natureza. Só uma vez, durante a visita ao posto administrativo de Huato-Builico, e a subida ao Mata-Mai-Lau, pôde colher plantas que se revelariam material importante para o conhecimento de elementos dominantes da vegetação da montanha. Mais tarde, consideraria que essas visões panorâmicas tinham sido necessárias como sínteses iniciais, e deveriam preceder qualquer reconhecimento fitogeográfico (Gomes, 1950b: 47).

Durante as visitas de campo que empreendeu como autodidacta nos seus tempos livres ou as negociadas com o governador com o argumento de que era importante para a colónia realizar-se o estudo sistemático das suas potencialidades agrícolas e florestais, Cinatti colheu e preservou material botânico, xilográfico, malacológico e mineralógico. Sabia que ingleses e holandeses tinham enviado especialistas a Timor desde o início do século XIX e por isso dispunham de colecções que os portugueses não possuíam. Por livre iniciativa e fruto de pesquisas bibliográficas, Cinatti estabeleceu contactos com académicos e especialistas nacionais e estrangeiros, fomentando o conhecimento da flora de Timor Português e procurando obter orientação relativamente às suas práticas de observação e colecta. Visitou o Herbário Nacional e a Junta de Investigações Científicas e Industriais da Austrália, em Melbourne, e enviou duplicados dos materiais colectados para estas instituições e para o Instituto de Investigações Florestais de Buitenzorg. Correspondeu-se com Ebertus Meijer Drees (1909-1984), do Instituto Florestal de Buitenzorg (Java), H. E. Dadswell, da Divisão de Produtos Florestais da Junta de Investigações Científicas e Industriais da Austrália, H. W. Yaping, director do Instituto de Investigações Florestais de Buitenzorg, A. Kostermans, botânico do mesmo instituto, e C. G. van Steenis, do Rijksherbarium (Leiden), do Instituto Botânico de Buitenzorg e editor da *Flora Malesiana*, e com Elmer D. Merrill, director do Arnold Arboretum da Universidade de Harvard, especialista em flora tropical do sudoeste do Pacífico. Desses contactos pôde comprovar o interesse que Timor despertava, “não só do ponto de vista botânico, mas também enquanto produtor potencial de recursos essenciais para a indústria dos países vizinhos” (Gomes, 1950a:42).

Com a permissão do governador, Cinatti convidou Meijer Drees para visitar Timor Português. A visita ocorreu em abril de 1947. Durante oito dias, Cinatti percorreu diversas regiões com o botânico e engenheiro florestal holandês, que o treinou na observação sistemática da paisagem de Timor e na identificação das espécies. Cinatti viria a confessar que essa orientação lhe valera mais do que um ano inteiro de trabalho sozinho (Cinatti, 1950a:53). A interacção com Cinatti também terá sido profícua para Meijer Drees, uma vez que, na pesquisa ao ar livre, “os profanos intervêm junto dos cientistas fazendo-lhes tomar consciência das realidades que lhes escapam” (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001:136).

Em correspondência privada com Marcelo Caetano, ao tempo ministro das Colónias, Cinatti denunciou o “empirismo”, os erros e as arbitrariedades dos administradores coloniais sobre os nativos, apontando como soluções o estudo do território e das populações por cientistas e a aplicação prática dos conhecimentos por técnicos especializados.

[...] Serão precisos os apóstolos, os etnógrafos, os sociólogos. Apóstolo em Timor é o bispo D. Jaime Goulart, pessoa que melhor conhece o indígena e as suas necessidades. Mas os etnógrafos do tipo de uma Margret Mead, de um Franz Boas, de um Malinowski, etc, simultaneamente antropólogos com a iluminação transparente de artistas ou sociólogos da têmpera de um Gilberto Freire ou geógrafos à Orlando Ribeiro, ou ainda para não esquecer os antigos aquele meu mestre admirável Alexandre de Humboldt, onde é que estão e porque não vêm?<sup>6</sup>

Noutra ocasião, Cinatti traçou um retrato impiedoso do pessoal administrativo destacado em Timor vindo sobretudo de Angola.

Os administradores são como senhores de grandes quintas cujas entradas são vigiadas por ferozes cães de guarda, não vá algum intruso observar o que nelas se passa e tomar medidas necessárias ao seu desenvolvimento. Para provar este exclusivismo basta notar o abuso dos pronomes possessivos na linguagem empregada.<sup>7</sup>

Apresentou também uma pungente denúncia das “barbaridades” da administração portuguesa quando retomou a tutela do território (as condenações em massa e o envio de inocentes para a ilha de Atauro, onde o tratamento era péssimo e a taxa de sobrevivência foi, por conseguinte, muito baixa), da “pancadaria desenfreada” a que nem as autoridades tradicionais escapavam, da “violenta extorsão” dos impostos, da fome generalizada.<sup>8</sup>

Antes, exaltara o espírito do general McArthur e a obra “notável” realizada por soldados e oficiais norte-americanos em plena Segunda Guerra Mundial; obra que se traduziu no “conhecimento da flora, da fauna, da geologia e da etnografia das ilhas do Pacífico onde os americanos lutaram, na aplicação prática desse conhecimento como arma poderosa da vitória”.<sup>9</sup> Apesar de descontente com a situação de Timor Português, não gostava de ler afirmações sobre o baixo grau de desenvolvimento da colónia portuguesa, como as publicadas no livro *Introducing Australia*, do escritor americano Hartley Grattan (ed. 1944). Em parte, é no seu patriotismo que radica a sua vontade de contribuir para uma abordagem científica dos problemas, nomeadamente no que respeita à produção florestal e agrícola.

Cinatti apercebeu-se de que a falta de conhecimento científico sobre os recursos naturais de Timor Português estava na origem de decisões erradas com enormes prejuízos económicos para a colónia. Um dos casos mais graves era o que se estava a passar com o sândalo. Timor era conhecida como a terra do sândalo desde Camões, mas cortes sucessivos e desordenados, o desconhecimento dos processos de cultura e características da espécie tinham levado ao esgotamento dos povoamentos e à tardia proibição dos cortes. Depois da reocupação do território, os administradores, sem conselho técnico, plantavam em formações puras

milhares de pés de sândalo que morriam passado um mês. O número de árvores existentes já não tinha valor comercial, embora o preço pago em Hong Kong pela madeira de sândalo fosse muito elevado. O Timor holandês, que também tinha sofrido com a guerra, exportava cerca de 100 toneladas por ano e estava em vias de aumentar essa cifra. Ali havia uma organização modelar dos serviços técnicos, que incluíam agrónomos, silvicultores, geólogos e botânicos. Em Timor Português, só em 1947 – graças a Cinatti – se “descobriu” que o sândalo era um parasita. Cinatti informou-se na Austrália junto das autoridades especializadas no assunto; e em Koepang foi-lhe oferecido um livro de 1925 feito por técnicos de Buitenzorg que estudava o sândalo de Timor e indicava os hospedeiros naturais que abundavam na ilha e os métodos de cultivo.<sup>10</sup>

Jorge Dias (1996), no prefácio a *Um cancionero por Timor*, reflecte sobre a passagem de Cinatti de poeta-naturalista a antropólogo ainda sem profissionalização. O próprio Cinatti, na sua correspondência privada, em relatórios inéditos e em trabalhos publicados, dá conta desse percurso: a observação do mundo natural aproximou-o dos homens, e despertou o seu interesse pela cultura dos timorenses e pelas relações que estabeleciam com o meio ambiente. Num relatório enviado à Comissão Executiva da Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais (JIC) em março de 1949, explica que

foi o convívio, mais do que qualquer preocupação intelectual de ordem intrínseca, que [o] levou a receber a lição de geografia humana, etnografia, filologia e, portanto, de solidariedade, que Timor nos oferece. Com ela, [recebeu] a força que define o defensor de uma causa amada. A simples colheita de plantas obriga a desviar a atenção para fenómenos que outras funções estão longe de valorizar. Foi assim que, sem o saber, [esteve] seguindo os métodos de uma ciência nova: a etnobotânica agronómica, que em certos países coloniais já deu provas fundamentadas de utilidade na fixação, educação, elevação do nível de vida do indígena e do europeu (Gomes, 1949:49).

A influência do antropólogo social australiano A. P. Elkin (1891-1979) (Wise, 1985) foi decisiva nesta “metamorfose” e tem passado algo despercebida (apesar de Oliveira, 2006:76-77). Elkin era um pastor anglicano e, à data, o mais destacado antropólogo social australiano, professor e responsável (desde 1934) pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Sydney; departamento que desde a sua criação, em 1926, se vinha dedicado a orientar a administração das populações nativas e a treinar funcionários administrativos para os territórios australianos da Papua e Nova Guiné (Anderson, 2006:248). Fizera a tese de doutoramento no University College de Londres, sobre mito e ritual aborígine (1927). De volta à Austrália, fez trabalho de campo numa expedição organizada

por Alfred Radcliffe-Brown e financiada pelo Australian National Research Council e tornou-se defensor de uma “antropologia aplicada”. Entre 1933 e 1962, foi presidente da Association for the Protection of Native Races, uma instituição que trabalhava em prol da melhoria das condições de vida dos aborígenes. Acreditava na vantagem do envolvimento dos antropólogos na formulação de políticas públicas nativistas. A sua acção política em prol da assimilação dos nativos veio a ser rotulada de paternalista.

Não sabemos exactamente quando Cinatti leu pela primeira vez *The Australian aborigines: how to understand them* (1938), mas temos provas de que em 1946 já conhecia o livro, pois encontramos na sua correspondência paráfrases do prefácio.

O indígena não me interessa apenas como instrumento de trabalho, os seus costumes não devem ser considerados unicamente sob o ponto de vista de curiosidades culturais. A sua cultura interessa-me, sim, como afirmação de uma vida que se prolonga há não sei quantos séculos e que está perigosamente sujeita à destruição, mercê de um contacto de costas voltadas.<sup>11</sup>

É impossível não perceber a apropriação do seguinte excerto:

I do not regard the Aborigines as interesting survivals of man’s early ancestors, nor their customs as cultural curiosities [...]. I am concerned with their culture as a means of life worked out during the past centuries – a culture which is being strained to breaking point by contact with ourselves (Elkin, 1938:viii).

Cinatti afirma que está errado avaliar “a civilização de um povo pelo seu modo de vida e possessões materiais”,<sup>12</sup> tal como Elkin (1938:viii): “we are apt to make the mistake of thinking that because a people is primitive and poor in material possessions it has a very elementary form of social order and religious life”. Acusa os portugueses que vão para Timor ganhar dinheiro de levarem “longe de mais o mito da raça inferior, simplesmente porque essa raça não procede de acordo com o que nós convencionámos chamar civilização. [...] Mas essa raça é bem adulta; os seus membros não pensam como crianças, [...] mas como personalidades sociais responsáveis e mantenedoras de vida social, económica e religiosa de comunidade”.<sup>13</sup> Mais uma vez, reutiliza Elkin (1938:viii): “some folk carry the methaphor of child-race too far. [...] Its grown men and women, however, are adults; they do not think as children but as social personalities who are responsible for the development and maintenance of the social, economic and religious life of their community”. Anos mais tarde, numa carta que escreve a Elkin e a que voltaremos adiante, Cinatti confessa que há muito vinha “lendo e relendo” o seu livro sobre os aborígenes australianos e “reunindo dicas” que orientavam as suas relações com os povos timorenses.

Entretanto, no fim da primeira estadia em Timor, Cinatti regressou a Lisboa. Graças a um subsídio da JIC, pôde dedicar-se a trabalhos de gabinete referentes aos materiais colectados que havia remetido ao Instituto Botânico da Faculdade de Ciências de Lisboa, ao Centro de Botânica da JIC e ao ISA, e elaborar um inventário dos recursos económicos da ilha (1949-1950). Em 1950, apresentou o seu relatório de final de curso no ISA, com o título *Reconhecimento em Timor*. Nesse ano, a JIC publicou três trabalhos seus: *Esboço histórico do sândalo no Timor português* (1950a), *Explorações botânicas em Timor* (1950b) e *Reconhecimento preliminar das formações florestais no Timor português* (1950c). As ideias bebidas em Elkin, que já apareciam na correspondência privada, surgem agora nas suas publicações – “o Timorense é um ser adulto, pensante, com uma personalidade social definida e responsável” (1950b:45) – e vão alimentar o seu programa de acção na sua segunda estadia em Timor.

### **Timor, 2.<sup>a</sup> estadia: entre a agricultura e o apelo antropológico**

Em 1951, Cinatti voltou a Timor como agrónomo da recém-criada Repartição de Agricultura, Veterinária e Indústria Animal. Supostamente o ministro do Ultramar Sarmiento Rodrigues dera-lhe permissão para “andar a monte, conviver com o indígena e não tocar sequer num papel”, mas é de imediato nomeado chefe da repartição, vendo-se “condenado” a burocracias de gabinete (Stilwell, 1995:199-200). A breve trecho, a relação privilegiada com o ministro garantiu-lhe condições para viajar pelo território e prosseguir a actividade de colector subsidiado da agora renomeada Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar (JIU). Ia remetendo a professores e instituições da metrópole os resultados das suas colheitas de plantas, madeiras, minerais, solos, líquenes, búzios e corais. Também enviava duplicados de espécimes botânicos para herbários na Austrália e Indonésia e aproveitava deslocações oficiais a países vizinhos para empreender pesquisas botânicas.

Em finais de agosto de 1953, António Augusto Mendes Correia, presidente da JIU e responsável pela secção antropológica da instituição, e António de Almeida, chefe da Missão Antropológica de Timor, convidaram Cinatti a acompanhá-los numa excursão pelo território (Stilwell, 1995:212). Mendes Correia deslocou-se a Timor para averiguar das condições para a instalação de um centro de estudos local (Matos, 2012:204) e aproveitava para visitar algumas regiões cujos grupos étnicos lhe interessavam. Por seu turno, António de Almeida aguardava a chegada do material de campanha para dar início aos trabalhos de campo da MAT, cujo programa antropológico correspondia ao “antigo conceito totalizante da ciência do Homem”, englobando a pré-história, a antropologia física e a

etnografia (Oliveira, 2006:61). No entanto, a recolha de informação deveria servir o propósito primordial da Missão: a elaboração da carta etno-linguística de Timor português (sobre a MAT, ver Schouten, 2001). A excursão pelo interior, com as duas principais figuras da antropologia colonial portuguesa da época, despertou em Cinatti o interesse pela pré-história e pela cultura material de Timor e a vontade de obter formação nessas matérias. Elaborou com Mendes Correia uma pequena notícia sobre as pesquisas arqueológicas empreendidas em Timor – notícia também assinada por António de Almeida, que a apresentou ao 4.º Congresso de Pré-História do Extremo Oriente, realizado em Quazou (Filipinas) de 16 a 28 de novembro de 1953. Na ocasião, confrontou-se com a falta de preparação científica de António de Almeida no domínio da arqueologia. Na sequência do diferendo entre António de Almeida e Duarte Mendes, oficial em serviço em Timor e amigo de juventude de Cinatti, que rebateu afirmações do antropólogo físico e deputado à Assembleia Nacional por Timor ao *Diário Popular*, por deturparem a realidade, nomeadamente no que respeita ao conhecimento científico do território, Cinatti criticou-o por colocar as conveniências políticas acima da investigação científica (Stilwell, 1995:220). A este momento remonta o afastamento de Cinatti relativamente a Almeida, com quem viria a disputar autoridade científica e ascendente sobre o conhecimento de Timor.

No 8.º Congresso de Ciência do Pacífico, que decorreu em simultâneo com o 4.º Congresso de Pré-História, Cinatti apresentou uma comunicação sobre “Timor Português: terra de contrastes (vegetação e agricultura)”, na qual valorizava os conhecimentos e as práticas agrícolas dos timorenses e criticava a aplicação, pela administração colonial, de métodos agrícolas europeus (Oliveira, 2006:76). A. P. Elkin assistiu à comunicação e aprovou as conclusões de Cinatti – como vimos atrás, em parte inspiradas na sua obra – e “estabeleceu-se uma relação de cordialidade” entre ambos, potenciada por partilharem visões próximas nomeadamente sobre “o papel da Igreja (Católica e Anglicana) na defesa dos povos indígenas e na oposição a políticas coloniais de assimilação forçada” (Oliveira, 2006:77).

No final do ano seguinte, Cinatti viajou pelo interior durante quatro semanas com o botânico holandês van Steenis, editor-geral da *Flora Melanesiana*, com quem mantinha correspondência desde 1947 e que conhecera pessoalmente durante o congresso nas Filipinas. Em 1951, em carta ao presidente da JIU em que dera conta dos contactos com van Stein e do desejo deste de visitar Timor, afirmara que era um exemplo do “interesse despertado por aquela possessão ultramarina nos meios científicos estrangeiros” e esclarecia: “não se trata apenas de uma devoção legítima à causa da ciência, mas, sobretudo, uma obrigação que

nos prestígia, inclusive no campo político” (ERC, carta de RC para o presidente da JIU, 24 de julho de 1951). A experiência de aprendizagem com o “mestre dos mestres botânicos” foi gratificante e o seu incentivo directo veio a traduzir-se na publicação de “Vocabulário indígena de algumas espécies timorenses” na revista da JIU, *Garcia de Orta* (1954).

A correspondência e os documentos profissionais (informações, propostas e relatórios) existentes no espólio de Ruy Cinatti permitirão um melhor entendimento da sua acção nos serviços de agricultura, até agora abordada com base no trabalho do engenheiro agrónomo Hélder Lains e Silva, que visitou Timor Português no âmbito de uma missão científica da Junta de Exportação do Café (Shepherd, 2013; Shepherd & McWilliam, 2014; Silva, 1956). Durante a pesquisa que realizou em Timor, Lains e Silva pôde contar com a companhia, os conhecimentos e as “lições de timorismo” de Cinatti (Silva, 1956:XIII), que, à frente da Repartição de Agricultura, vinha aperfeiçoando o seu conhecimento sobre os modos de vida e as práticas agrícolas dos timorenses. Tudo indica que as propostas para o cultivo do café em Timor apresentadas por Lains e Silva (1956) foram pensadas com Cinatti e fundamentadas num conhecimento localmente baseado (“place-based knowledge” em Mehos & Moon, 2011:44) obtido com este. Estas propostas, anteriormente apresentadas por Cinatti ao governador, capitão Serpa Rosa, não teriam tradução na prática. Mesmo sendo chefe da Repartição de Agricultura, Cinatti esbarrou sistematicamente com o poder dos administradores coloniais, que tomavam decisões sem qualquer fundamento científico (por exemplo, quanto à época e sementeira do milho) e não seguiam as suas instruções técnicas. No relatório de uma visita de inspecção à região do café (Ermera, janeiro de 1955), Cinatti mostrava o erro de se abrirem picadas para o plantio da *Albizzia* e mais tarde do cafeeiro, ao correr das linhas de maior declive, em zonas de relevo acidentado. Acrescentava que o absurdo era indesculpável, pois em Timor havia tradições muito antigas de protecção da terra e das culturas contra os efeitos da erosão (apud Stilwell, 1995:224).

Cinatti considerava que, como agrónomo, podia contribuir para a melhoria das condições de vida dos timorenses. Pediu então conselho a académicos estrangeiros de reconhecido mérito nas suas áreas de estudo. Em carta a A. P. Elkin, Cinatti confessava-se muito entusiasmado com o novo campo da antropologia aplicada, capaz de interessar à administração e ao desenvolvimento dos povos nativos, de que tivera conhecimento pela leitura de *Social anthropology in Melanesia: a review of research*, cuja Parte III estabelecia “Principles of a plan of anthropological research in Melanesia related to native welfare and development” (Elkin, 1953).

O cargo que ocupava no quadro técnico da administração colonial não lhe permitia fazer o curso da Universidade de Sydney, mas Cinatti tinha intenção de aplicar alguns métodos antropológicos nas instruções aos seus subordinados dos serviços de agricultura e florestas.

My intentions are, however, very definite as to the application of some anthropological methods to the instructions I give to my officers. With this in mind, I am continually recommending their full attention to the indigenous ways, their reaction to new field practices, and the reason for this and that. Briefly, I am trying to base any kind of agricultural development on the level of their culture.<sup>14</sup>

Ao contrário da maioria dos funcionários administrativos em Timor, Cinatti não considerava os timorenses seres inferiores ou preguiçosos, mas “seres humanos iguais a si”, “com personalidade social” (tal como Elkin a propósito dos aborígenes australianos), e reconhecia a racionalidade das suas práticas agrícolas e a necessidade de as aperfeiçoar e não de as substituir por práticas europeias. Era especialmente crítico quanto às plantações em regime de monocultura (café, coco e borracha) devido à deestruturação social que acarretavam. Pedia a orientação de Elkin na preparação de inquéritos agroantropológicos que pudessem vir a comprovar uma tese que havia desenvolvido a partir de “pura observação” e alguns “*insights*”. Considerava que o mais alto nível de unidade social em Timor Português se observava onde a influência das Missões católicas era mais forte e onde, por esta mesma razão, os processos agrícolas tinham estado a salvo da acção drástica de administradores e fazendeiros em prol do desenvolvimento económico. O elemento espiritual introduzido pelas Missões evidenciou as capacidades do nativo indígena médio. Nestes lugares, o policultivo dentro de pequenas propriedades autossustentáveis era a base da unidade social – um sinal de progresso social, que se evidenciava até numa melhor condição física dos timorenses. Noutros locais, onde a influência administrativa colonial era mais forte, a monocultura em larga escala podia tornar o nativo mais rico, mas não acarretava promoção social num sentido cultural ou civilizacional.

Na resposta, Elkin mostrava-se agradado com a forma como Cinatti estava a pensar os problemas práticos da mudança social e cultural em Timor Português e dizia concordar com a tese de Cinatti sobre o efeito positivo das Missões católicas na vida agrícola económica e social. Afirmava que gostaria de o ter no Departamento de Antropologia de Sydney um ano ou dois, mas percebia as dificuldades de Cinatti. Sugeria-lhe que entrasse em contacto com R. L. Pulsford, um funcionário dos serviços agrícolas da administração da Papua e Nova Guiné,

que recebera formação em antropologia. Salientava, por fim, que “the native peoples must adopt and adapt the new ways in their own way. They can be helped, but cannot be forced or rushed”.<sup>15</sup>

Nesta segunda estadia em Timor, Cinatti voltou a confrontar-se com o impacto destrutivo do domínio colonial no território e nas populações. Denunciou as arbitrariedades, extorsões e injustiças da administração colonial a vários correspondentes, mormente aos que tinham altas responsabilidades governativas. O seu antigo colega da JUC, Carlos Krus Abecasis, subsecretário de Estado do Ultramar, por insistência sua, viria a deslocar-se em visita oficial a Timor Português em 1956. Diante das péssimas condições de vida e de trabalho dos timorenses, sujeitos a pesados impostos, à venda compulsiva de produtos a baixo preço, à violência física para incremento do trabalho, deixou instruções ao governador para acabar com os castigos corporais e demais abusos (Stilwell, 1995:281); porém, sem grande impacto nas camadas inferiores da administração colonial que contactava directamente com as populações.

Perante a crescente contestação internacional a que Portugal esteve sujeito no pós-Segunda Guerra Mundial, na fase final do domínio português, ter-se-á assistido em Timor Português, ainda que num nível mínimo, aos primeiros passos em direcção a um desenvolvimento negociado (Shepherd, 2013). Está ainda por explorar o impulso que Cinatti deu nesse sentido. Inspirado na obra, na acção e eventualmente na postura moral de Elkin, Cinatti defendia um desenvolvimento capaz de conciliar ciência e ética. Pretendia que a economia de Timor não fosse “apenas de exploração, mas, simultaneamente de conservação e de valorização” (apud Stilwell, 1995:209). Concebeu e projectou esse programa de desenvolvimento humanista em correspondência com amigos e conhecidos do campo político, em correspondência e relatórios enviados a colegas e à JIU (para o interior do campo científico) e no manifesto “Em favor do timorense” (1956), que publicou na revista *Cidade Nova* (para um público mais alargado).

### **Entre Lisboa, Oxford e Timor: na senda da profissionalização em antropologia**

De licença na metrópole desde inícios de 1956, Cinatti desdobrou-se em diligências para ingressar nos quadros da JIU e estudar antropologia cultural e social, formação que não estava disponível em Portugal (Leal, 2006).

Eu vinha de Timor, muito interessado em estudar Antropologia para fazer dela um instrumento que me permitisse intervir directamente na ordem prática, no chamado “welfare” das minhas gentes de Timor, na sua valorização como seres humanos meus irmãos.<sup>16</sup>

Em carta ao ministro do Ultramar, de 29 de outubro de 1956, pedindo o seu ingresso “na JIU ou noutro organismo afim, por onde possa ser-lhe facultada a frequência de um curso de Antropologia Cultural, de preferência em Inglaterra”, afirmava:

concomitantemente aos trabalhos inerentes ao seu cargo oficial e de colector, debruçou-se sobre o meio humano de Timor, com o carinho e entendimento que sempre lhe mereceram homens da sua ou de outra raça, menos ou mais civilizados, buscando na sua duplice qualidade de português e de agrónomo uma adequação dos processos de relação e de cultura à tradição funcional e à mentalidade do timorense. Deste recebeu, por sua vez, claros e afectivos ensinamentos conducentes a uma síntese de acção mútua, da qual a Administração só pode vir a ser favorecida. As suas tentativas mereceram a aprovação e o encorajamento dos professores de Antropologia e Sociologia da Universidade de Sydney, organismo que detém sob orientação directa o complexo problema das relações sociais entre os povos do Sudoeste do Pacífico.<sup>17</sup>

No seu desejo de aplicar os métodos antropológicos e sociológicos à administração colonial, percebe-se a sintonia com Elkin, que não tinha nenhum interesse em pesquisas bioantropológicas, priorizava o estudo dos efeitos dos contactos entre europeus e aborígenes, que encarava enquanto personalidades sociais em contextos contemporâneos desafiantes, e acreditava que a antropologia social podia facilitar a sua adaptação e promoção cultural (Anderson, 2006:248-249).

Finalmente, em 1957, Cinatti entrou para a JIU, graças ao parecer favorável do subsecretário de Estado do Ultramar, o seu amigo Carlos Krus Abecasis. Ficava “adstrito à Comissão Executiva na qualidade de informador imediato sobre assuntos de Agronomia e Silvicultura, Antropologia e História, nomeadamente de Timor e do Sudeste Asiático”. A Comissão Executiva era então presidida por João Carrington da Costa, a quem Abecasis viria a suceder em 1961. Graças a uma bolsa da JIU, foi estudar antropologia social em Inglaterra (refira-se que Elkin já se havia aposentado da Universidade de Sydney em 1956). Depois de uma curta passagem por Londres, Cinatti optou por fazer o curso em Oxford. Obteve o diploma em etnologia e antropologia social em 1959, sendo aconselhado pelo diretor do curso, Evans-Pritchard, a prosseguir a sua formação. Com autorização da Junta, Cinatti inscreveu-se no curso de bacharel em literatura.

Começou a trabalhar numa tese com um objeto muito abrangente – provisoriamente intitulada “The ecology, history and material culture of Portuguese Timor, with special reference to the native habitat” –, baseada sobretudo em investigação bibliográfica e aproveitando a circunstância de chefiar

a Missão de Estudo do Habitat Nativo de Timor. Contudo, em finais de 1959, o seu tutor, T. K. Penniman, director do Pitt-Rivers Museum, transmitiu-lhe que a sua pesquisa tinha fôlego para um PhD. Em junho de 1960, recebeu a notificação da sua aceitação como estudante de doutoramento. Durante a estadia em Oxford, foi amiúde a Londres para se encontrar com Anthony Christie, especialista em arqueologia do Sudeste asiático, e com o historiador Charles Boxer; foi duas vezes à Holanda, onde frequentou o Instituto de Etnologia da Universidade de Leiden, e recebeu “ensinamentos e esclarecimentos preciosíssimos” dos professores F.D.K. Bosch, Th. P. Galestin e G. W. Locher; e passou por Paris, por ocasião do Congresso Internacional de Antropologia, tendo-se encontrado “com o professor R. Heine-Geldern, da Universidade de Viena, um dos maiores especialistas dos estudos culturais do Sudeste da Ásia”.<sup>18</sup> Durante os seus estudos em Oxford, teve discussões com Rodney Needham, cuja visão da antropologia não partilhava, sentindo-se mais próximo de Evans-Pritchard:

depressa aprendi que, embora em última análise qualquer espécie de conhecimento seja forçado à acção, não era a sua aplicação directa que interessava a escola de Oxford. Daí as minhas fúrias com o [Rodney] Needham: eu insurgia-me com a hipótese de ver os meus Timorenses tratados como polichinelos para bel-prazer de uns tantos “naturalistas” da espécie humana. Daí o meu desacordo com o funcionalismo, com Durkheim à frente, e a aplicação do método das ciências naturais. O Evans-Pritchard, já então em completa dissensão e todo voltado para a História (leia o seu ensaio “Anthropology and History”), apreciou-me, sobretudo, pelo calor humano que eu dava as minhas afirmações.<sup>19</sup>

Atendendo a que pouco se conhecia do Timor português e perante as suas “descobertas”, Cinatti foi muito encorajado pelos seus professores. Graças à pressão de Evans-Pritchard junto da JIU, Cinatti pôde fazer uma estadia de campo em Timor entre dezembro de 1961 e finais de 1962. Foi também com o apoio de Evans-Pritchard que Cinatti conseguiu sucessivos adiamentos do prazo de entrega da sua tese, que nunca viria a concluir.

A disputa de autoridade com António de Almeida, latente desde 1954, vai manifestar-se nalgumas ocasiões. Por exemplo, perante a informação produzida por Cinatti em 21 de março de 1964 para a Comissão Executiva da JIU, delimitando os campos e a definição das atribuições dos centros de Antropobiologia (dirigido por António de Almeida) e de Antropologia Cultural (dirigido por Jorge Dias). Nessa informação, Cinatti põe em causa a capacidade científica do Centro de Estudos de Antropobiologia da JIU para efectuar pesquisas no âmbito da antropologia social, uma vez que “todos os investigadores daquele centro ignoram as modernas concepções de investigação antropológica britânica e francesa” (apud

Oliveira, 2006:98). António de Almeida discorda “em absoluto tanto no plano teórico como prático” e fica bastante ofendido com as afirmações mais incisivas de Cinatti, que considera uma tentativa de acantonar a suas investigações apenas no domínio da antropologia física.<sup>20</sup>

Ainda em 1964, Cinatti pediu autorização ao presidente da CE da JIU para se deslocar à Suíça e à Holanda em comissão eventual de serviço, por um período de cerca de um mês, para se encontrar com especialistas em pré-história e história e sociologia do sudeste asiático e visitar museus e departamentos universitários de etnologia.

Na Suíça haveria particular vantagem em contactar, em Basileia, com o Prof. Alfred Bühler, director do Museu de Etnologia daquela cidade.

O Prof. Bühler foi o primeiro investigador da Pré-História do Timor Português, tendo durante a sua estada nesta Província, adquirido grande colecção de objectos para o Museu de que é director. [...]

Na Holanda, o signatário propõe-se visitar os departamentos de Etnologia das Universidades de Leiden e de Utrecht e entrar em contacto com os Profs. T. P. Gallestin [Galestin], Josselyn de Yonj [Jong], R. Koenigswalde von Heekeren que são, na Europa, as maiores autoridades nos domínios Pré-História e História e Sociologia do Sudeste Asiático.

Caso o período pedido o permita seria ainda intenção do signatário visitar, em trajecto, o Museu de Etnologia de Copenhaga (Prof. Briket-Smith), o Museu do Homem, em Paris (Prof. Louis Berthe que estudou os Bunak timorenses) e ainda Oxford onde o prendem relações universitárias que têm que ver com o seu futuro doutoramento.<sup>21</sup>

Com parecer favorável da presidência da CE da JIU e do Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar, Cinatti foi autorizado a deslocar-se àqueles países. No âmbito dessa deslocação, encontrou-se em Paris com Louis Berthe (especialista em organização social, estudo do parentesco e etnomusicologia) e em Oxford com David Hicks e James Fox, doutorandos em antropologia social. Estes encontros foram decisivos para a abertura de Timor à antropologia moderna.

David Hicks pretendia fazer trabalho de campo em Timor português por causa do interesse que o seu orientador – Rodney Needham – lhe inculcava relativamente a alianças matrimoniais assimétricas. Etnógrafos holandeses durante o período colonial holandês tinham chamado a atenção para a existência de sistemas dessa natureza em várias partes do leste da Indonésia, e sua existência no Timor Português tinha sido observada na literatura em inglês do século XIX pelo naturalista Henry Forbes (1884) (Hicks, 2017). O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, com o seu *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Edmund Leach (1951), JPB



Josselin de Jong (1952) e Needham (1962) introduziram o tópico no *mainstream* teórico da disciplina e despertaram a atenção de jovens pesquisadores como Hicks (2017), que desejava testar algumas das suas ideias.

Needham, sabendo da visita de Cinatti a Oxford, aconselhou Hicks a pedir-lhe ajuda para obter autorização do governo português para fazer trabalho de campo em Timor. Cinatti disse a Hicks que iria falar com Krus Abecasis, mas não lhe contou que também se comprometera a ajudar um antropólogo francês no mesmo sentido.

Ele não pôs nenhuns problemas relativamente à minha ida a Timor, o que na época era um assunto sensível, a guerra estava a decorrer em Angola e Moçambique. Timor era relativamente tranquilo, ou completamente tranquilo, mas mesmo assim havia um sentimento anticolonial no ar na ONU, e é compreensível que o Governo português fosse muito cauteloso em autorizar a ida de estrangeiros. Eu não sabia naquela altura que Cinatti estava a planear uma missão franco-portuguesa a *Timor português* em 1966. Ele nunca me mencionou isso; mas ele referiu que um antropólogo americano tinha pedido autorização ao Governo português para fazer trabalho de campo em Oe-Cussi e que ele tinha aconselhado o governo a não conceder permissão, porque ele podia ser um agente da CIA (Hicks, 2011b).

James Fox, também apresentado por Needham a Cinatti, disse a este último que tinha interesse em estudar os Galoli de Timor português mas, na altura, estava prestes a partir para a Indonésia para estudar os Roti, o que aconteceu em 1965 e 1966 e deu origem à sua tese de doutoramento em Oxford. Mais tarde, escreverá a Cinatti lembrando que gostaria de estudar os Galoli de Timor português (sobretudo gostaria de estudar um povo com um sistema prescritivo de alianças matrimoniais) a partir de junho de 1969 e pedindo o seu conselho e ajuda.<sup>22</sup>

Louis Berthe, que já havia estudado os Bunak do lado indonésio e português da fronteira de Timor, recebeu o incentivo e o conselho pessoal de Cinatti para escrever à junta “com vista a uma nova missão a Timor, agora exclusivamente dedicada à parte portuguesa”.<sup>23</sup> Após troca de correspondência particular entre Berthe e Cinatti, o investigador francês enviou uma carta ao presidente da CE da JIU expondo seu desejo de continuar em Timor as pesquisas etnográficas, musicológicas e linguísticas que levou a cabo em 1958 e 1959.<sup>24</sup> Sem resposta da JIU, Louis Berthe confrontou Cinatti:

devo concluir que em definitivo você deu preferência a um inglês ou a um americano?

Ficaria muito feliz se você quisesse pôr-me ao corrente do resultado das minhas cartas e das suas démarches. E não se esqueça de vir ver-me se passar por Paris:

você sabe que a minha mulher e eu próprio ficaremos sempre muito felizes de acolhê-lo na nossa casa.

O financiamento necessário para a viagem e a permanência de quatro meses em Timor português foram solicitados ao CNRS. Se de qualquer forma, apesar do seu convite, não pudermos lá ir, voltaremos certamente à Indonésia.<sup>25</sup>

Finalmente, a 3 de novembro de 1965, Carlos Krus Abecasis respondeu a Louis Berthe, transmitindo-lhe que, na sequência da informação de Cinatti e de acordo com as linhas de pesquisa da JIU, a decisão do plenário foi a de aprovar uma missão etnológica a Timor português dirigida pelo investigador francês. Segundo Cinatti, “para [...] ligar, por prudentes laços políticos e administrativos, a missão francesa à investigação portuguesa, ficou assente que esta Junta [de Investigações do Ultramar] participaria financeiramente nos encargos da missão. A missão passaria, deste modo, a ser considerada como luso-francesa e não apenas francesa”.<sup>26</sup>

Em 15 de fevereiro de 1966, o diretor-adjunto do CNRS oficializou a missão etnolinguística a Timor português perante a JIU, e agradeceu em nome daquele organismo a cooperação da investigação científica portuguesa numa missão conjunta, no quadro da Recherche Coopérative sur Programme (RCP) n.º 61 do Centre de Recherche sur Ásie du Sud-est et le Monde Indonésien, cujo tema era “Atlas etnolinguístico do Sudeste da Ásia”, dirigida por George Condominas. Confirmava que a missão poderia integrar um especialista em mitos indonésios, um especialista em cultura material, um etnobotânico, um linguista e um especialista em antropologia social, conforme o projeto de missão remetido a Lisboa por Louis Berthe.

Segundo Ruy Cinatti, Louis Berthe comprometeu-se em fevereiro a limitar o âmbito do trabalho da missão à região etnolinguística Kairui (Henri e Maria Olímpia de Campagnolo), à região dos Bunak (Louis Berthe e Claudine Friedberg) e a uma região limítrofe entre os Bunak e os Kemak (Brigitte Clamagirand). Terão sido estas as indicações enviadas à JIU. A equipa chega a Timor a 20 de abril de 1966. O governador do território já estava informado de que a “missão de estudos de etnolinguística e antropologia social do CNRS com a colaboração da JIU”, dirigida por Berthe e projetada de abril a agosto, fora autorizada pelo ministro do Ultramar, que Cinatti acompanharia a missão nos últimos dois meses e que, até lá, sugeria que Alferes Arez desempenhasse essa função, e que deveria conceder as “facilidades usuais, incluindo intérpretes de línguas kemak e kairui”<sup>27</sup>.

Por despacho do ministro do Ultramar, Ruy Cinatti foi enviado a Timor para acompanhar durante os meses de agosto e setembro de 1966 os trabalhos da missão franco-portuguesa. Aproveitou também a ocasião para visitar David Hicks, em Viqueque. Quando chegou a Timor, Cinatti ficou desagradado por

os Campagnolo terem mudado de terreno de pesquisa, entrando no território adstrito à investigação de David Hicks (localidades de língua tétum) sem o seu conhecimento e anuência. Não terá sido apenas por ter sido desautorizado. Por um lado, Cinatti considerava Laclubar a melhor porta de entrada na região dos Kairui; por outro, considerava os Fataluku o povo mais interessante de Timor: devido às casas fabulosas em que viviam, construídas sob pilares, deviam ter uma organização social fascinante (Hicks, 2011b). Por essa razão, Cinatti pretendia reservar o estudo dos Fataluku para um etnólogo português ou eventualmente para si próprio. No entanto, Cinatti chegou a oferecer a Hicks a possibilidade de estudar os Fataluku (Hicks, 2011b).

David Hicks, que se instalara com a família em Viqueque para estudar os Tetum, ficou desapontado porque a comunidade que Cinatti lhe atribuía não praticava a troca generalizada, uma instituição envolvendo alianças matrimoniais (conhecida como *barlaque* em Timor) que lhe interessava estudar.

Os nossos vistos estipulavam, é claro, que eu tinha que estudar apenas as populações falantes de Tetum, de Viqueque, no leste, até Suai, no oeste, cobrindo o concelho de Manatuto. Que grupo tem troca generalizada, perguntou-me [Cinatti]. Eu respondi: os Cairui e Makassai, entre outros. Quase todos os grupos étnicos. Aprende Cairui e aprende Makassai, disse-me Cinatti. Ou vem comigo até Loré, acrescentou. Podes trabalhar lá. Eu expliquei que já tinha começado a aprender Tetum e que me tinha estabelecido em Viqueque. Eu gostava das pessoas. Eu disse que não podia fazer isso, eu estava a aprender a língua. Eu queria ficar. Bem, disse ele, dei-te a tua chance; dei-te a tua oportunidade. Ele estava a marcar a sua posição. Nenhuma queixas mais tarde! E assim partiu para Loré (Hicks, 2011b).

Outra surpresa com que Hicks se confrontou no terreno, depois das primeiras pesquisas, foi que as populações de Viqueque não falavam apenas Tetum, ao contrário do que Cinatti lhe transmitira; falavam também Kairui, Makassai, Nauete e Wai Ma'a.

Importa referir que a missão etnológica a Timor só foi autorizada porque o Gabinete de Negócios Políticos do Ministério do Ultramar deu parecer favorável, uma vez que “estava assegurada a defesa dos nossos interesses políticos”, “desde que se confirme que os cientistas franceses se encontram nas condições de idoneidade que não podemos deixar de exigir”.<sup>28</sup> Tanto Cinatti como a JIU e os responsáveis políticos teriam preferido que os “estudos etnológicos propostos [...] das etnias portuguesas de Timor fossem executados por portugueses”, mas em Portugal não se vislumbrava quem pudesse integrar a missão: não havia ninguém com formação, apetência e/ou disponibilidade nos organismos da Junta. Jorge

Dias já não estaria em condições físicas para um trabalho de campo intensivo num terreno que desconhecia, a sua pequena equipa no Centro de Estudos de Antropologia Cultural estava mais direccionada para o trabalho etnográfico em Portugal metropolitano, e ainda não fora criado o curso de antropologia no ISCSPU (Leal, 2006).

Apesar de desentendimentos entre Cinatti e Berthe relativamente às regiões de Timor atribuídas a cada investigador, Cinatti sempre reconheceu a excelência do trabalho daquela missão.<sup>29</sup> E, por seu turno, aquando das conversações entre o CNRS e a JIU para uma segunda missão (1969-70), agora chefiada por Claudine Friedberg (viúva de Louis Berthe, falecido em janeiro de 1968), os membros da equipa mostram-se muito agradecidos a Ruy Cinatti, “qui nous transmettant son amour pour Timor fut l’instigateur de notre équipée scientifique sur cette île et nous a toujours soutenus dans nos recherche”.<sup>30</sup>

No final dos anos 1960 e inícios dos anos 1970, Cinatti, por obrigação do cargo que ocupava na JIU, continuou a ser ouvido sempre que algum pesquisador estrangeiro solicitava autorização para fazer trabalho de campo em Timor Português. Foi também pessoalmente procurado por antropólogos estrangeiros interessados em desenvolver pesquisas na parte portuguesa da ilha e favoreceu as suas solicitações junto da JIU (Shepard Forman, Elizabeth Traube, Toby F. Lazarowitz etc.). Este facto demonstra que o “capital simbólico” de Cinatti era reconhecido na comunidade antropológica internacional interessada em Timor Português.

### **Conclusões**

Desde 1946, Cinatti foi construindo um estatuto de autoridade em relação a Timor Português. O seu ascendente fundava-se, por um lado, na sua experiência directa e conhecimento do terreno, particularmente devido às suas práticas diversificadas de colecta, e no estabelecimento de uma ampla rede de contactos com cientistas de renome, através de uma abundante correspondência, envio de materiais colectados e algumas visitas recíprocas; e, por outro lado, na ausência de cientistas de campo e infraestruturas científicas nacionais em Timor Português. Na década de 1960, o seu papel de intermediário, avalizado pela JIU e pelo Ministério do Ultramar, foi uma estratégia para afirmar a sua credibilidade como o especialista imprescindível de Timor Português, mas também reforçar o prestígio e a prioridade científica nacionais, num contexto político internacional desfavorável ao império colonial português.

Neste artigo, procuramos mostrar a centralidade da obra de A. P. Elkin no pensamento e na acção de Ruy Cinatti, nas suas estadias em Timor e na sua

aproximação à antropologia. A retórica do conhecimento desinteressado, ou melhor, do conhecimento apenas interessado no bem-estar dos timorenses (como Elkin em relação aos aborígenes da Austrália), é um dos pilares em que assenta o seu prestígio pessoal e a sua afirmação nos campos científico e do poder.

Até aqui, apontava-se a excursão com Mendes Correia e António de Almeida como a experiência que o motivou para as pesquisas antropológicas *lato sensu*. Como vimos, na sequência dessa excursão, Cinatti fica desagradado com a forma de trabalhar de António de Almeida e sobretudo com a sua postura política. A sua distância relativamente a António de Almeida, que também deve ser vista como uma disputa de poder relativamente a Timor Português, reflecte ainda uma visão distinta da antropologia. A falta de formação pós-graduada em antropologia cultural e social em Portugal determinou a ida de Cinatti para Inglaterra, onde a sua autoridade (de autodidacta) ganhou chancela profissional e projecção. A debilidade da antropologia social e cultural em Portugal – em termos institucionais e de profissionais habilitados –, de que Cinatti tinha aguda consciência, a relevância que atribuía ao terreno etnográfico que Timor Português constituía, e a sua falta de vocação para uma etnografia intensiva ajudam a explicar o seu contributo para a “abertura” de Timor à comunidade antropológica internacional, desde que não declaradamente hostil à posição portuguesa.

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 12/10/2017

**Cláudia Castelo** é historiadora, doutora em ciências sociais (sociologia histórica) pela Universidade de Lisboa. É investigadora auxiliar no Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia, da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, onde coordena um projecto de pesquisa sobre cientistas de campo no império colonial português tardio: conhecimento, ideologia e decisão política. Contato: [cscastelo@fc..ul.pt](mailto:cscastelo@fc.ul.pt)

## Notas

1. Este artigo é um resultado do projeto As Ciências da Classificação Antropológica em ‘Timor Português’ (1894-1975), financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, Portugal (Ref. HC/0089/2009) e do projeto Cientistas de Campo no “Cenário Luso-tropical”: Conhecimento, Ideologia, Governo no Império Português tardio, financiado pela mesma instituição (Ref. IF/00519/2013).

2. Não era a primeira vez. Viajantes e cientistas da era vitoriana (por exemplo, Forbes e Wallace) tinham visitado Timor Leste, e o território fora uma zona de disputa científica a propósito da classificação racial dos timorenses enquanto malaaios ou papuas (Gunn, 2009). Roque (2010) mostra que Timor Português nasceu como objecto relevante na etnologia *lato sensu* na arena internacional no século XIX.

3. Cinatti, devido às redes de relações que estabelece com cientistas, intelectuais e políticos (inclusivamente com membros do governo português), move-se numa zona de imbricação entre o campo científico e o campo político.

4. Sobre a tentativa de os impérios coloniais britânico e francês revigorarem e relegitimarem o colonialismo, no pós-Segunda Guerra Mundial, através de políticas desenvolvimentistas e do recurso sem precedentes à ciência e à tecnologia, veja-se Cooper (1997) e Hodge (2007). No caso português, essa tentativa passou também pela afirmação, perante a comunidade internacional, da unidade nacional “do Minho a Timor” e pela apropriação do luso-tropicalismo (por exemplo, Jerónimo & Pinto, 2014).

5. Portugal, Arquivo Nacional Torre do Tombo, Arquivo Marcelo Caetano (AMC), carta de RC para MC, Lisboa, 21.10.1944, fl. 3.

6. AMC, carta de RC para MC, Díli, 17.12.1946, fl. 10-11.

7. AMC, carta de RC para MC, Díli, 13.5.1947, fl. 5.

8. Idem, fl. 6.

9. Idem, fl. 3-4.

10. Idem, fl. 18-19.

11. AMC, carta de RC para MC, Díli, 17.12.1946, fl. 8.

12. AMC, carta de RC para MC, Díli, 17.12.1946, fl. 9.

13. Ibidem.

14. Portugal, Biblioteca Universitária João Paulo II, Espólio Ruy Cinatti (ERC), carta de RC para APE, Díli, 17.11.1954.

15. Austrália, Arquivos da Universidade de Sydney, carta de APE para RC, 14.02.1955.

16. ERC, carta de RC para Zé [José Cutileiro], 12.11.1963.

17. Portugal, Universidade de Lisboa, Arquivo Histórico do Instituto de Investigação Científica Tropical (AH-IICT), Proc. 277, doc. 6.

18. ERC, Cópia da carta de RC para o professor [João] Carrington da Costa, [Oxford, 1.6.61].

19. ERC, carta de RC para Zé [José Cutileiro], 12.11.1963.
20. AH-IICT, Proc. 292, vol. 1, ofício de AA, para o presidente da CE da JIU, 22.4.1964.
21. Portugal, Arquivo Histórico Diplomático, Gabinete dos Negócios Políticos, carta de RC para o presidente da CE da JIU, Lisboa, 15.9.1964, fl. 1-2.
22. ERC, carta de JF para RC, Oxford, Institute of Social Anthropology, 26.6.1968.
23. Arquivo Histórico Diplomático (AHD), GNP, cópia de informação de RC para o presidente da CE da JIU, 21.2.1966, fl. 1.
24. AH-IICT, Processo 139-CW, doc. 1.
25. ERC, carta de LB para RC, Paris, 5.9.1965.
26. AHD, GNP, cópia de inf. de RC para o presidente da CE da JIU, 21.02.1966, fl. 2.
27. AH-IICT, Proc. 139 CW, doc. 11.
28. AHD, GNP, Of. do GNP para o presidente da CE da JIU, 26.2.1966.
29. AH-IICT, Proc. n.º 139-CW, doc. 43 e 56.
30. Idem, doc. 59.

### Referências

- ANDERSON, Warwick. 2006. *The cultivation of whiteness: science, health, and racial destiny in Australia*. Durham: Duke University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 2003. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp. Publicado originalmente em 1997.
- CALLON, Michel, LASCOUMES, Pierre & BARTHE, Yannick. 2001. *Agir dans un monde incertain: essai sur la démocratie technique*. Paris: Seuil.
- CINATTI, Ruy. 1985. “Conversas inacabadas [III] – Há tanta maluqueira na nossa História!”. *Grande Reportagem*, 20: 40-41.
- DIAS, Jorge. 1996. “Prefácio”. In: Ruy Cinatti, *Um cancionário para Timor*. Lisboa: Editorial Presença. pp. 9-11.
- ELKIN, A. P. 1938. *The Australian aborigines: how to understand them*. Sydney: Angus & Robertson.
- \_\_\_\_\_. 1953. *Social anthropology in Melanesia: a review of research*. London: Oxford University Press.
- GOMES, Ruy Cinatti Vaz Monteiro. 1949. *De Timor*. Lisboa: [s.n.]. Relatório apresentado à Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais.
- \_\_\_\_\_. 1950a. *Esboço histórico do sândalo no Timor português*. Lisboa: Junta de Investigações Coloniais.

- GOMES, Ruy Cinatti Vaz Monteiro. 1950b. *Explorações botânicas em Timor*. Lisboa: Junta de Investigações Coloniais.
- \_\_\_\_\_. 1950c. *Reconhecimento preliminar das formações florestais no Timor Português*. Lisboa: Junta de Investigações Coloniais.
- \_\_\_\_\_. 1956. “Em favor dos timorenses”. *Cidade Nova, IV série*, (5):306-310.
- GUNN, Geoffrey C. 2009. “Timor-Leste (former Portuguese East Timor): from colonial anthropology to an anthropology of colonialism”. *Review (Fernand Braudel Center)*, 32(3):289-337.
- HICKS, David. 2011a. “A pesquisa etnográfica no Timor português”. In: Kelly Silva & Lúcio Sousa (eds.). *Ita maun alin... O livro do irmão mais novo: afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp. 31-45.
- \_\_\_\_\_. 2011b. *Depoimento sobre Ruy Cinatti, Lisboa, 28.06.2011*. Entrevista de áudio concedida a Cláudia Castelo.
- \_\_\_\_\_. 2017. “Research past and research present: doing fieldwork in Portuguese Timor and Timor-Leste”, In: Maj Nygaard-Christian & Angie Bexley (ed.). *Doing fieldwork in Timor-Leste*. Copenhaga: NIAS Press. pp. 32-57.
- HODGE, Joseph M. 2007. *The triumph of the experts: agrarian doctrines of development and the legacies of British colonialism*. Athens: Ohio.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Science and empire: an overview of the historical scholarship”. In: Brett M. Bennett e Joseph M. Hodge (eds.). *Science and empire: knowledge and networks of science across the British Empire, 1800-1970*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 3-29.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira & PINTO, António Costa (eds.). 2014. *Portugal e o fim do colonialismo: dimensões internacionais*. Lisboa: Edições 70.
- LEAL, João. 2006. *Antropologia em Portugal: mestres, percursos, tradições*. Lisboa: Livros Horizonte.
- LEVI, Giovanni. 1989. “Les usages de la biographie”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 44(6) : 1325-1336.
- KOHLER, Robert E. 2007. “Finders, keepers: collecting sciences and collecting practice Robert E. Kohler”. *History of Science*, 45(4):428-454.
- KUKLICK, Henrika & KOHLER, Robert E. 1996. *Science in the field*. Ithaca, N.Y.: Cornell University.

MATOS, Patrícia Ferraz de. 2012. “Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto.” Lisboa: Tese de doutoramento em Ciências Sociais, Antropologia Social e Cultural, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

MEHOS, Donna C. & MOON, Suzanne M. 2011. “The uses of portability: circulating experts in the technopolitics of cold war and decolonization”. In: Gabrielle Hecht (ed.). *Entangled geographies: empire and technopolitics in the global Cold War*. Cambridge, Mass. e Londres: MIT Press. pp. 43-74.

O MUNDO PORTUGUÊS (org.). 1935. *Roteiro do 1.º Cruzeiro de Férias às Colónias de Cabo Verde, Guiné, São Tomé e Príncipe e Angola: iniciativa do “Mundo Português” 1935*. Lisboa: [Sociedade Industrial de Tipografia Ltda.].

OLIVEIRA, Alexandre. 2006. “Olhares sobre Timor: contextos e processos da antropologia de Timor”, Lisboa: Tese de mestrado em Antropologia: Patrimónios e Identidades, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa-ISCTE.

RAJ, Kapil. 2016. “Go-betweeners, travelers and cultural translators”. In: Bernard V. Lightman (ed.). *A companion to the history of science*. Chichester (UK): Wiley Blackwell. pp. 39-57.

ROQUE, Ricardo. 2010. *Headhunting and colonialism: anthropology and the circulation of human skulls in the Portuguese empire, 1870-1930*. New York: Palgrave Macmillan.

SCHOUTEN, Maria Johanna. 2001. “Antropologia e colonialismo em Timor português?” *Lusotopie*, 157-171.

SHEPHERD, Christopher J. 2013. *Development and environmental politics unmasked: authority, participation and equity in East Timor*. Abingdon, Oxon: Routledge.

SHEPHERD, Christopher & McWilliam, Andrew. 2014. “Divide and cultivate: plantations, militarism and environment in Portuguese Timor, 1860-1975”. In: Frank Uekotter (ed.). *Comparing apples, oranges, and cotton: environmental histories of the global plantation*. Frankfurt/New York: Campus. pp. 139-166.

SILVA, Hélder Lains e. 1956. *Timor e a cultura do café*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

SILVA, Maria Cardeira da & OLIVEIRA, Sara. 2013. “Cruzeiros de soberania: o primeiro Cruzeiro de Férias às Colónias”. In: Maria Cardeira da Silva. *Castelos a bombordo: etnografias de patrimónios africanos e memórias portuguesas*. Lisboa: CRIA. pp. 261-284.

STILWELL, Peter. 1995. *A condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença.

WISE, Tigger. 1985. *The self-made anthropologist: a life of A. P. Elkin*. Sydney: Allan & Unwin.

**Resumo**

Neste artigo, seguimos a história de vida de Ruy Cinatti, poeta, agrônomo e (a partir de 1958) etnólogo, que viveu alguns anos em Timor Português e contribuiu para a abertura do território à antropologia moderna. Como naturalista e colector amador, foi tecendo uma rede científica internacional e construindo um estatuto de autoridade, que lhe permitiria aceder ao campo científico. Para esse facto, também contribuiu a rede de relações privilegiadas que mantinha no campo político. O artigo destaca a influência do antropólogo australiano A. P. Elkin no interesse de Cinatti por uma antropologia aplicada ao desenvolvimento e promoção cultural dos timorenses. A debilidade da antropologia cultural e social em Portugal (ausência de institucionalização e escassez de profissionais) e o descrédito que lhe merece o trabalho do antropólogo físico António de Almeida levam Cinatti a promover ou favorecer a entrada e o trabalho de campo intensivo de antropólogos franceses e anglo-saxónicos no território, sob uma suposta tutela da Junta de Investigações do Ultramar. O Estado-império português, acochado pela crescente contestação ao colonialismo e pelas guerras de libertação em África, subscreveu a sua estratégia como forma de garantir a “ocupação científica” de Timor, a prioridade nacional e a credibilidade do país na cena internacional.

**Palavras-chave:** antropologia social, colonialismo português, Ruy Cinatti, Timor-Leste.

**Abstract**

In this article we follow the life story of Ruy Cinatti, a poet, agronomist and (since 1958) ethnologist, who lived a few years in Portuguese Timor and contributed to the opening of the territory to modern social and cultural anthropology. As an amateur naturalist and collector, he established an international scientific network and built a statute of authority, which would allow him to access the scientific field. To this fact also contributed the network of privileged relations that he maintained in the political field. The paper highlights the influence of the Australian anthropologist A. P. Elkin in Cinatti's interest for an applied anthropology to the welfare of the Timorese. The weakness of cultural and social anthropology in Portugal (lack of institutionalization and shortage of professionals) and the discredit that the work of the physical anthropologist António de Almeida deserved led Cinatti to promote or favour the entrance and intensive fieldwork of French and Anglo-Saxon anthropologists in the territory, under a supposed guardianship of the Board of Portuguese Overseas Research. The Portuguese empire, facing growing opposition to colonialism and the wars of liberation in Africa, endorsed his strategy as a way of guaranteeing Timor's “scientific occupation”, national priority and credibility on the international stage.

**Keywords:** social anthropology, Portuguese colonialism, Ruy Cinatti, East Timor.



## A autoridade através dos vestígios: a arqueologia na Missão Antropológica de Timor, 1953<sup>1</sup>

Rita Juliana Soares Poloni  
Universidade Federal de Pelotas

Este artigo discute as pesquisas arqueológicas desenvolvidas por António de Almeida e sua equipe durante a chamada Missão Antropológica de Timor (MAT), tendo como foco a primeira viagem científica desse projeto, datada de 1953. O artigo sugere que as pesquisas arqueológicas tiveram um lugar secundário, porém permanente, no conjunto da obra desta autointitulada missão. Isso porque, em primeiro lugar, a arqueologia era encarada como parte intrínseca da produção antropológica dos dois pesquisadores, como constituinte da definição epistemológica do campo. O conhecimento dos nativos passaria assim, de alguma forma, pelo conhecimento do seu passado através da arqueologia. Além disso, as pesquisas em pré-história, sobretudo, passariam a representar, com o passar dos anos, uma fonte cada vez maior de autoridade científica e *status* acadêmico, sobretudo em âmbito internacional e no que se refere às discussões acerca da origem da humanidade.

Finalmente, o papel da arqueologia no projeto da MAT justifica-se no âmbito das estratégias de capitalização de autoridade científica e prestígio acadêmico e político prosseguidas pelos dois principais mentores da missão: os antropólogos António Mendes Correia e António de Almeida. Mendes Correia, assim como António de Almeida e outros cientistas do período, faz um percurso acadêmico que relaciona estudos iniciais na área da medicina com o desenvolvimento de pesquisas antropológicas, etnológicas e arqueológicas ao longo da vida profissional. Além disso, os dois cientistas manterão outro ponto em comum: ambos unirão à carreira científica uma atuação significativa na política. Mendes Correia foi presidente da câmara municipal do Porto e deputado à Assembleia Nacional entre 1945 e 1956, enquanto António de Almeida ocupou o cargo de deputado entre 1938 e 1957. O percurso científico e político da vida dos dois pesquisadores, e a sua inclinação para as pesquisas em contexto ultramarino, serão responsáveis por uma conformação muito peculiar das pesquisas antropológicas e arqueológicas no projeto das missões. Primeiramente, os dois cientistas darão preferência às pesquisas no âmbito da antropologia física, quer por inclinação das suas formações acadêmicas, quer pela importância que o conhecimento direto do “indígena” representava para a manutenção das colônias no período. Por

consequente, como cientistas e como políticos, a visão de ambos no que toca à pesquisa em Timor seria estratégica, em termos, por um lado, de consolidação e prestígio de suas carreiras profissionais e acadêmicas, em âmbito nacional e internacional; e, por outro lado, no que se refere aos interesses da própria nação em relação à manutenção e valorização dos territórios ultramarinos.

O projeto científico das missões no que toca à sua componente arqueológica será, assim, compreendido como meio através do qual a autoridade científica (em especial, aquela associada à figura de António de Almeida) é construída, consolidada e posta em questão, servindo como iniciativa de reforço ou enfraquecimento do seu capital científico (Bourdieu, 1983). Para esse efeito, o texto descreve o contexto da primeira campanha da MAT e a forma como as investigações foram desenvolvidas no terreno, com especial atenção ao sítio de Laga. Também discute a difusão das descobertas arqueológicas que marcaram aquela expedição e o seu esforço de internacionalização, ressaltando a importância dos congressos científicos e dos contatos com personalidades do universo arqueológico do período. No mesmo sentido, ressalta as reações aos trabalhos científicos desenvolvidos, com destaque para as críticas de Ruy Cinatti. Por fim, compara as críticas ao trabalho arqueológico de António de Almeida com um panorama da produção arqueológica metropolitana no mesmo período.

### **A estratégia político-científica para a arqueologia nas missões**

Lançadas na década de 30 do século XX, as missões antropológicas às colônias portuguesas tiveram na figura do influente antropólogo português Mendes Correia o seu principal incentivador (Correia, 1934, 1936, 1941, 1945, 1947, 1951). Ao longo das décadas seguintes, as missões permitiram o desenvolvimento de pesquisas nos territórios ultramarinos de Moçambique, Guiné, Angola e, finalmente, Timor, tendo como foco os estudos antropológicos de comunidades indígenas locais. Desde as primeiras discussões, Mendes Correia procurou destacar os objetivos político-científicos do projeto que viria a ser denominado por “missões antropológicas”. Em 1936, Correia publicou o texto *Pré-história de Moçambique: um plano de estudos*, cuja pretensão era a de justificar a importância dos estudos arqueológicos na colônia que viria a ser o primeiro alvo do projeto das missões. Neste texto, o autor justificava o desenvolvimento das pesquisas pelo atraso científico que Portugal apresentava em relação aos demais países europeus colonialistas, no que se refere ao conhecimento dos territórios africanos e de sua gente. Esse atraso era encarado como perigoso por tornar o país vulnerável às nações estrangeiras. Por outro lado, interesses nacionais também eram apontados, como o respeito aos antepassados que, de forma pioneira, iniciaram estudos nesse

território, ou ainda a necessidade de defender e promover os próprios interesses materiais do Estado nesta colônia (Correia, 1936:28). É no contexto deste último ponto que a arqueologia surge defendida como um meio para conhecer as possibilidades dos povos através do seu passado e das suas origens:

a Arqueologia de Moçambique deve ser o objecto de estudo duma ou de algumas dessas missões. O interesse de tal estudo não é meramente especulativo, embora, se o fosse, nem deixasse de merecer, por isso, a atenção dum país civilizado. O conhecimento das possibilidades duma população reclama, porém, o estudo do seu passado, das suas origens (Correia, 1936:29).

Nessa medida, Correia aconselhava que investigações fossem feitas em diversos campos da arqueologia, como as culturas líticas, as estações de arte rupestre, as explorações de ruínas e a investigação de tradições etnoarqueológicas (1936:29).

A conformação legal do projeto que se estabelecerá, em primeiro lugar, para Moçambique também demonstra o interesse dessa área do conhecimento na investigação ultramarina. O Decreto-lei 26.842, de 28 de julho de 1936, que institui a primeira das missões antropológicas, em agregação à já instituída Missão Geográfica de Moçambique, afirma serem os objetivos do projeto “proceder a estudos antropológicos e arqueológicos nas regiões em que actualmente trabalha aquela Missão” (Portugal, 1936). A partir de 1945, entretanto, o projeto das missões antropológicas sofre algumas reformas, nomeadamente no que se refere ao papel da antropobiologia e da etnologia, que passam a confirmar-se como a prioridade desses projetos científicos, enquanto a arqueologia desaparece dos objetivos legais das missões (Portugal, 1945).

A ampliação do número das colônias pesquisadas, por um lado, e a necessidade de lidar com recursos escassos, por outro, estreitam os interesses oficiais com os estudos que tivessem rápida e efetiva influência sobre o conhecimento dos indígenas dos territórios coloniais. Dessa forma, uma hierarquia de prioridades de pesquisa é estabelecida, colocando os estudos arqueológicos em último lugar na lista de interesses do governo ditatorial (Poloni, 2012; JMGIC, 1945).

Apesar disso, as campanhas desenvolvidas a partir dessa reforma para diversas colônias, entre elas Timor, continuam a manter as pesquisas arqueológicas entre as atividades científicas desenvolvidas pelo projeto. Elas podem ser identificadas nos projetos individuais de cada missão, nos relatórios dos trabalhos de campo realizados e, principalmente, na sua produção científica, fruto, muitas vezes, de participações em congressos arqueológicos internacionais (Almeida, 1994b, 1994c, 1994d; Almeida & França, 1960, 1964; Santos Júnior, 1950; Santos Júnior & Santos, 1950).

Assim, quando, em junho de 1953, António de Almeida apresentou ao presidente da Comissão Executiva da Junta de Investigações do Ultramar um projeto para a realização de uma missão antropológica de Timor, deixou explícito que os trabalhos deveriam compreender “[...] investigações antropológicas, etnográficas e pré-históricas nessa província” (Almeida, 1953). De fato, a arqueologia será uma presença substancial, sobretudo na primeira viagem científica da missão, que contará com a presença do próprio Mendes Correia e de Ruy Cinatti, outro importante antropólogo e agrônomo português do período, que na altura já se encontrava na província.

Numa série de textos publicada em 1955 no *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, intitulada “Um mês em Timor”, Mendes Correia recordaria assim as origens da primeira viagem da missão:

a Ciência, a Cultura, a Acção Moral e Espiritual, estão, ou devem estar, no primeiro plano das preocupações nacionais em relação a Timor. [...] A saúde do corpo e da alma, a alimentação, a higiene, o ensino, todos os sectores da acção a desenvolver, estão relacionados com o estudo científico da terra e da gente timorenses (Correia, 1955:175-176).

E, no mesmo texto, Mendes Correia apontaria a importância científica dos achados pré-históricos que seriam realizados nessa viagem:

também, com António de Almeida e Rui Cinatti, tive a alegria de encontrar jazidas líticas pré-históricas de que já demos conhecimento ao Congresso de Pré-história do Extremo Oriente, em Manila (Filipinas) e ao Congresso Internacional de Pré-história do ano passado em Madrid. [...] Os achados pré-históricos apóiam a tese da grande antiguidade do homem no arco indonésio, não apenas a O., onde já há muito se registavam os achados de Java, mas também a E., onde não tinham sido encontrados testemunhos tão antigos, como os agora achados, da presença do homem. Autoridades científicas de alta categoria, como H. Breuil, reconheceram expressamente a antiguidade e valor das peças líticas encontradas (1955:179).

Percebe-se que as investigações científicas, dentre elas a arqueológica, tinham um propósito de conhecimento da gente timorense e, embora consideradas menos práticas para o governo, continuariam a se desenvolver com a própria anuência das autoridades responsáveis. Mais: a importância da divulgação científica internacional dos achados timorenses e a sua inserção nas discussões referentes à antiguidade do homem indonésio confirmavam a relevância relativa que a arqueologia parecia vir a assumir no projeto da MAT. Além disso, a concordância de Henri Breuil, prestigiado arqueólogo francês, acerca do valor dos artefatos

encontrados confirmava que a produção no campo arqueológico se inseria dentro dos diálogos científicos internacionais, capazes de conferir aos investigadores envolvidos e ao país visibilidade e autoridade acadêmica.

Como se perceberá a seguir, será justamente esse o argumento de valorização e de polêmica da produção arqueológica da primeira viagem da MAT.

### **A primeira campanha da Missão Antropológica de Timor e o sítio de Laga**

A primeira viagem a Timor enquadrada pelo projeto da missão antropológica decorre de 27 de julho de 1953 a 31 de janeiro de 1954. A equipe chega a Díli em 2 de agosto, e a primeira referência à arqueologia aparece logo no dia seguinte. Nessa ocasião, como em outros momentos nos dias subsequentes, Almeida sairá em prospecção nas proximidades do local onde a equipe estava hospedada. O grupo estava à espera do navio “Índia”, que só fundearia no dia 11 de setembro, trazendo materiais para o início das atividades oficiais da missão.

A narrativa desse primeiro encontro com a arqueologia foi-nos deixada pelo assistente António de Almeida Marques Júnior, cujos cadernos de campo foram preservados, junto a outros documentos da missão, no antigo Centro de Antropobiologia, chefiado por Almeida (Marques Júnior, 1953-1954). Sendo um diário cuidadoso, mas ao mesmo tempo pessoal, é possível dele extrair dados referentes ao desenvolvimento das pesquisas na colônia, assim como opiniões do autor acerca de assuntos diversos. No caso desses primeiros dias passados na província, o autor ressalta, por exemplo, em 6 de agosto: “informaram-nos hoje que o ‘Índia’ deve chegar a 27 do corrente, até lá continuaremos na boa vida”. E, no dia 11, repete: “ainda faltam 16 dias para a data provável de chegada do ‘Índia’ e nós já nos vamos aborrecendo de nada se fazer”(Marques Júnior, 1953-1954).

Entretanto, além de realizar prospecções arqueológicas, a equipe visita algumas localidades e faz filmagens. Assim, o que parece implícito nesta afirmação é que as prospecções realizadas não pareciam fazer parte do que seriam, na sua opinião, as atribuições da missão. Tal situação indicia, logo à partida, a posição secundária da arqueologia nesse projeto. Os desenvolvimentos dos trabalhos da missão vêm a confirmar essa ideia inicial. Assim como em outras missões antropológicas, os trabalhos em Timor se desenvolvem em torno das pesquisas em antropologia física, ficando a arqueologia sujeita a descobertas fortuitas no cumprimento dos trajetos determinados pelas pesquisas antropológicas. Entretanto, no caso desta viagem, alguns desenvolvimentos dão à arqueologia uma relevância especial nas atividades da missão. A presença de Mendes Correia e de Ruy Cinatti na equipe, durante o período inicial da campanha, além da incumbência, dada à Almeida, de participar

de um congresso arqueológico internacional em meio aos trabalhos de campo, conferem uma dimensão particular às pesquisas arqueológicas ali desenvolvidas.

A chegada de Mendes Correia a Timor, no dia 23 de agosto, foi um acontecimento assinalável na rotina da missão. Correia foi recebido no aeroporto pela equipe, incluindo Ruy Cinatti e António de Almeida, e pelo governador da Província. No dia 31, os três investigadores partem para uma missão ao interior, tendo retornado em 12 de setembro. Depois disso, toda a equipe parte para o interior, no dia 17, e no dia 19 de setembro Mendes Correia deixa Timor. Pouco se sabe, através do diário de Mendes Júnior, sobre as pesquisas realizadas pelos três investigadores na província. Contudo, uma das referências fornecidas pelo diário e confirmada por Mendes Correia no supracitado texto publicado no *Boletim da Sociedade de Geografia*, em 1955, é que foram encontrados sítios pré-históricos, em especial numa grande área que circundava a lagoa de Laga:

após o matabicho seguiu-se para Laga onde chegámos por volta das 9 horas. Como ali ainda haviam poucos indígenas para serem medidos, fomos para a lagoa “grasse-liu” (lagoa [liu] do sal [grasse]) onde já se encontravam uns homens à espera para se iniciarem as escavações, visto os Srs. Profs. Mendes Corrêa e António de Almeida e o Eng.º Rui Cinatti terem encontrado aqui material arqueológico[...]. Pelas 15:30 h fomos de novo para a lagoa. Da vala 1 já tinham jocado a terra. O terreno é constituído por uma camada de calhaus pequenos rolados, de mais de um palmo de altura e daí para baixo de terra argilosa também com alguns calhaus rolados. Da escolha pouco material em condições deu. À superfície do terreno em quase toda a extensão ao longo da estrada até próximo do lago é que se encontrou bom material (Marques Júnior, 1953-1954).

Esta narrativa, datada de 24 de novembro de 1953, indica-nos que a descoberta do sítio foi feita anteriormente pelos três pesquisadores. Mas também demonstra o tratamento especial que mereceu, dada a sua dimensão e aparente importância. Poucos sítios, em todas as missões antropológicas, foram escavados, e tampouco tiveram trabalhadores contratados exclusivamente para esse trabalho. Por outro lado, a mesma narrativa do diário de Marques Júnior deixa claro que, enquanto o sítio era escavado pelos trabalhadores, a equipe principal da missão prosseguia os seus trabalhos antropobiológicos na região. Isso quer dizer que, apesar de receber um tratamento importante, a escavação do sítio não passa a primeiro plano nas atividades dos pesquisadores, permanecendo subordinada às recolhas antropobiológicas. Além disso, os artefatos recolhidos no contexto da escavação são postos em posição secundária em relação à recolha de superfície realizada no entorno do Lago. Novamente, nos dias 25 e 26 de novembro, confirma-se o mesmo quadro:

25 de Novembro

[..]Almoçámos como ontem, em casa do Chefe do Posto, Victor Santa, também auxiliar da Missão e pelas 15:30 h fomos para a Lagoa. Uma vez aqui fui ver o material que tinham tirado das valas 2 e 3 que tinha dado ordem para abrirem, e que por sinal era pouco e fraco e depois continuei a pesquisa pela superfície do terreno, continuando a encontrar belas peças principalmente junto da estrada. Ao escurecer viemos embora, tendo deixado ordem para amanhã abrirem mais duas valas nos sítios por mim indicados.

26 de Novembro

[..]De tarde tornámos à Lagoa. Vi o material retirado das novas valas a nº 4 e 5 que escolhido pouco deu. Continuei a colheita, digo a pesquisa na direcção perpendicular à estrada até uma distância talvez de 500 m para Lautém, escolhendo ainda algum bom material. Em face das valas abertas pouco material ter dado e este na sua maioria fraco, resolvi terminarmos as escavações e prospecções até que o Sr. Dr. Almeida chegue (Marques Júnior, 1953-1954).

Dois aspectos chamam a nossa atenção nesses trechos. O primeiro refere-se à confirmação de que a maioria das peças extraídas do sítio de Laga foram fruto de recolhas de superfície e não de escavações sistematizadas, de onde se pudesse concluir, com maior certeza, dados cronológicos ou culturais. As valas abertas, por exemplo, só foram fotografadas e medidas no dia 30 de novembro, quatro dias depois dos trabalhos serem abandonados. E em 19 de dezembro, mais de vinte dias depois do encerramento das atividades, o grupo retorna às valas abertas para retirar conchas fósseis do local e fazer mais recolhas de superfície no entorno da Lagoa. Percebe-se claramente que o contexto da escavação não era uma prioridade nos trabalhos da equipa, e sim a recolha de artefatos esteticamente atrativos, denominados como “bom material” ou “belas peças”.

A segunda informação importante fornecida pelo texto é que o próprio António de Almeida não estava presente quando do desenvolvimento desses trabalhos. Em realidade, havia partido para Díli no dia 4 de novembro a fim de participar do Congresso de Pré-história do Extremo Oriente, em Manila (Filipinas), apresentando dados recolhidos durante os trabalhos de campo ainda em curso em Timor, e em especial sobre o sítio de Laga. Esta participação no congresso será controversa, sendo alvo de críticas científicas e políticas, sobretudo, como veremos adiante, da parte de Ruy Cinatti. O aproveitamento desse evento pelos membros da missão como reforço da sua autoridade científica, em consonância com os propósitos do próprio governo no congresso, e a forma como o trabalho científico é produzido ilustram claramente o sentido político da arqueologia no projeto da MAT.

### **O Congresso de Pré-história do Extremo Oriente: acordos e controvérsias**

Os trabalhos de campo da primeira campanha da MAT desenvolvem-se em meio ao recebimento de algumas notícias que vêm quebrar a rotina da equipe. No dia 24 de setembro, por exemplo, Almeida recebe um telefonema do governador da Província, comunicando-lhe que em Lisboa haviam proposto uma vez mais o seu nome para deputado por Timor. Também ficam a saber que Mendes Correia havia recebido convite semelhante, da parte de Lisboa, antes de partir da província. Em 2 de novembro, com os trabalhos a se desenvolverem em Lospalos, Almeida recebeu novo telefonema do governador, conforme reportou Marques Júnior:

o Sr. Governador telefonou pela manhã ao Sr. Dr. Almeida informando-o de que tinha vindo um telegrama do Ministério nomeando-o Delegado da Metrópole ao Congresso a realizar agora em Novembro em Manila (Filipinas) e que o Eng<sup>o</sup>. Agron. Rui Cinatti iria representar Timor. Por esse motivo o Sr. Dr. Almeida deve partir para Díli no dia 4 para dizer umas larachas na sessão de propaganda eleitoral no dia 5 e partir depois no avião do dia 7 para Cupão (Marques Júnior, 1953-1954).

Com esta viagem, Almeida deixava a equipe em campo em Timor. A viagem teria, assim, duas razões políticas. A primeira seria cumprir com o protocolo das eleições ao cargo a que tinha sido indicado pouco mais de um mês antes. E a segunda seria aceitar a incumbência imposta pelo Governo Central de representar a Metrópole em um congresso internacional. Não se sabe até que ponto Almeida tinha conhecimento do fato, mas a sua participação no congresso havia sido proposta, em agosto, por Ruy Cinatti em carta enviada, desde Díli, para o presidente da Junta. Cinatti (1953) havia sido convidado a participar do congresso na área de ciências biológicas e agricultura e, ao pedir autorização para a sua viagem, também sugere a ida de Almeida:

tanto para o caso que me diz respeito – ciências biológicas e agricultura – como para os estudos que trouxeram o Exmo. Snr. Prof. Antonio de Almeida – ciências antropológicas – o Congresso da Ciência do Pacífico representa uma ocasião única de apresentar internacionalmente, o desconhecido Timor português, e de reivindicar direitos que na atual ordem política se torna necessário defender.

Também não será possível avaliar até que ponto Cinatti se importava com as razões especificamente políticas que aponta para justificar a sua ida, e a de Almeida, ao congresso, ou se as estava utilizando apenas como reforço argumentativo, para tornar imprescindível a sua participação em um evento científico. Mas, sem dúvida, Cinatti tinha consciência de que tais questões eram importantes para o Estado.

Como pesquisador e político, Cinatti estava ciente da importância político-estratégica da colônia e das missões antropológicas. Em seu diário pessoal de 1954, narra uma conversa que tivera com o então governador de Timor, Fernando Alves Aldeia, acerca de várias questões pessoais e políticas. Em tom provocativo, questiona uma entrevista que António de Almeida teria dado ao jornal *Diário Popular*, argumentando:

o senhor governador já leu as declarações do Dr. António de Almeida no diário popular? Perante a afirmativa, dita quase em surdina, perguntei-lhe então se achava bem que fosse declarado publicamente ser quasi fim exclusivo de política externa a vinda da Missão Antropológica a Timor (Cinatti, 1954).

Muito embora não tenhamos mais detalhes sobre a referida entrevista de Almeida, fica claro que Cinatti tem noção da dimensão política e estratégica do projeto das missões na conservação das províncias ultramarinas e do impacto que informações sobre a natureza do projeto poderiam ter para o governo, tanto em nível nacional como internacional. Também parece evidente que Cinatti sabe utilizar-se de tal argumentação segundo seus interesses, que neste caso referiam-se à valorização do seu trabalho na província e a uma crítica contundente ao desempenho de Almeida como pesquisador, sobretudo no que se refere à primeira campanha da MAT.

Por outro lado, é notório o olhar crítico que Cinatti mantinha sobre as políticas coloniais e sobre os próprios colonos, sobretudo no que tange ao tratamento dado aos indígenas e ao patrimônio histórico e natural timorenses. Muito embora tais críticas não o tenham feito esmorecer do seu sentido patriótico em relação à província, que se negou a abandonar até o final de sua vida, por afeição ao país e aos indígenas de quem pensava ter se tornado irmão por pacto de sangue, parece claro que Cinatti mantinha um olhar pouco entusiasta sobre o projeto político-científico para a colônia (Castelo, 2011; Cinatti, 1954).

Assim, muito embora haja dúvidas acerca da motivação pessoal em estender o convite para o congresso de Manila para António de Almeida, está claro que Cinatti tinha perfeita noção da importância estratégica do evento para o país. Os conhecimentos científicos produzidos e a participação no congresso teriam uma dupla importância: a inserção do país nas discussões acerca da origem do homem “no arco indonésio”, como referenciado por Mendes Correia, e uma confirmação do domínio português sobre os seus territórios ultramarinos. Em outras palavras, o congresso seria ocasião para demonstrar poder e soberania colonial do país através de desenvolvimento científico. Com o envolvimento do país em debates acadêmicos internacionais, estava em jogo a sua inserção política

em termos geoestratégicos regionais e “imperiais”, em relação à sua possessão mais oriental. De fato, a descrição que Marques Júnior faz do retorno de Almeida à colônia, no dia 8 de dezembro, parece confirmar o sucesso do evento, percebido a partir do prisma político-científico:

pelas 13 horas chegou o Sr. Dr. Almeida, que vinha acompanhado do Sr. Administrador de Manatuto. Vinha entusiasmado pelo bom acolhimento no Congresso Científico do Pacífico da comunicação apresentada por ele sobre o material arqueológico de Laga, e mais satisfeito ficou quando lhe apresentei as peças por mim colhidas no mesmo local, que classificou de admiráveis (Marques Júnior, 1953-1954).

A julgar pelo entusiasmo de Almeida – bem como pela exaltação que Mendes Correia faria, tempos depois, das descobertas pré-históricas feitas em Timor –, seria de supor que o congresso e as pesquisas arqueológicas realizadas na colônia tivessem contribuído para aumentar a autoridade científica dos investigadores em contexto regional, tanto quanto para reforçar o país em termos de política internacional. Mas havia quem, na altura, pensasse de modo bem diferente. A descrição que Ruy Cinatti nos deixou deste episódio nos seus diários pessoais, referindo-se ao evento do qual também participou como representante de Timor, parece desmentir por completo essa versão otimista do “sucesso” da participação no congresso:

fartaram-se de dizer em Lisboa que a comunicação apresentada ao congresso de Manila era uma das melhores entre as quatrocentas e tantas... Eu só gostava de saber... porque afinal eu desconheço essa comunicação. A minha não é pois não a julgo a altura, ou com a categoria das que foram apresentadas no sub-comité de Botânica, por pessoas como o Dr. VanSteenis. A do Dr. António de Almeida, que também devia pertencer-me por ter assinado o resumo em conjunto com o prof. Mendes Correia não existe. [...] Quando se publicarem os ‘Compte-rendus’ aparecerá quando muito o resumo ligeiramente modificado e nada mais. [...] A comunicação do doutor António de Almeida, chamemos-lhe assim, constou do resumo inicial e de mais uns acréscimos sobre o trabalho que a missão está realizando. Ora, isto não é nenhuma comunicação (Cinatti, 1954).

Esta descrição de Cinatti menciona uma discussão que ele tivera, em finais de abril de 1954, com o governador da Província, reproduzida no mesmo diário pessoal. A contenda teria sido principiada a propósito da compra de uma máquina, negada pelo administrador. O texto deixa claro, em trechos anteriores, que Cinatti tinha atritos com Almeida, de quem lamenta não receber sequer uma correspondência ocasional. Também explicita o seu pouco apreço pelo governador, de quem afirma ter muito a perdoar. Entretanto, a descrição que Cinatti faz do

conteúdo apresentado no congresso, pondo em questão o sucesso da comunicação apresentada, parece não estar em total dissonância com o contexto dos trabalhos de terreno. Os trabalhos de campo estavam ainda em andamento na província, e as poucas escavações feitas haviam ocorrido posteriormente à partida de Almeida para o congresso. Além disso, pouco tempo houve entre o momento em que recebeu a notícia de que participaria do congresso e a sua partida para Manila. Parece realmente pouco provável que os dados apresentados por Almeida no congresso pudessem ser muito aprofundados. Mas o relato crítico e cáustico que Cinatti fazia do que se passara no congresso ultrapassava os reparos acerca do simples volume da informação:

Snr. Governador! Como V. Exa. deve compreender, não há na prehistória razões oportunas que levem a ocultar factos científicos, a não ser a sua própria ignorância. Melhor seria então não participar do congresso. A prehistória dessas regiões é quasi desconhecida dos investigadores portugueses; e a nomenclatura muitas vezes diferente da que se usa na Europa. Se o snr. Governador assistiu-se a uma reunião com alguns dos antropologistas de maior nomeada, como o Prof. Koenigswald e o Dr. Byer, veria a atrapalhão em que se encontrava o Dr. Antonio de Almeida. Ele mostrava um calhau, destes que levou de Timor, e classificava-o de “moustérien”: é uma época da idade paleolítica. O prof. Koenigswald disse-lhe logo que não, pois para ser “moustérien” faltavam-lhe certas características. O Dr. António de Almeida, coitado, coçou a cabeça, disse “oui,oui”, e confessou-me, em bom português, que já tinha metido água (Cinatti, 1954).

Nesta passagem, Cinatti afirma categoricamente que Almeida foi incapaz de contextualizar os artefatos que apresentou no congresso e que teria sido repreendido por autoridades científicas por causa disso. Ao mesmo tempo, ele próprio justifica o fato, esclarecendo que os contextos eram desconhecidos dos pesquisadores portugueses. Se levarmos em consideração que a equipe se encontrava em trabalho de campo na colônia, provavelmente o pouco conhecimento de Almeida sobre o sítio não estará, de todo, longe da realidade.

Tais observações levam à confirmação de que a participação de Almeida no congresso de Manila, apesar da imaturidade das pesquisas na província, terá tido sentidos eminentemente políticos e que Almeida e Mendes Correia, com quem divide a autoria do texto arqueológico apresentado no congresso, terão sabido aproveitar esse evento para aumentar o seu prestígio acadêmico e a sua autoridade em contexto nacional. Cinatti confirma essa tendência quando ressalta a insistência de Almeida em falar sobre o pioneirismo das pesquisas portuguesas na região:

quanto a história da prioridade dos portugueses na descoberta das estações paleolíticas é uma outra história...[...] Como V. Exa. compreende, eu gostaria que fossem os portugueses a terem a prioridade, mas... o seu a seu dono. Ainda não vi para que serve toda essa propaganda, que mais parece de eleições (Cinatti, 1954).

A questão da prioridade das pesquisas teria certa importância acadêmica para Almeida, provavelmente, mas também era uma questão política de Estado, uma questão de garantia dos direitos portugueses sobre as províncias, que o político Almeida não teria se furtado de ressaltar, assim como Cinatti também já havia feito, quando do pedido ao presidente da Junta.

Percebe-se, assim, um duplo motivador das pesquisas arqueológicas da missão. De um lado, estavam questões relacionadas ao incremento da autoridade científica dos pesquisadores e à capacidade de fazer crer o seu sucesso acadêmico junto às autoridades responsáveis. De outro, questões geoestratégicas dariam ao Estado, e também aos políticos-cientistas em questão, justificativas relativas para o prosseguimento das pesquisas, apesar da sua pouca utilidade prática na administração colonial.

Ao contrário das previsões pessimistas de Cinatti, as publicações de Almeida referentes ao sítio de Laga se realizaram. Segundo um de seus currículos, que reúne suas publicações até meados da década de 1970, Almeida terá publicado duas versões do texto escrito a seis mãos, sobre o sítio de Laga. A primeira delas seria *Nouvelles Stations Lithiques du Timor Portugais et La Prehistoire de L'Indonésie Orientale* (Correia, Almeida & França, 1994), constante dos anais em língua francesa do congresso, e a segunda seria *Preliminary notice of Paleolithic Station in Eastern Malaysian Archipelago (Portuguese Timor)*, que terá saído no ano seguinte, na versão em inglês dos mesmos anais (Correia, Almeida & Cinatti, 1955).

Na versão francesa do texto, de pequenas dimensões e republicada em 1994 em um compêndio das obras de Almeida sobre temas orientais, poucas informações são dadas acerca do contexto da descoberta do sítio, ao passo que o processo de classificação dos artefatos retirados merece atenção especial (Almeida, 1994a). O conjunto é dividido em três séries, tendo em vista sua classificação tecnológica e cultural (Tayaco-clacto-moustiéroide, Tayaco-moustiéro-clactonienne e moustiéroide, com elementos mais recentes). Ainda algumas dificuldades com o acesso ao material recolhido e transportado para a metrópole são destacadas, para justificar o andamento parcial das pesquisas. A conclusão do texto demonstra esperança de que o prosseguimento dos trabalhos investigativos na colônia pudesse trazer maiores esclarecimentos sobre a história humana na região, uma vez que descobertas paleontológicas como do *Pitecantropus* e do *Homo soloensis*,

de Java, continuariam, até aquele momento, sem correspondências arqueológicas satisfatórias. Os estudos desenvolvidos na colônia permitiriam, assim, que o território timorense viesse a fornecer os primeiros testemunhos pré-históricos sobre o tema.

O texto em questão está carregado de significado político no que tange à importância presente e futura do objeto de estudo, e às implicações que a necessária continuidade dos estudos traria não só para a arqueologia como para a história da humanidade. Por outro lado, a par de seu sentido político, o texto se esforça por estabelecer diálogo com a comunidade científica arqueológica, desenvolvendo um estudo classificatório e explicativo acerca dos artefatos líticos recolhidos em Laga.

Esses desenvolvimentos devem-se, como confirma Mendes Correia (1955) na sua publicação para Sociedade de Geografia, ao auxílio fulcral de Henri Breuil. O eminente arqueólogo, para além de seu extenso trabalho comparativo da arte parietal europeia, desenvolve muitos estudos no campo das indústrias líticas, utensilagem em osso e arte móvel pré-históricas, além dos contextos paleoambientais, desenvolvendo uma classificação referencial para o paleolítico superior europeu e métodos de datação baseados na pátina e no desgaste dos materiais.

O arqueólogo francês também terá estado por diversas vezes em Portugal, investigando o tema da arte rupestre e das indústrias líticas e ministrando cursos sobre temas arqueológicos. Mesmo antes da sua primeira vinda ao país, em 1916, Breuil já mantinha correspondência com Leite de Vasconcellos, importante arqueólogo do século XIX e inícios do século XX em Portugal, estabelecendo, a partir de então, fortes relações com os pesquisadores das gerações seguintes, tais como Mendes Correia, António de Almeida e Manuel Heleno e Georges Zbyszewski, mantendo redes de contato e configurando-se como referência científica para as pesquisas arqueológicas desenvolvidas em Portugal.

Mas Breuil também possuía experiência em pesquisas fora da Europa. Havia pesquisado em várias regiões de África e também na Ásia, com trabalhos na China, por exemplo. Mantinha também contato com grandes pesquisadores por todo o mundo, o que lhe permitia consultar coleções e ter uma visão bastante ampla dos temas pré-históricos nos seus mais diferentes contextos (Heleno, 1956; Raposo, 1993-1994).

Breuil passa, assim, a ser uma referência fundamental nos estudos do sítio arqueológico timorense. Todavia, suas opiniões acerca do material retirado de Laga, embora posteriores ao texto de Almeida, diferem em parte das que o pesquisador português apresenta acerca do sítio. Em carta de resposta enviada por Breuil a

Mendes Correia, em março de 1957, o pesquisador francês descreve brevemente a cultura material encontrada no sítio de Laga, afirmando manter correspondência com António de Almeida acerca do mesmo tema:

a série antiga e principal é certamente de diversas idades, mas inteiramente bem anteriores aos tempos atuais. Ela pode, considerando o estado físico das peças, se dividir em três categorias visivelmente sucessivas, mas que se deslocam de uma para a outra e empregam a matéria uma da outra. Apesar de seus estados físicos serem diferentes, parece claro que uma parte das peças importantes chegou onde a encontramos depois de uma ou mais delocações e elas demonstram um ou muitos locais de procedência anteriores. O sítio do Paleolítico antigo geograficamente menos distanciado de Timor e que pode se aproximar destas recolhas são de Sangiran e Java descobertas e estudadas pelo professor Von Koenigswald.<sup>2</sup> Eu tive a ocasião de examinar diversas vezes as séries na Holanda, mas também em Singapura e me pareceram pertencer a diversos períodos; é o mais próximo depósito geográfico do paleolítico antigo que se pode comparar a Timor (Breuil, 1957).

Neste trecho, Breuil deixa transparecer aquilo que o diário de Marques Júnior confirma. As peças selecionadas do sítio, em contexto de recolhas de superfície, corresponderiam a diversas idades, alguns artefatos vindos, provavelmente, de outros sítios no entorno. Além disso, Breuil é cauteloso em relação à datação do sítio, apontando incerteza quanto à sua idade, muito embora as comparações que estabelece com outros sítios da região façam crer que classificasse o sítio como paleolítico. Nota-se que Breuil cita as pesquisas de Koenigswald em Java, o mesmo cientista que Cinatti diz ter apreendido Almeida no Congresso de Manila.

Esses pontos são expostos de diferente maneira na citada publicação de Almeida, Correia e Cinatti, em francês:

o depósito é indiscutivelmente de morfologia paleolítica. O estabelecimento dessa cronologia atende definitivamente o aporte das amostras estratigráficas e faunísticas que nós consideramos por agora suficientes. Entretanto nos comprometemos a publicar o mais breve possível um compêndio de descrição de materiais e resultados compilados de pesquisas realizadas ou em processo de realização em curso a esse respeito. Não é difícil aceitar que a série III de Laga é mais recente que o paleolítico superior, mas consideramos arriscado a atribuição das séries I e II a uma data pos-pleistocênica[...]. As sondagens feitas em Laga nos forneceram, com uma fauna malacológica, algumas dezenas de peças líticas retocadas em profundidade numa escala entre meio metro e 1.20. Aguardemos, entretanto, os resultados de novas pesquisas (Correia, Almeida & França, 1994).

Almeida afirma com maior certeza a datação paleolítica do sítio e, embora aponte dúvidas em relação às séries de artefatos apresentadas, deposita confiança no aprofundamento das pesquisas realizadas no período posterior à sua partida para o congresso. Ora, sabemos, a partir dos dados fornecidos pelo diário de Almeida Júnior, que a forma como essas escavações e coletas foram realizadas não permitiria o fornecimento de dados muito mais confiáveis sobre o sítio. O modo como os dados disponíveis são transformados em discurso científico, utilizando a autoridade de Breuil para fortalecer a investigação realizada em Laga, dando-lhe maior confiabilidade e reforçando a autoridade dos investigadores portugueses, demonstra os sentidos políticos dessa atividade científica. A omissão de determinados aspectos do processo de pesquisa, ou de certas características do sítio, também se insere nesse contexto.

Por outro lado, a forma como as pesquisas arqueológicas são desenvolvidas em Timor, em 1953, no que se refere à precariedade em que a metodologia do trabalho de campo é empregada, não é uma exceção no universo das pesquisas desenvolvidas em território português, quer em contexto metropolitano, quer ultramarino, neste período. Antes, percebe-se que essas pesquisas inserem-se dentro do contexto teórico e histórico da produção arqueológica no país, impondo determinados horizontes à pesquisa.

### **Vulnerabilidades da arqueologia portuguesa: entre Timor e o contexto metropolitano**

As críticas de Ruy Cinatti à produção arqueológica desenvolvida por António de Almeida no contexto da primeira campanha da MAT podem parecer, à primeira vista, uma confirmação do caráter excepcional das pesquisas. A dura análise de Cinatti parece dar a impressão de que, em comparação com o trabalho desenvolvido por outros pesquisadores portugueses, em diferentes contextos, as pesquisas de Almeida teriam sido de caráter destacadamente inferior. Contudo, uma análise mais aprofundada das pesquisas arqueológicas desenvolvidas por outras autoridades nacionais, em contexto metropolitano, faz emergir um quadro que relativiza tais críticas. Tomando como exemplo duas obras arqueológicas publicadas no país na década de 60 do século XX, podemos ter uma breve noção das críticas formuladas por outros pesquisadores à forma como as investigações se desenvolviam em contexto nacional. Tais críticas são particularmente interessantes, se tomarmos em conta as dificuldades acrescidas de realizar pesquisas em contexto ultramarino, comparadas aos recursos disponíveis na metrópole.

O primeiro texto é da autoria de Abel Viana, arqueólogo de renome em contexto nacional, e intitula-se *Algumas noções elementares de arqueologia prática*. Datado de 1962, destaca a situação de precariedade das intervenções no património arqueológico da Nação desde as suas primeiras pesquisas até o período da escrita da obra. Viana elogia Leite de Vasconcellos, ressaltando seu talento e a sua preparação literária, científica e artística. Entretanto, ressalta que mesmo Vasconcellos, apesar de seu laborioso trabalho como fundador do museu que leva ainda hoje o seu nome, não teria disposto de investimentos para escavações de grande vulto, aproveitando-se de achados fortuitos e de colecionadores particulares como fonte para o seu trabalho (Viana, 1962:70).

Muito embora Vasconcellos tivesse falecido no começo da década de 40 do século XX, o seu lugar como personalidade de vulto na história da arqueologia portuguesa nos indica um quadro a ser considerado. Ademais, as críticas de Viana à falta de trabalhos apurados de catalogação dos sítios arqueológicos nacionais, à sua constante destruição e à qualidade dos trabalhos realizados ainda em sua época demonstram que a superação dos problemas iniciais enfrentados por Vasconcellos não estava próxima do seu desfecho.

Outro exemplo da discussão do tema no país é um dos textos recomendados pelo próprio Viana na bibliografia da citada obra, denominado *A técnica alemã de escavações arqueológicas* e publicado em 1961 por Adriano Vasco Rodrigues, que é tão ou mais explícito no que tange às carências teórico-metodológicas da arqueologia em território nacional. Escrito como a descrição de um estágio realizado pelo autor naquele país, este trabalho tinha como propósito dar a conhecer as mais modernas técnicas de escavação arqueológica ali desenvolvidas. Acerca da comparação com o trabalho efetuado em Portugal, o autor declara que os alemães teriam um desagradável conceito daquilo que seria feito no país na altura. Segundo Rodrigues, eles “dizem que nós escavamos somente para encontrar paredes” (1961:9). E prossegue:

Na verdade nada têm de científicos os métodos que continuamos seguindo e não permitem um registo exacto, ou uma reconstituição segura dos interiores escavados. Por que nos limitamos, apenas, a retirar a terra dos interiores sem a interpretação científica dos mesmos, consideram-nos como pedreiros que se contentam em levantar muros sem encher os interiores... (Rodrigues, 1961:9).

O trecho é uma crítica contundente à ciência produzida em Portugal a partir do contato com outros métodos de trabalho e da percepção de que as pesquisas ali realizadas estavam aquém das discussões e ações implementadas no exterior. Mesmo mantendo a devida cautela em relação à opinião do autor,

essa reflexão nos leva a considerar até que ponto a forma como os trabalhos de escavação em Laga foram conduzidos ultrapassa as especificidades das pesquisas ultramarinas e mergulha em procedimentos considerados corriqueiros nas pesquisas arqueológicas nacionais.

De fato, à luz do desenvolvimento do campo na atualidade, as pesquisas desenvolvidas pela missão são consideradas deficitárias em termos científicos. No que tange à qualidade do trabalho, terá sido a pesquisa de Ian Glover a merecedora de maior destaque no contexto anterior à invasão indonésia. Ele terá efetuado sua pesquisa de doutoramento na região, tendo realizado ali três campanhas de escavação, entre 1966 e 1967, no platô de Baucau e na região de Tutuala, quando chegou a visitar sítios pesquisados por Almeida (Glover, 1969, 1970, 1972, 1973, 1977, 1986; Oliveira, 2008: 12-19). As divergências acerca da idade do sítio de Laga retratam bem esse contexto de precariedade. Enquanto Almeida e Breuil acreditam na maior antiguidade do sítio, definido como musteriense de feições levalloïenses (Paleolítico Médio), trabalhos de Glover e, novamente, de Koenigswald sugeririam que o mesmo sítio seria neolítico (Oliveira, 2008:13-14).

Essa divergência quanto à classificação do sítio expõe a precariedade dos trabalhos desenvolvidos no local, mas também algumas concepções pré-concebidas do que esperavam ali encontrar. Acerca da precariedade desses estudos, Nuno Vasco Oliveira, arqueólogo português que nos últimos anos vem desenvolvendo importantes pesquisas nesse território, ressalta, por exemplo, que, muito embora as datações de radiocarbono fossem um recurso disponível na época, Almeida nunca haverá tencionado usá-las para clarificar as cronologias criadas com base em tecnologia lítica. Almeida seria, assim, essencialmente um antropólogo (físico ou biológico) e seu interesse primordial nas missões era realizar medições antropobiológicas em grupos indígenas locais. Por outro lado, apesar do seu estudo multidisciplinar e, em alguns casos, bastante detalhado dos nativos, Almeida continuaria a manter um claro preconceito eurocêntrico em relação às suas capacidades, presumindo que a ação civilizacional colonizadora dos povos timorenses seria um caminho inevitável (Oliveira, 2008:15-16).

Naturalmente, tais concepções eram partilhadas pelo Estado português do período e condicionaram o lugar das ciências sociais e, em especial, da arqueologia no interior do projeto de colonização científica ultramarina. Como já visto, a prioridade das missões recaía sobre os trabalhos antropológicos, com o propósito de conhecer os grupos indígenas do território para melhor administrá-los. Percursos, tempos e recursos condicionavam as pesquisas arqueológicas a esses estudos prioritários. Mas, por outro lado, a manutenção dessas pesquisas, a despeito do pouco interesse estatal, ainda que realizados de forma bastante deficitária, pelo

menos para os padrões atuais, indica que esta estava associada a discussões do próprio campo acadêmico em nível internacional e à sua consequente capacidade de fortalecer a autoridade científica dos pesquisadores envolvidos ou como ação estratégica do próprio Estado português colonialista em nível internacional.

### **Considerações finais**

Este artigo examinou a prática da arqueologia no contexto da primeira campanha da MAT, em 1953. Sugeriu-se que a arqueologia não integrou as atividades das missões antropológicas unicamente por uma questão de concorrência entre ideias científicas. A busca por prestígio ou autoridade dentro do campo bem como o atendimento de reivindicações políticas de Estado caminharam lado a lado nesse contexto. Ao mesmo tempo em que foi considerado secundário na trajetória acadêmica e profissional dos investigadores envolvidos, e nos interesses governamentais em relação ao ultramar, o campo arqueológico persistiu como parte da produção científica do projeto de investigação ultramarina. Isso porque a sua permanência relacionava-se à importância das discussões científicas que levantava, em âmbito internacional, aos contatos que possibilitava com personalidades do mundo acadêmico, à importância geoestratégica da contribuição portuguesa na região e como discurso político que possibilitava a manutenção do regime.

No caso da primeira viagem da missão a Timor, percebe-se que as pesquisas arqueológicas fazem parte desse projeto desde o seu planejamento. Mas a presença de Mendes Correia e de Ruy Cinatti em parte da viagem dá às investigações arqueológicas, sobretudo à descoberta do sítio de Laga, uma dimensão especial para o campo no contexto do projeto. Enquanto Correia, assim como Almeida, utiliza a descoberta do sítio como uma forma de aumentar a sua autoridade científica e exaltar também o poder do Estado, Ruy Cinatti tem uma atitude ambígua em relação ao projeto. Em um primeiro momento, Cinatti foi o responsável direto pela participação de Almeida no Congresso de Manila; posteriormente, porém, criticou a atuação do colega no evento. Se as críticas expressam atritos pessoais entre Cinatti e Almeida, também alertam para as condições precárias em que as pesquisas apresentadas no congresso se desenvolveram, em consonância com os testemunhos apresentados no diário de campo do assistente da missão.

Por outro lado, sugeriu-se também neste artigo que não devemos apreciar estas práticas de arqueologia colonial isoladamente do seu contexto metropolitano. As críticas à produção arqueológica em contexto metropolitano alertavam, igualmente, para um quadro geral que não se distanciava muito do que se passava em território timorense. Embora os métodos e técnicas adotados por Almeida pudessem ter sido outros, tendo em vista o desenvolvimento do campo

em âmbito internacional no mesmo período, tudo leva a crer que o contexto ultramarino, com suas dificuldades específicas, somado a procedimentos já institucionalizados no país, resultaram em pesquisas que, embora deficitárias à luz da atualidade, não foram radicalmente discrepantes tendo em vista o quadro geral em que se inseriram.

Assim, percebe-se que, no caso aqui descrito, as pesquisas arqueológicas em contexto timorense derivaram parte substantiva do seu significado dos discursos políticos sobre ela e acerca dela produzidos, mais do que da sua contribuição para o desenvolvimento das pesquisas científicas acerca da origem do homem indonésio (como os discursos de Almeida e de Correia queriam fazer crer). O reforço da autoridade científica desses pesquisadores deve ser entendido, dessa forma, dentro de uma estratégia política, na qual se cruzavam, de um lado, diálogos estabelecidos no interior do regime, fazendo coincidir a figura do político com a do cientista; e, de outro lado, a pesquisa em pré-história combinada com os interesses geoestratégicos do Estado português na manutenção dos seus territórios ultramarinos.

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 13/12/2017

**Rita Juliana Poloni** é bacharela e licenciada em história pela Universidade Federal do Espírito Santo (2003), mestra em teorias e métodos da arqueologia pela Universidade do Algarve (2007), pós-graduada em antropologia cultural pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (2011), doutorada em história da arqueologia pela Universidade do Algarve (2012) e pós-doutorada em arqueologia pela Unicamp (2015). Atualmente, realiza pesquisa pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da UFPel. Suas áreas de interesse incluem ciência colonial, ciência e fascismos, nacionalismos, etnogenealogias, etnoarqueologia, patrimônio, ditaduras e memórias traumáticas, tanto no contexto brasileiro quanto no português.

## Notas

1. Este artigo é um resultado do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal (Ref. HC/0089/2009).

2. O professor Dr. Gustav Heinrich Ralph von Koenigswald (1902-1982), uma das figuras eminentes da paleoantropologia do século XX, foi um paleontólogo e geólogo que realizou pesquisas sobre homínidos, com destaque para o *Pithecanthropus erectus*. Suas pesquisas em Java, particularmente em Sangiran, levaram-no a afirmar que os vestígios ali encontrados correspondiam aos níveis do Pleistoceno (Franzen, 1983; Tobias, 1984). Nota-se, em relação ao contexto timorense em debate, que as pesquisas de Koenigswald apontam no sentido de uma grande antiguidade da ocupação humana na região indonésica, corroborando os interesses científicos de Almeida acerca do sítio de Laga.

## Referências

ALMEIDA, António de. 1953. *Projecto enviado por António de Almeida ao presidente da Comissão Executiva da Junta de Investigações do Ultramar, em 16 de junho de 1953*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas, Processo 150.

\_\_\_\_\_. 1994a. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente.

\_\_\_\_\_. 1994b. “IV Congresso de Pré-história do Extremo Oriente. Separata de Garcia de Orta, Revista da Junta das Missões Geográficas e de Investigações do Ultramar, Vol II, nº3, [19-]”. In: António de Almeida. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. pp. 349-357

\_\_\_\_\_. 1994c. “A contribution to the study of the prehistory of Portuguese Timor: lithic industries. Archaeology at Eleventh Pacific Science Congress, nº 1, Hawaii, 1967”. In: António de Almeida. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. pp. 55-67.

\_\_\_\_\_. 1994d. “Da pré-história do timor português: pinturas rupestres: memórias da Academia das Ciências de Lisboa. Tomo XIX, Lisboa, 1976”. In: António de Almeida. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. pp. 27-49.

ALMEIDA, António de & FRANÇA, J. Camarate. 1960. “Recintos muralhados de Angola”. In: FRANÇA, J. Camarate; ALMEIDA, António de. *Estudos sobre pré-história do ultramar português, nº 16*. Lisboa: Memórias da Junta de Investigações do Ultramar. pp. 107-124

ALMEIDA, António de & FRANÇA, J. Camarate. 1964. “Notícia sobre o Paleolítico do território de Cabinda (Angola)”. In: JUNTA DE INVESTIGAÇÕES DO ULTRAMAR. *Estudos sobre pré-história do ultramar português*, nº 50, volume 2. Lisboa: Memórias da Junta de Investigações do Ultramar. pp. 101-112

BOURDIEU, Pierre. 1983. “O campo científico”. In: Renato Ortiz (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática. pp. 122-155

BREUIL, Henri. 1957. *Carta enviada por Henri Breuil a António de Almeida em março de 1957*. Biblioteca do Museu de Paris, arquivo digital de documentos acerca de Timor Colonial do projeto “As ciências da classificação antropológica em “Timor Português” (1894-1975).

CASTELO, Cláudia. 2011. “Ruy Cinatti: poeta, ‘agrônomo e etnólogo’, instigador de pesquisas em Timor”. *Atas do Colóquio Timor: missões científicas e antropologia colonial*. AHU, 24-25 de maio de 2011. pp. 1-16.

CINATTI, Ruy. 1953. *Correspondência enviada por Ruy Cinatti ao presidente da Junta das Missões Geográficas e de Investigação do Ultramar, em 28 de agosto de 1953*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas, Processo 273.

\_\_\_\_\_. 1954. *Diário pessoal: espólio Ruy Cinatti*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.

CORREIA, António A. Mendes. 1934. *Discurso inaugural no I Congresso Nacional de Antropologia Colonial: extracto das Actas do Congresso*. Porto: Edições da 1ª Exposição Colonial Portuguesa.

\_\_\_\_\_. 1936. *Pré-história de Moçambique: um plano de estudos*. Porto: Imprensa Portuguesa.

\_\_\_\_\_. 1941. *Plano de estudos antropológicos coloniais, criado por indicação da Junta de Missões Geográficas e de Investigações Coloniais, por Mendes Correia, director do Instituto de Antropologia da Universidade do Porto em 12 de março de 1941*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas, Processo 150.

\_\_\_\_\_. 1945. “Missões antropológicas às colónias”. *Jornal do Médico*, VII(149):11-12.

\_\_\_\_\_. 1947. *Uma jornada científica na Guiné Portuguesa*. Lisboa: Agência Geral das Colónias.

\_\_\_\_\_. 1951. *Investigação científica no ultramar: extracto do fascículo I do Tomo XXXV dos Anais da Faculdade de Ciências do Porto*. Porto: Imprensa Portuguesa.

CORREIA, António A. Mendes. 1955. “Um mês em Timor:palestras na Emissora Nacional, na série A Ciência ao Serviço da Humanidade, 26 fev., 5, 12 e 26 de março e 2 e 9 de abril de 1955”.*Boletim da SGL*, 73(4-6):173-191.

CORREIA, A. A. Mendes; ALMEIDA, António de& CINATTI, Ruy. 1955. “Preliminary notice of a Palaeolithic station in the eastern Malaysian Archipelago (Portuguese Timor)”. *Abstracts and Messages of the 4th Far Eastern Prehistory Congress and Anthropology Division of the 8th Pacific Science Congress*, Quezon City, Philippines, pp. 52-53.

CORREIA, António Mendes; ALMEIDA, António de& FRANÇA, Camarate. 1994.“Nouvelles stations lithiques du Timor Portugais et la préhistoire de l’Indonésie orientale: crónica del IV Congresso Internacional de Ciências Pré-históricas y Protohistóricas, Saragoza, 1954.” In: António de Almeida. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. pp. 295-298.

FRANZEN, Jens Lorenz. 1983. “In Memoriam Gustav Heinrich Ralph von Koenigswald 1902–1982”.*Senckenbergianaethaea*, 64:381-402.

GLOVER, Ian.1969. “Radiocarbon dates from Portuguese Timor”. *Archaeology and Physical Anthropology in Oceania*, 4:107-112.

\_\_\_\_\_.1970. “Pleistocene flaked stone tools from Timor and Flores”. *Mankind*, 7:188-190.

\_\_\_\_\_.1972. *Excavations in Timor: a study of economic change and cultural continuity in prehistory*. Canberra: Australian National University.

\_\_\_\_\_.1973. “Island South east Asia and the Settlement of Australia”. In:D. E. Strong (ed.).*Archaeological theory and practice*. London: Seminar Press. pp. 105-129.

\_\_\_\_\_.1977. “The Late Stone Age in Eastern Indonesia”. *World Archaeology*, 9:42-61.

\_\_\_\_\_.1986. *Archaeology in Eastern Timor,1966-67*. Canberra: RSPAS, Australian National University.

HELENO, Manuel. 1956. “O professor Henri Breuil”. *O archeologo português*, 3(nova série):239-246.

JUNTA DAS MISSÕES GEOGRÁFICAS E DE INVESTIGAÇÕES COLONIAIS (JMGIC).1945. *Ocupação científica do ultramar português: plano elaborado pela Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais e parecer do Conselho do Império Colonial*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias.

MARQUES JÚNIOR, António de Almeida. 1953-1954. *Caderno de campo relativo aos trabalhos da primeira campanha da Missão Antropológica de Timor*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Departamento de Ciências Humanas, Espólio das Missões Antropológicas.

OLIVEIRA, Nuno V. 2008. *Subsistence archaeobotany: food production and the agricultural transition in East Timor*. Tese de doutorado, Australian National University.

POLONI, Rita J. S. 2012. *Expedições arqueológicas nos territórios de ultramar: uma visão da ciência e da sociedade portuguesa do período colonial*. Tese de doutorado, Universidade do Algarve.

PORTUGAL. 1936. Decreto-lei 26.842, de 28 de julho de 1936. *Diário do Governo*, 1º série, nº 175.

\_\_\_\_\_. Decreto-lei 34.478, de 3 de abril de 1945. *Diário do Governo*, 1º série, nº 70.

RAPOSO, Luis. 1993-1994. “Do Somme ao Tejo: a vida e obra de Henri Breuil e sua contribuição para a pré-história portuguesa”. *O Arqueólogo Português*, IV(11/12): 223-290.

RODRIGUES, Adriano Vasco. 1961. *A técnica alemã de escavação arqueológica*. Separata de Lucerna. Porto: Marânus, v. I, nº 3-4.

SANTOS JÚNIOR, J.R.R. 1950. “Carta da pré-história de Moçambique”. *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, separata do tomo V, 4ª secção, Ciências Naturais.

SANTOS JUNIOR, J. Norberto & SANTOS, Luis. 1950. “Nota sobre o ‘Muzimo’ do abrigo com pinturas rupestres da Mavita”. *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, separata do tomo V, 4ª secção, Ciências Naturais.

TOBIAS, Phillip V. 1984. “The life and work of professor dr. G. H. R. von Koenigswald”. *Aufsatz und Redender Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft*, 34:25-96.

VIANA, Abel. 1962. *Algumas noções elementares de arqueologia prática*. Beja: Carlos Marques.

## Resumo

Tendo como objeto de estudo a primeira viagem da Missão Antropológica de Timor (1953), buscar-se-á perceber qual o papel ocupado pela arqueologia em viagens científicas promovidas pelo Estado colonial e protagonizada por cientistas nacionais, cujos interesses políticos, estratégicos e científicos se entrecruzam. A manutenção das pesquisas relacionadas ao campo em questão revela-se como fruto de ações com motivações diversas que, se por um lado evidenciam o papel secundário da arqueologia, por outro justificam a sua permanência nesses empreendimentos. No caso da viagem em questão, a arqueologia toma um papel destacado entre as pesquisas realizadas, permitindo uma análise pormenorizada do seu papel no universo dos interesses que circunscrevem o período em que as missões antropológicas se desenvolveram.

**Palavras-chave:** arqueologia, antropologia, colonialismo, Portugal, Timor-Leste.

## Abstract

This article seeks to understand the role of archeology in scientific missions promoted by the Portuguese colonial state and carried out by national scientists, at the intersection of political, strategic and scientific interests. It draws on the case of the Timor Anthropological Mission in 1953 to suggest that the development of research in this field was a result of actions with diverse motivations. On the one hand, the analysis of these motivations reveals the secondary role of archeology in this field expedition; on the other hand, it reveals how archaeological research was justified and maintained in the course of this mission. In the case of this field trip, archaeology played a prominent role in the Portuguese anthropologists' researches, allowing for a detailed analysis of its place in wider scientific and political interests concerning the period in which the anthropological missions developed.

**Keywords:** archaeology, anthropology, colonialism, Portugal, East Timor.

## Uma filmografia colonial de Timor Português<sup>1</sup>

Maria do Carmo Piçarra  
Universidade do Minho e Universidade de Reading

O interesse do cinema português por Timor foi tardio. Contrariamente ao que sucedeu relativamente a outras colónias, não é conhecido qualquer registo fílmico deste território durante a monarquia e a Primeira República.

Quando, após o sidonismo, a nova ditadura militar, imposta com a Revolução de 28 de maio de 1926, deu origem ao Estado Novo (1933-1974), a câmara de filmar esteve presente para projectar o regime. A propaganda política levou-a para as colónias africanas, mas as asiáticas – Timor, entre elas – não mereceram atenção. Se a questão colonial foi determinante para a queda da monarquia e, depois, para a participação portuguesa na Primeira Guerra Mundial, as colónias a Oriente não pareciam uma preocupação para a então metrópole – o que não deixa de ser curioso, pois foi a Oriente que o “império” começou a desmoronar com a União Indiana a reclamar Goa, Damão e Diu a partir da década de 40 do século XX.

Os elevados custos e a falta de infraestrutura de produção de filmes justificam provavelmente o alheamento cinematográfico quanto ao “império a Oriente”, mesmo quando o Estado Novo procura legitimar a manutenção de colónias. Em 1951, estas foram transfiguradas em “províncias ultramarinas”, operação semântica sustentada por uma retórica luso-tropical simplificada, decorrente da viagem que o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre empreendeu, a partir de 1951, pelo “Ultramar”, a convite do ministro da tutela, Sarmento Rodrigues. Convidar um teórico para conhecer e escrever sobre o “ultramar” era um investimento consideravelmente mais barato, havendo a expectativa de maiores efeitos quanto à formação de opiniões favoráveis ao caso português pelas elites diplomáticas e políticas mundiais, que o cinema não lograria alcançar. Do cinema, esperava-se que influenciasse directamente as audiências populares, e essa era outra frente, escamoteada quase sempre no que se refere ao então “Oriente português”.

### **Pioneirismo dos filmes coloniais na propaganda**

Quando ainda estava em definição a política colonial depois consubstanciada no Acto Colonial, a ditadura militar no poder determinou a participação portuguesa nas grandes exposições coloniais europeias e, apesar da crise económica, decidiu produzir filmes coloniais para projectar Portugal e o novo regime internacionalmente. Foi a Agência Geral das Colónias (AGC), criada em setembro de 1924, “para preencher uma falta de informação e de divulgação sobre

as colónias” (Garcia, 2012:119), a encetar essa produção através do agente geral, Armando Cortesão. Os filmes resultantes, que fixaram Angola, Moçambique, Guiné e S. Tomé e Príncipe – Cabo Verde não foi filmado –, foram apresentados na Exposição Ibero-Americana de Sevilha (1929), na Exposição Internacional e Colonial de Antuérpia (1930) e na Exposição Colonial de Paris (1931).

Os filmes foram criticados negativamente quanto a deficiente conhecimento e identificação dos territórios filmados e em termos artísticos, passando a ser exibidos nas sessões de propaganda da AGC e pelo Cinema Popular Ambulante, criado em 1935 por António Ferro como instrumento de combate ao comunismo e promoção das Casas do Povo. Durante anos, pois, os filmes de propaganda sobre as colónias praticamente desapareceram do circuito comercial de exibição. Uma excepção que confirma a rarefacção foi a do filme *I cruzeiro de férias às colónias de África Ocidental* (1936), que documenta a viagem de propaganda, com direcção cultural de Marcello Caetano, realizada no verão de 1935, iniciativa da revista *Mundo Português*, com patrocínio da AGC e do Secretariado da Propaganda Nacional (SPN). À data, porém, o filme – um caderno de viagem filmado – não teve mais do que uma projecção, apesar de realizado pelo mais conceituado fotógrafo de arte de então, Manuel San Payo. Rodado ao ritmo acelerado da agenda imposta pela organização da viagem, ressentido-se da precariedade da rodagem, durante a qual não há tempo para focar aspectos humanos para além da sucessão de paisagens e recepções pelas administrações coloniais.

Não obstante o insucesso desta obra e já durante o período do cinema sonoro, nova Missão Cinegráfica às Colónias de África foi criada, em 1937, pelo Ministério das Colónias, correspondendo a um investimento na produção de filmes de propaganda projectando o esforço colonizador. Nada de novo, porém, quanto à fixação do Oriente. A missão acompanhou o roteiro da visita presidencial feita por Américo Tomás – a primeira feita desde a monarquia – e não englobou o extremo oriental do império.

Em 1944, o então agente geral das Colónias, Júlio Cayolla, reflecte sobre a propaganda colonial em curso fazendo posturas (1944:34-35):

é de desejar que se acentue e intensifique a propaganda colonial, como elemento formador de uma consciência imperial. E formando-a, mantendo-a e afervorando-a faz-se verdadeira política colonial e auxilia-se a civilização portuguesa.

Concretizando, preconiza-se:

[...]

f) a propaganda pelo cinema, quer com filmes de fundo evocando grandes figuras da nossa história, quer com pequenos documentários em que se veja o actual desenvolvimento das nossas colónias.

O programa proposto por Cayolla fez escola e o estímulo que a AGC veio dar, no final da década de 40, à produção de documentários de propaganda colonial, através de encomendas aos produtores Felipe de Solms e Ricardo Malheiro, englobou, finalmente, Timor. Refira-se que esse apoio surgiu no âmbito do Programa Marshall e do desígnio assumido de promover a produção das matérias-primas coloniais.

Antes do patrocínio estatal destes documentários, que filmes aludindo a Timor foram feitos? Sobretudo obras relativas às exposições organizadas pelo regime entre 1934 e 1940. *Primeira exposição colonial portuguesa* (1935), de Aníbal Contreiras, apresenta casas de uma aldeia timorense recriada, em 1934, no recinto da Exposição Colonial do Porto. Noutro documentário, de António Lopes Ribeiro, relativo à homónima *Exposição histórica da ocupação do século XIX* (1937), mostra-se um mapa de Timor. Do mesmo realizador, *Exposição do mundo português* (1940) filma uma recriação das casas timorenses assim como os timorenses que vieram participar nas grandes comemorações do duplo centenário, com que o salazarismo celebrou a portugalidade enquanto o mundo estava em guerra. Também em *Escola de exposições* (1940) – que documenta a participação portuguesa na Exposição de Paris de 1937 e na de Nova Iorque, em 1939 – se alude brevemente a Timor.

Os filmes têm em comum não mostrarem Timor, fixando, sim, como foram trazidos timorenses e elementos culturais representativos para exposição em Portugal. A ida da câmara de filmar a Timor é, pois, tardia e decorrente da guerra.

### **Ficcionar Timor**

As primeiras filmagens de Timor conhecidas em Portugal não foram feitas por portugueses – são imagens captadas na Segunda Guerra Mundial. Curiosamente, e se Timor não interessou ao cinema português até ao conflito, a referência a essas imagens estrangeiras está publicada numa notícia da revista *Cinema* sobre um filme de ficção que Fernando Garcia (1917-2008) quis fazer em 1947. Garcia, que em 1942 assistiu Manoel de Oliveira em *Aniki Bobó* e em 1944 se tornou chefe de produção das Produções António Lopes Ribeiro, pretendeu estreiar-se na realização com uma reconstituição cinematográfica do que se passou entre 1941 e 1945.

*Tragédia em Timor* – o filme que Fernando Garcia vai realizar, narrando em imagens um empolgante argumento de Ferreira da Costa e Dutra Faria – será o primeiro grande documento revelador das realidades timorenses apresentado à consciência e ao brio da gente portuguesa. Sob tal aspecto, *Tragédia em Timor*

assume importância muito especial e terá vasta e útil projecção, quer entre nós, quer além-fronteiras. [...]

Conhecemos a sequência literária do filme. Já vimos a sequência cinematográfica. Foi-nos permitido, há dias, folhear a planificação. Por isso, não hesitamos em crer que *Tragédia em Timor*, uma vez atingidos os anseios manifestados pelos seus técnicos da produção e da realização, será o filme mais arrebatador e (porque não dizê-lo?) mais assustador, até agora produzido no nosso país (Lacerda, 1947:3).

Tomaz de Lacerda, autor do artigo acima citado, escreveu que a produtora seria a Cineditora e que o argumento, do tenente do Exército Ferreira da Costa e do jornalista Francisco de Paula Dutra Faria (1910-1978) – um dos fundadores do nacional-sindicalismo em Portugal –, “teve como alicerces as escrupulosas investigações a que o primeiro procedeu no teatro dos acontecimentos” (1947:3). A fidelidade na reconstituição seria atestada pelo uso de “pedaços de película impressionados pelos próprios japoneses, quando da invasão”. Ferreira da Costa tê-los-á conseguido em Timor, onde soube da existência de filmes no local onde estava instalada a secção cinematográfica japonesa. Na mesma, ter-se-á deparado com oficiais japoneses a destruir “milhares de fotografias e os preciosos documentários da invasão de Timor”. Segundo Lacerda,

desesperado, lançou-se para o meio do fogo. Queimou as mãos e os braços, mas pôde recuperar fragmentos do precioso material – cujo valor excede tudo quanto possam imaginar os profanos. Os astutos manejos dos nipónicos para continuar na destruição foram eliminados rapidamente com meia dúzia de murros oportunos. Auxiliado por soldados e graduados metropolitanos, Ferreira da Costa salvou pedaços de películas que mostram com nitidez a expedição invasora, a sua chegada em frente de Díli, o desembarque das forças de choque (constituídas por autênticas feras uniformizadas) e até certos lances da luta com as guerrilhas que agiam nas montanhas (1947:3-4).

O artigo, ilustrado com fotografias recolhidas por Ferreira da Costa, relata detalhadamente a intriga. Seria protagonizada por um casal de colonos, “símbolo de toda a população branca de Timor”, iniciando-se num cenário idealizado. Atente-se no texto para uma análise do tipo de representações que o filme visaria propor ou, pelo menos, o modo como Lacerda as terá interpretado:

a acção começa em 1941, quando a colónia vivia tranquila, farta e contente, dedicada ao cultivo daquelas terras maravilhosas e ubérrimas. Havia paz e alegria nos lares. Na noite de 19 para 20 de Fevereiro de 1942, de repente, sem qualquer aviso prévio, caiu sobre Díli uma chuva de metralha. Depois, em barcaças motorizadas, surgiram milhares de selvagens amarelos, ébrios de

rapina e de carnagem. Então, começou a enorme, a indescritível tragédia dos brancos e nativos de Timor, cujo sacrifício estóico serviu para poupar horrores à população de Macau. Houve quem fugisse, levado pela onda do pânico, para terras australianas. Mas houve quem ficasse, conscientemente, suportando todas as angústias, a fome, a doença, enfrentando o espectro da morte lenta, para que jamais se pudesse falar do abandono de Timor pelos portugueses.

Arrastada no turbilhão dos acontecimentos, a família protagonista do filme não consegue manter-se unida. A guerra fracciona-a. Morre, varado pela “catana” de um “atapupo”, o seu chefe mais idoso. Os elementos restantes, Sebastião e Maria José, casados havia pouco tempo, unidos por carinho sem limites, são separados, e vivem, cada um por seu lado, a odisséia sangrenta da população europeia e indígena, sempre buscando um ensejo para se unirem. Ela, frágil, corpo de mulher animado por alma de rija têmpera, luta, caminha, sofre, estimula os que desanimam, reacende esperanças nos que mostram quebranto. Ele, continuador dos varões do Século XVI, não recua diante das missões mais árduas, enfrenta os riscos mais temíveis, toma para si as provações mais duras. Em volta de ambos, giram, gemem, combatem, os brancos devotados à continuidade da soberania, e as fidelíssimas turbas dos indígenas, cuja dedicação a Portugal ultrapassou, na verdade, as fronteiras do concebível. Lá surge, na sua luta, na sua paixão e no seu heróico fim, o régulo D. Aleixo. Lá deparamos os lances mais trágicos da odisséia: a sanguinolenta noite do massacre da Companhia de Caçadores, em Ailéu; o martírio dos dois missionários, em Ainaro; o suplício espantoso de um abnegado pegureiro indígena; a tortura dos brancos reunidos na chamada “zona de protecção” de Liquiçá-Maubara.

Por fim, espalha-se a notícia de que se avizinha uma expedição militar portuguesa [...]. Arteiros e rancorosos, os japoneses ainda tentam pôr em prática um plano criminoso, mas os portugueses sobreviventes, embora reduzidos a espectros, minados pela doença, enfraquecidos pela fome, desvairados por tantos e longos sofrimentos, reocupam a colónia, num rasgo de decisão que, só por si, testemunha a continuidade das virtudes tradicionais da gente portuguesa.

Lacerda indica que foi feita uma pesquisa documental profunda para maior rigor das reconstituições, especificando que “foram reunidas milhares de fotos, consultados velhos administradores coloniais especializados em assuntos etnográficos timorenses” (1947:17). Coloca este projecto ao nível de *Camões*, obra nacionalista assinada por Leitão de Barros e classificada de “interesse nacional” por Salazar. Não chegou, porém, a realizar-se, desconhecendo-se o paradeiro da película japonesa resgatada.

O desinteresse inicial do cinema de ficção por Timor Português, agravado pela posterior dificuldade de filmar durante a ocupação indonésia de Timor Loro Sae, explica que só recentemente, em 17 de setembro de 2013, tenha estreado a primeira longa-metragem de ficção timorense, *A guerra de Beatriz*, realizada pela

timorense Bety Reis e pelo italiano Luigi Acquisto. Falado em tétum, conta a história de Timor-Leste entre 1975 e 2002 através do amor de uma mulher pelo marido e foi filmado quase integralmente na aldeia de Kraras, perto de Viqueque, onde a 17 de setembro de 1983 soldados indonésios perpetraram um massacre.

### **Olhares do cinema de propaganda do Estado Novo sobre Timor**

A guerra foi sempre determinante para que Portugal assentasse o olhar sobre Timor. A importância dos militares no conhecimento e no registo de Timor Português em imagens é sintomática disso.<sup>2</sup>

Em “Timor e o cinema”, Matos-Cruz constata o interesse tardio do cinema português por Timor: “ao contrário do alcance noutros territórios sob administração portuguesa, no Extremo Oriente, o nosso cinema chegou tardio e precário” (2001:162). Refere que uma produção cinematográfica assinalável só surge após a Segunda Guerra Mundial, traduzindo-se em referências à ocupação japonesa de Timor e não incluindo filmagens do território. Não só chegou tarde como foi um cinema oficioso, patrocinado pelo Estado, não tendo coexistido com uma produção independente.

Em *La projection nationale: cinéma et nation*, Jean-Michel Frodon (1998) propõe que, no caso das nações modernas, as comunidades não se definem apenas ou prioritariamente para si próprias, mas para as outras nações e para o mundo na globalidade. A necessidade de contar as histórias da comunidade a todo o mundo radica na necessidade de reconhecimento daquilo pelo qual a nação pretende ser conhecida. Frodon propõe que a cada tipo de comunidade corresponde um tipo de lenda e de narrador e que, para a nação moderna, não há nenhum tipo de lenda mais conveniente do que a lenda filmada e nenhum narrador mais adequado que o cinema. As democracias também fizeram um uso propagandista do cinema, mas os usos feitos pelo cinema soviético, pelo cinema fascista italiano e pelo cinema de propaganda nazi são talvez os mais conhecidos. A ditadura do Estado Novo em Portugal inspirou-se directamente no uso propagandista do cinema por estes três regimes para operacionalizar a sua propaganda nas suas várias declinações, incluindo a colonial.

Além das referências a Timor nos documentários das e para as exposições nacionais e internacionais, a revista mensal de actualidades cinematográficas do regime, *Jornal Português* (1938-1951), projectou nos ecrãs de cinema duas notícias alusivas a Timor. Em 1946, a edição nº 55, de abril, mostra “A chegada a Lisboa dos repatriados de Timor”. A narração é expressiva:

Lisboa viveu, nesse dia, horas da maior emoção e assistiu a um dos mais vibrantes espectáculos da sua vida. Depois de tanto sofrimento, depois de tanta amargura, de tanta lágrima e de dias tão tristes para o coração lusitano, Portugal recebe apoteoticamente, enternecidamente, os seus filhos de Timor, que tão longe sofreram nos anos angustiosos da conflagração que assolou o mundo... [...] Em Lisboa, a capital do nosso glorioso império, aclamava os portugueses de Timor, que teimaram em defender a soberania portuguesa, guiados pelo amor pátrio e pela bandeira verde rubra. Que lá longe foi chama irrequieta e ardente de um povo. [...]

Já o nº 57 apresenta “Chegou o Quanza de regresso de Timor”, explicando:

[...] no Quanza, que saiu do Tejo em Outubro de 1945, regressava de Timor o contingente militar das Forças Expedicionárias ao Extremo Oriente. No Quanza vieram também dois netos do régulo D. Francisco da Costa Aleixo que, fiel à sua condição de português, foi vítima dos invasores nipónicos. Sorrindo, foram recebidos com afectuosas manifestações por todos e pelos seus futuros companheiros de escola.

Além destas reportagens, alude-se a Timor em duas curta-metragens documentais de 1947: *A canonização do beato S. João de Brito* e *O cortejo histórico com a representação de todos os portugueses em carros alegóricos*, de Manuel Luís Vieira.<sup>3</sup>

Um caso interessante é o de dois filmes realizados por Tony Berwald, com produção executiva da Bavaria e produção e patrocínio da Sociedade Agrícola Pátria e Trabalho (SAPT). Fundada em 1897 pelo antigo governador Celestino da Silva, esta empresa produzia e comercializava o produto mais importante da economia timorense, o café arábica, que ultrapassou em importância o negócio do sândalo que, no século XVI, atraiu os “descobridores” portugueses à ilha. Além do café, a SAPT comercializava cacau, óleo de coco e borracha. Daí que, após o fim da ocupação japonesa da ilha, a empresa tenha recorrido à propaganda cinematográfica para promover a sua actividade e mostrar Timor ao mundo.

Mais genérico, *Colónia de Timor* (1949) mostra a diversidade cultural e geográfica, a recuperação dos edifícios em curso, a retoma das actividades económicas bem como a restauração da ordem pelas autoridades. Destaque para as filmagens, em Maliana, de danças locais, entre as quais a *loro sae*, em que se encena a decapitação de guerreiros inimigos.

Já *Ressurgimento do café em Timor* (1950) – que identifica Rogério Oliveira e Silva como autor do texto e Sousa Leal como locutor – ilustra como se processa a exploração do café, do cacau e da borracha. Há preocupação em mostrar que o trabalho na empresa é ordenado, sob as ordens do capataz, e o filme, que reutiliza

imagens de *Colônia*, mostra as operações para a exploração e comercialização dos produtos da SAPT. Repetindo um dispositivo habitual nos documentários de propaganda económica, filmam-se o descanso e lazer, apresentando-se danças tradicionais e repetindo a *loro sae*.

Matos-Cruz é generoso ao abordar a produção documental em Timor, no início dos anos 50, referindo que “se verificaram ciclos documentais, focando a natureza e os costumes, por João Mendes ou Ricardo Malheiro, com os auspícios da Agência Geral do Ultramar (AGU)”. Os filmes feitos são insuficientes para considerar-se a existência efectiva de “ciclos documentais”: *Ecos da visita ministerial ao Oriente* (Ricardo Malheiro, 1952), *Timor* (João Mendes, 1952), *Timor, Portugal dos mares do sul* (Ricardo Malheiro, 1953), *Viagem de Sua Excelência o ministro do Ultramar ao Oriente. Timor* (Ricardo Malheiro, 1953) e *Portugueses no mundo* (João Mendes, 1954) são, segundo Matos-Cruz, os cinco títulos de curta-metragem que estrearam, dos quais só três estão actualmente disponíveis para visionamento no Arquivo Nacional de Imagem em Movimento (ANIM, devido a questões de preservação ou por não constarem identificados como tal nos arquivos.

Dos três títulos de Malheiros, dois são produção da AGU, denotando logo tratar-se de filmes de propaganda.<sup>4</sup> *Ecos* mostraria os tesouros oferecidos ao ministro do Ultramar, Sarmento Rodrigues, na viagem pela “Índia Portuguesa”, Macau e Timor. *Viagem* mostra momentos da viagem do ministro na Índia e em Macau antes de registar a chegada a Díli, e o périplo em que assiste a danças, desfiles de guerreiros e cortejo do trabalho, no decurso do qual condecora resistentes à ocupação japonesa. A narração refere tratar-se da primeira visita de um ministro português à colónia e um desfile de cavalaria timorense é pretexto para alusão às bandeiras portuguesas escondidas pelos guerreiros durante a Segunda Guerra Mundial. Fixa a visita ao monumento dos chacinados de Ailéu, em 1942, e novo desfile, pelos timorenses. O momento alto acontece em Ainaro, de onde o ministro do Ultramar parte, com uma espada oferecida em riste, declarando a narração que Timor é “a mais portuguesa de todas as províncias do Extremo Oriente”.

Finalmente, e sem estar identificado como produção da AGU, *Timor, Portugal dos mares do sul* fixa figuras da presença colonial – sacerdotes e oficiais da Marinha – antes de mostrar, em Vila Salazar, a “dança da pomba”, prosseguindo com uma corrida de cavalos, entre um desfile de guerreiros e outra cerimónia colonialista recorrente, um cortejo do trabalho. Filmado em 1952, durante a visita ministerial, abstrai-se da circunstância e não apresenta Sarmento Rodrigues. As imagens são, porém, uma reutilização das de *Viagem*, excluindo acontecimentos oficiais e explorando o exotismo dos “costumes” timorenses sem deixar de sublimar o “portuguesismo” local.

Matos-Cruz refere a existência do documentário *Timor*, atribuído a João Mendes e com produção da AGU, a que não pude aceder no ANIM. De acordo com o historiador, este filme não faz um registo de acontecimentos tão “oficioso”, mas propõe uma ideia que outro filme de Malheiro assume claramente no título: que Timor é a presença de Portugal na distante Oceânia. O título do segundo filme de Mendes, *Portugueses no mundo*, assume um enquadramento ideológico. Não abordando unicamente Timor, quer mostrar o esforço evangelizador, simultâneo com o expansionista, nos Açores, Madeira, Cabo Verde, Guiné, São Tomé, Angola, Moçambique, Índia e Macau, além de Timor.

Em suma, a abordagem da natureza e dos costumes timorenses não é o objecto desta primeira série de filmes de propaganda mais ou menos explícita, realizada na década de 50. O que se pretende é relevar que, “do Minho a Timor”, a presença portuguesa é um facto, resulta de um esforço evangelizador e deriva de uma realidade efectivamente “lusotropical”.

Em 1951, Sarmento Rodrigues convidou o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre para visitar o “ultramar” português. Em Goa, Freyre deu a conferência “Uma cultura moderna: a lusotropical” e, na sequência da viagem, em 1953, publicou *Aventura e rotina* e *Um brasileiro em terras portuguesas*. Data de então o início da apropriação de ideias de Freyre – ou antes, de uma vulgata do lusotropicalismo – no âmbito da nova dinâmica reformista da política colonialista de Portugal.

A produção de filmes pela AGU enquadra-se neste processo de adopção, pelo Estado Novo, da teoria de Freyre, ainda que numa versão simplificada,<sup>5</sup> e respectiva projecção através do cinema.

Produzida esta série de filmes durante a visita do ministro do Ultramar à Ásia – traduzindo o interesse por uma geografia do “ultramar” quase ignorada cinematográfica e politicamente e que surge em plena crise espoletada pela União Indiana ao reclamar Goa, Damão e Diu –, só no final da década de 50 o cinema do regime voltará a fixar Timor, através do cinema de Miguel Spiguel.

Entre 1959 e 1961, estrearam pelo menos cinco filmes – aludindo ou não explicitamente a Timor no título – que fixam este território. Com patrocínio da AGU e realização atribuída a Miguel Spiguel, *Apontamentos turísticos de Timor* (1960) fixa elementos da modernização de Díli, antes de mostrar a pesca artesanal, as belezas do território, a produção de búfalos, as danças tradicionais e as lutas de galo, os cavaleiros de Maubara, os picos do Ramelau, as cenas de caça e as decorações das casas tradicionais.

*No Extremo Oriente português* (1960) é outro dos títulos filmados, igualmente com patrocínio da AGU, realização de Spiguel e fotografia de Aquilino Mendes. “Timor [...] terra de estranhas culturas” é como a narração, com texto do “doutor

Frederico Alves”, se refere ao território antes de aludir à diversidade linguística e de etnias e mostrar danças tradicionais: a da cobra e a das toalhas. Após o registo de paisagens, é mostrada uma colona no seu jardim antes da câmara filmar o “aldeamento da raça”, com casas tradicionais. Filmam-se aspectos da vida rural, da pesca e da zona turística de Baucau, além do artesanato em tartaruga ou prata. Combates de galos e a dança *loro sae* são mostrados enquanto o comentário alude aos “dóceis portugueses de Timor” sustentando que a dança “é só folclore”.

### **O arquivo filmado durante a prática antropológica**

O arquivo colonial que integra obras filmadas durante o Estado Novo no âmbito da prática antropológica é central numa filmografia, não definitiva, para Timor português. Contraponho, aos filmes da Missão Antropológica de Timor (MAT) liderada por António de Almeida<sup>6</sup> (1900-1984), parte das imagens – 155 minutos<sup>7</sup> – captadas sob a direcção de Ruy Cinatti<sup>8</sup> (1915-1986), hoje depositadas ao Museu Nacional de Etnologia (MNE).

Assinale-se que a geógrafa Raquel Soeiro de Brito (n. 1925) também filmou Timor durante a missão de geografia física e humana do “ultramar”. *Timor* (1970-1973) detalha aspectos da paisagem, danças, casas e actividades agrícolas tradicionais, um mercado onde as pessoas são mostradas sem estarem em pose, ao contrário do era frequente pedir-lhes, além de fixar pinturas murais numa povoação, pormenores de esteiras, assim como aspectos da erosão na paisagem e tatuagens em mulheres.

Soeiro de Brito recorreu ao cinema para fixar apontamentos visuais e sem preocupação de elaboração em termos de olhar cinematográfico. As imagens, captadas sem planificação ou existência de sequências encenadas, são instantâneos amadores filmados para impressionar aspectos paisagísticos. Notas filmadas no âmbito do trabalho de campo merecem um tratamento específico, que opto por não fazer, centrando-me na análise das diferenças de registo e abordagem patentes nos filmes da MAT e naqueles filmados por e com supervisão de Cinatti.

Vendo os filmes feitos na primeira viagem da MAT, dirigida por António de Almeida, emerge uma questão: trata-se de filmes etnográficos, de filmes científicos ou de registos propagandistas da ciência antropológica praticada nas então colónias portuguesas, ao serviço do regime?

Teresa Castro explica que o cinema etnográfico – “enquadrado pela descrição científica associada à etnologia e à antropologia” (2013:125) – não é habitualmente considerado como pertencendo ao chamado ‘cinema científico’. A autora diz que esta segunda designação refere-se, em geral, a um conjunto de

filmes pertinentes para vários domínios da ciência, como botânica, biologia, geografia, física, meteorologia, medicina, mas não para a antropologia.<sup>9</sup> Somos, porém, frequentemente confrontados com a questão sobre que critérios definem o filme etnográfico. O cinema etnográfico é uma das práticas mais contestadas de antropologia visual. Jay Ruby (2011) argumenta que a categorização de filme etnográfico só deve aplicar-se a produções de cineastas com formação antropológica combinada com a prática de produção mediática. Castro refere os filmes etnográficos são “produzidos num contexto disciplinar preciso e que procuram documentar no terreno fenómenos culturais e sociais” (2013:125).

Os filmes feitos no âmbito da MAT não se enquadram, pois, na categoria dos filmes científicos nem na dos filmes etnográficos, impondo-se a necessidade de analisar criticamente o uso dos filmes na prática antropológica em Timor avaliando a sua importância no âmbito da política colonial do Estado Novo.<sup>10</sup>

*Actividades da missão antropológica a Timor*<sup>11</sup> enquadra oficialmente a passagem dos cientistas pela ilha. Inicia-se com um desfile de “tipos” timorenses com a Mocidade Portuguesa e tropas locais, empunhando bandeiras portuguesas e fazendo a saudação romana. Prossegue com os cientistas em viagem, de jipe, fixando casas e uma igreja timorenses que denotam influência portuguesa, antes de mostrar timorenses viajando a cavalo. Os contrastes prosseguem: à preparação tradicional do peixe contrapõe-se a casa do administrador colonial, cuja família desce para o terreiro, hesitando entre a pose para a fotografia e a pretensa naturalidade de quem desconhece estar a ser filmado – sucedem-se dois planos de saída da casa (a montagem imperfeita revela repetição do *take*) que comprovam a encenação do momento. O cenário, idílico, torna-se perturbante quando os cientistas, liderados por Almeida, procedem a medições de crânio e testes sanguíneos de timorenses. O filme prossegue registando casas, aspectos paisagísticos e actividades económicas tradicionais. A obra é paradigmática de como os filmes da MAT registaram a sua passagem por Timor e retêm a coexistência entre colonos, que impõem a ordem administrativa com suposta brandura, e colonizados, que aclamam a bandeira portuguesa (e que por ela morreram na Segunda Guerra Mundial, proclama-se) enquanto preservam tradições como os jogos e as danças fixados em quatro filmes (*Danças e jogos nº1*, *nº 2*, *nº 3* e *Danças de Timor*).

Dos três filmes que identificam a MAT no título, refira-se *Timor: missão antropológica*. Sem som, não dispõe de intertítulos explicativos, tratando-se de uma montagem de sequências em que algumas de natureza mais “antropológica” alternam com outras de registo das visitas oficiais protagonizadas pela MAT e ainda outras, relativas a vistas gerais do território. Numa cerimónia em que a MAT saúda a população, António de Almeida cumprimenta timorenses

envergando discos ao peito (é impressionante o modo como lhes toca sem pedir licença). Timorenses com bandeiras portuguesas desfilam em parada militar. Após visita da MAT a um lago, filmam-se actividades quotidianas – um mercado e mulheres a fiar –, uma estação meteorológica e a família que dela se ocupa – aqui surpreende o registo amador, contrastante com o habitual em filmes propagandísticos. Seguem-se vistas da costa e filmagem de casas timorenses. Fixam-se exercícios equestres de timorenses, empunhando bandeiras portuguesas filmando-se detalhes da indumentária dos guerreiros e as decorações equinas. Apresentam-se, depois, imagens de timorenses mostrando os dentes e afiando-os com pedra, logo fazendo fogo, as suas roupas tradicionais e os procedimentos para tatuagem antes de retomar-se a filmagem de mercado, com as típicas lutas de galos, além de habitações timorenses. Novas vistas da costa, mais imagens de trajes e danças tradicionais sucedem-se antes de filmar-se o navio onde embarcam membros da missão. Inserem-se, finalmente, imagens das campas de Matias e de Moisés de Sá Benevides antes das despedidas da MAT às autoridades oficiais.

Leitura dos diários de António de Almeida Marques Júnior da primeira viagem no âmbito da Missão (de agosto de 1953 a 1954) esclarece a natureza pouco científica destes filmes.<sup>12</sup> Revela que, em geral, o operador, Salvador Fernandes,<sup>13</sup> trabalha com autonomia dos cientistas e que as filmagens – sem *repérage* prévia – são feitas com os administradores locais como cicerones.<sup>14</sup> Referem-se acontecimentos organizados expressamente para serem filmados, como a caçada de *Caça e pesca em Timor*, ou encenados, como a festa da rainha D. Maria, dos Mambai, na despedida do neto Benjamin, quando este retoma os estudos nos Pupilos do Exército, em Lisboa.

A de 12 de outubro, a entrada no diário de Marques Júnior explica: “por volta das 10 horas reconstituiu-se o jantar de ontem, oferecido pela Rainha dos Mambai, a fim de ser filmado. Quando se acabou era perto do meio-dia”. O facto do jantar ter decorrido a partir das 19h e de ter sido reconstituído durante o dia explica-se pela necessidade de luz para a filmagem. Noutras ocasiões, porém, a encenação é no sentido de “ordenar” a realidade, como as filmagens de colégios, mencionadas a 22 de novembro (Poloni, 2012):

no Ossú filmou-se o Colégio Governador Óscar Ruas, de raparigas dirigido por freiras dominicanas, onde estão internadas 137 raparigas, documentando-se uma sala de aula a funcionar, o refeitório à hora do almoço e ainda as alunas formadas cantando uma marcha a Portugal. Daqui ainda fomos ao Colégio de Sta. Terezinha, só para rapazes, onde se encontram internados uns duzentos e tal [...], mas como não nos esperavam não estavam preparados para serem filmados. Fomos pois, almoçar a casa do Sr. José Ricardo, já eram 13h30.

Depois do almoço tornámos ao Colégio de Sta. Terezinha, os rapazes já estavam uniformizados, fizeram alguns exercícios, mas o sol fugiu-nos e não puderam ser filmados. Ficou-se de lá voltar um dia desta semana.

Nalguns casos verifica-se uma subordinação do trabalho dos cientistas à participação nos eventos organizados pela administração colonial de modo a serem registados pelo cinema. Disso dá testemunho a entrada, no diário, datada de 4 de novembro (Poloni, 2012):

o Sr. Dr. Almeida partiu para Díli pouco depois das 9 horas e nós fomos na camioneta para uma batida aos búfalos bravios a uns 11 km daqui que por sinal redundou num fiasco. Máquina cinematográfica e fotográficas a postos, espingardas aperradas e nem um veado apareceu. Quando viemos almoçar eram perto das 15 horas e perdeu-se assim um dia de trabalho.

São 16 os filmes feitos no âmbito da Missão. Além dos referidos, filmaram-se *Timor – vistas gerais* (sem som), *Imagens de Timor* (sem som), *Timor – política 1* (sem som), *Timor – política 2* (sem som), *Timor – política 3* (sem som), *Timor Lautem* (sem som), *Artes e ofícios timorenses* (com som), *A reconstrução de Timor* (com som) e *Ação missionária em Timor* (com som).

A coexistência de filmes sonorizados e não sonorizados aponta para uma hipótese de trabalho: a de que a primeira categoria foi usada em sessões de propaganda, e a segunda foi produzida com intuítos mais “científicos” e para uso da Junta de Investigação do Ultramar (JIU).

### O arquivo do poeta-cientista Ruy Cinatti

[...] Eu já cá estou há 10 [meses], graças a mil e um subterfúgios, recusas, fugas para aqui e para ali, e a vontade denodada de estoirar por uma causa em que acredito: a de alçar os timorenses à plena consciência do seu valor moral e intelectual. Entretanto, estou a fazer um filme (ou vários) do qual já filmei, ou dirigi, a filmagem de 6.000 m., e em que Timor há de aparecer em toda a sua riquíssima variedade natural e humana [...]. (Carta a Jorge de Sena, 13/10/62, op.cit.303) (Oliveira, 2003:10)

De outra natureza, complexa, são os filmes realizados em 1962 por Ruy Cinatti. Alexandre Oliveira, na tese de mestrado (e no estudo elaborado durante um estágio no MNE em que analisou e ordenou este acervo), confessa: “se à partida idealizava Cinatti como o tipo ideal de antropólogo que tinha renunciado ao colonialismo português para melhor entender a cultura timorense, cedo entendi que a realidade era muito diferente mas igualmente fascinante” (2006:4).

Este acervo é composto por 250 bobinas com três minutos de duração cada. Foram filmadas, por Cinatti, com uma câmara portátil de 16mm comprada em Macau quando, em abril de 1962, começa a pensar fazer um documentário sobre Timor. O uso do cinema pela etnografia era ainda incipiente e o caso de Margot Dias, que filmou os Maconde em Moçambique em 1961, pode ter sido inspirador, embora seja mais provável a influência directa de Jean Rouch, que, durante a década de 50, mudou a forma da etnografia usar o cinema. O filme etnográfico deixou então de ser um mero “caderno de apontamentos” para se tornar um objecto com existência autónoma, um fim em si. Não está identificada documentação que fundamente o pedido de Cinatti à JIU para que Salvador Fernandes se lhe junte para proceder às filmagens. O certo é que tal sucede. Doze horas de filme, a que se somam mais de mil fotografias, uma dezena de cadernos de apontamentos e vários objectos recolhidos servem de base à escrita da sua tese de doutoramento, com o título provisório “A ecologia, história e cultura material do Timor Português, com especial referência ao habitat das populações nativas”. Inacabada, foi preparada durante a frequência do curso de antropologia cultural na Universidade de Oxford. É de assinalar que, quando no final do ano lectivo de 1961, o clube trabalhista local convida Cinatti a proferir uma conferência, que intitulou “The Portuguese position”, aborda o colonialismo português sustentando a tese da “tradicional” igualdade racial e é quase omissivo quanto aos conflitos emergentes. Posteriormente questiona a sua comunicação e a falta de problematização à mesma pelos pares britânicos em carta, de 11 de junho de 1961, a Krus Abecassis: “fiquei aparvalhado com a reacção, pois hoje ainda não estou certo da verdade de algumas das minhas afirmações, e porque fosse eu um dos meus adversários, saberia o ponto fraco da minha defesa”. Relata Oliveira (2006:82):

por essa razão escreve a Krus Abecassis dando conta do sucedido e avisando que tinha chegado ao limite: “Eu não oculto dizer que, enquanto estava redigindo a minha “fala” estava igualmente engolindo “cobras vivas”. [...] Todas estas acusações, ou outras semelhantes, fi-las eu em relação a Timor. [...] Nós somos todos responsáveis pelo que se está passando, mesmo quando a culpa não nos pertence” (carta 11/6/61, op. cit.).

Em *A condição humana em Ruy Cinatti*, Peter Stilwell cita uma carta de Cinatti a Jorge de Sena, datada de 13 de outubro de 1962, em que explica a sua posição quanto ao progressivo isolamento político de Portugal no mundo e em que se alude igualmente aos filmes (Stilwell, 1995:302):

em Outubro, Cinatti responde à sugestão formulada por Jorge de Sena, de vir a leccionar agronomia numa universidade brasileira, e põe definitivamente de parte a hipótese. A explicação fala por si:

“Além da minha idade e de vários deveres de Estado, que me obrigam a Portugal, pelo menos temporariamente, eu morreria de vergonha se abandonasse o meu país numa altura em que todos os outros estão contra ele. Não gosto de Lisboa, ou do ambiente que lá se respira, mas posso fazer qualquer coisa de directamente útil, quer no campo científico, quer no campo social, aqui em Timor, onde já sou irmão, por pacto de sangue, de muitos timorenses. Tenho de lutar, inclusivamente, com os meus superiores, que à força de me quererem bem, me deixaram vir para Timor apenas por três meses. Eu já cá estou há dez, graças a mil e um subterfúgios, recusas, fugas para aqui e para ali e a vontade denodada de estoírar por uma causa em que acredito: a de alçar os timorenses à plena consciência do seu valor moral e intelectual. Entretanto, estou a fazer um filme (ou vários) do qual já filmei, ou dirigi a filmagem de 6.000 m., e em que Timor há-de aparecer em toda a sua riquíssima variedade natural e humana. [...] Sou considerado homem perigoso, mas em que todos confiam nas ocasiões críticas. De resto, perdi muitas das minhas ambições, que embora escondidas, não deixavam de existir. Isto deu-me uma sensação de liberdade ainda maior do que aquela que era causa de inveja de muita gente conhecida. Sou um homem livre e só tenho medo de mim. [...]”.

O programa de realização dos filmes aparece, pois, subordinado ao desígnio de mostrar Timor em toda a sua “variedade natural e humana”. Algumas sequências – o material nunca foi montado – revelam que Cinatti organizou os “*décors*” das filmagens e deu indicações aos “actores”. Não há, porém, nas imagens que tive autorização para visionar<sup>15</sup> – cerca de 155’, segundo Matos-Cruz em *Timor e o cinema*<sup>16</sup> – registo de cerimónias protagonizadas pelas autoridades coloniais. São, efectivamente, apontamentos etnográficos as imagens captadas – as danças, as lutas de galos, as actividades económicas, aspectos da vivência quotidiana, as casas etc. A presença portuguesa é registada não como um fim, mas como algo que existe, está lá, através da fixação das casas dos administradores coloniais, no âmbito dos percursos feitos por Cinatti em Timor, mas que não é objecto de interesse em si.

A montagem que pude visionar inicia-se com imagens da costa timorense (primeira bobina), prossegue com filmagem de casas de antepassados (segunda bobina) e continua com cavalos, nas montanhas, fixando então uma pequena expedição de timorenses, aspectos de telhados de casas antes de mostrar uma mulher a pilar. Seguem-se imagens de cestaria, cultura do tabaco, exploração do coco e venda de cerâmica. É notável a preocupação de fixação dos detalhes, não apenas humanos, mas paisagísticos (terceira bobina). A quarta bobina mostra túmulos e timorenses a fazer representações dos antepassados em madeira,

denotando o fascínio de Cinatti pela cultura material, também pela inclusão de planos de pormenor dos objectos filmados. Nova bobina, a quinta, documenta um baile em que alguns dos participantes vestem roupas ocidentais. Cinatti é um dos bailarinos. A sexta bobina fixa luta de galos enquanto a sétima mostra a leitura de entranhas de leitão. As danças dos tambores (*suai*) e dos lenços são fixadas na oitava bobina seguindo-se, na nona, a fixação de *loro sae* num registo bastante diferente da dos filmes da propaganda (inclusivamente da MAT): mostra cabeças num postes, guerreiros a dançar em seu redor e a decapitá-las. Não só os materiais das cabeças são diferentes; a ritualização é menos ordenada, mais espontânea e sem pose. A bobina 11 mostra pinturas rupestres numa gruta, enquanto a 12 mostra o trilho que conduz até um conjunto de casas tradicionais, revelando pormenores de pinturas murais. A casa de D. Adelino Ximenes (irmão de sangue de Cinatti) e a fixação da grande família deste é tema da bobina 13. Uma panorâmica e detalhes de casas dos antepassados com pinturas murais são mostrados na bobina 14 e a 15 repete o tema, mostrando, porém, casas de uso comum, aspectos construtivos das mesmas, remates dos telhados e altares votivos (*lulik*).

A bobina seguinte, a 16, mostra o interior de casa e aspectos da construção, mas faz a transição para outro tema, botânico, apresentando imagens de árvore em flor e detalhes da floração. Estas imagens, embora também comprovem o interesse botânico de Cinatti pela ilha, têm um efeito poético e dialogam com os poemas escritos em Timor. A 17<sup>a</sup> bobina inicia-se com panorâmica dos campos em socacos, onde pastam búfalos – segundo Oliveira, foram filmadas no caminho para Baucau –, a que se segue uma sequência de descasque de arroz. Na bobina seguinte mostram-se momentos de lazer num terreiro junto a casa de arquitectura ocidental. A bobina nº 20 fixa uma luta de galos no mercado de Baucau. As imagens revelam, porém, a *mise en scène*, aparecendo Cinatti em campo, a dispor os protagonistas no espaço. Já a bobina 21 mostra o mato e timorenses a cavalo, surgindo Cinatti também montado a cavalo, acenando para a câmara. Prossegue com imagens de casas tradicionais e inclui sequência com menires e uma corrida de barcos na baía de Díli. Uma das bobinas derradeiras, a 23<sup>a</sup>, mostra cerimónia de pesca ritual ainda hoje observada em Timor. Trata-se de cerimónia em que é sacrificado um búfalo, que ocorre em agosto na lagoa de Bé-Malai, sendo proibido pescar todo o ano, excepto neste período. A 24<sup>a</sup> bobina mostra detalhes de poste votivo Mambai e uma casa sagrada em construção (Oliveira identifica-a como localizada na povoação de Aituto), enquanto a seguinte, a 25<sup>a</sup>, mostra danças e festividades nessa localidade. A 26<sup>a</sup> bobina dá-lhe sequência, mostrando administradores coloniais e Cinatti sendo recebidos pelos chefes tradicionais além

de panorâmica da povoação. A derradeira bobina, 27<sup>a</sup>, encerra estas sequências captadas em Aituto e fixa casas sagradas e danças.

Luís Miguel Oliveira, crítico de cinema e programador da CP, na folha de sala que acompanhou a projecção de filmes sobre Timor, a 1 de julho de 2013, durante a conferência *Crossing histories and ethnographies*, constatou a diferença do olhar de Cinatti:<sup>17</sup>

“la vraie vie” está, por exemplo, na bela coleção de filmes, mudos e coloridos, que Ruy Cinatti fez em Timor. Em primeiro lugar, são de facto belíssimos, plasticamente belíssimos, seja quando mostram paisagens, ou vegetação, ou gente a trabalhar ou a divertir-se, como num mosaico sobre uma Timor “selvagem”, no melhor – no mais livre – sentido do termo. Vistos na sequência dos filmes de teor propagandístico que abrem a sessão, aparecem quase como que uma revelação: tudo o que está em “cativeiro” nesses filmes, encafuado em ideologia e lógica de propaganda, aparece aqui num estado dir-se-ia natural, em nada despojado da sua violência intrínseca (o trabalho duro, as lutas de galos, o sacrifício de animais). Ou pelo menos descomprometido. Descomprometido até com um “olhar etnográfico” típico, esse que António Reis dizia ser (por altura de *Trás-os-Montes*) “um vício”. Sem deixarem de ter um valor etnográfico, são filmes que transcendem a etnografia como disciplina – e nos fazem lembrar, não é exagero, a justeza tingida de poesia que encontramos naquela não muito vasta tradição que vai, por exemplo, do *Tabu* de Murnau (e Flaherty) ao Índia de Rossellini.

Cinatti e Almeida colaboraram no âmbito da MAT dirigida por este último. É, porém, conhecido o afastamento de Cinatti do nacionalismo do regime português, que, em tempos, o entusiasmara – embora, como referido atrás, lhe fosse impossível “abandonar o seu país” quando este estava a ficar isolado internacionalmente. O certo é que progressivas diferenças políticas e científicas explicam a diferença dos “arquivos filmográficos” fixados sob a orientação dos antropólogos determinantes no estudo de Timor, Cinatti e Almeida. O facto de Cinatti ter valorizado o cinema etnográfico como objecto e de se ter assumido operador do filme que tinha em mente realizar é outro elemento distintivo importante, com implicações quanto às diferenças no tipo de registo filmado e no olhar que documenta. Dado o seu conhecimento do território, desde a década de 40, dispensa cicerones e é, ele próprio, revelador de aspectos até então desconhecidos.

### **Conclusão**

A ligação entre a prática “científica” e o projecto colonial Estado-novista é assumida nos trabalhos do antropólogo António de Almeida, responsável pela criação da que é a maior colecção de filmes acessível publicamente sobre Timor.

A dificuldade de acesso aos filmes de Cinatti inviabiliza, de momento, uma avaliação conclusiva sobre a dimensão relativa de um e outro acervo. Que não restem, porém, dúvidas quanto à enorme importância do acervo de Cinatti, tanto quanto ao seu valor fílmico – alguns dos filmes são autênticos poemas visuais em que o olhar do poeta se associa ou impõe ao do investigador – como antropológico, devido à sua natureza não oficiante, ao contrário do arquivo colonial filmado sob a direção de Almeida. As missões antropológicas de Almeida em Timor e os filmes resultantes implicam, por isso, o questionamento das instâncias complexas que motivaram umas e outros.

Há, pois, que questionar estes acervos simultaneamente enquanto arquivo integrado num conjunto de práticas de recolha, sistematização, exposição e conservação de informações, e enquanto objectos estritamente fílmicos. Contrariamente à argumentação que (se) sustenta (n)um modelo de objectividade científica, estes filmes não são registos objectivos: seleccionam o que dão ver, optam por um ponto de vista para fazê-lo e – sobretudo – veiculam discursos sobre a realidade. A dimensão “exótica” destes filmes é outro elemento a considerar, decorrente do empolgação com a viagem de exploração, com as paisagens, e das culturas locais e do “outro”. Refira-se a grande diferença no olhar evidenciado nos filmes atribuídos a Almeida ou naqueles filmados por e com supervisão de Cinatti.

Nesse sentido, estes filmes têm de ser abordados também como “imagens-clarão” (Benjamim) reveladoras da violência do processo colonial. Uma evidência é que o arquivo filmado antropológico do Timor Português – ainda que escasso se considerado por comparação a outros arquivos relativos a ex-colónias portuguesas (sem arriscar sequer comparações com os de outros impérios coloniais) – tem um peso muito grande na filmografia de Timor até 1975 se considerarmos o espólio de mais de 12 horas de filmes feitos por Cinatti, de acesso por agora condicionado. A importância do arquivo constituído pelos militares, que só perde para a quantificação da produção cinematográfica em Timor Português, não se lhe compara. Muito menos, pode ser referida à escassa produção de cinema de propaganda do Estado Novo por via do documentário.

Sublinhe-se, pois, a problematização necessária no âmbito de uma leitura que se impõe começar a fazer sobre o uso dos filmes na prática científica no contexto das missões antropológicas em Timor e a sua importância no âmbito da política colonial do Estado Novo.

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 12/10/2017

**Maria do Carmo Piçarra** é bolsista de pós-doutoramento (Bolsa SFRH/BPD/93217/2013) da FCT para desenvolver a investigação “Cinema Império. Portugal, França e Inglaterra, representações do império no cinema” no Centro de Estudos Comunicação e Sociedade - Universidade do Minho, e no Centre for Film Aesthetics and Cultures, da Universidade de Reading. Entre outras publicações, é autora de *Salazar vai ao cinema*, em dois volumes (2006, 2011), e de *Azuis ultramarinos. Propaganda e censura no cinema do Estado Novo* e coeditora da *Aniki: Revista Portuguesa da Imagem em Movimento*.

## Notas

1. Este artigo é um resultado do projeto *As ciências da classificação antropológica em Timor Português (1894-1975)*, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal (Ref. HC/0089/2009).

2. O Centro de Audiovisuais do Exército (CAVE) detém uma colecção de filmes que documentam a presença militar portuguesa em Timor. A dificuldade subjacente ao seu visionamento e estudo reside em não estarem organizados por título, mas digitalizados e reunidos em discos, como blocos de imagens de difícil identificação, quanto à origem e autoria, classificados através de sequências de letras e algarismos. Visionei estes materiais, que analisei sumariamente, concluindo haver necessidade de um trabalho cuidadoso de identificação dos filmes, e também inventariação da migração de imagens de um filme para vários – refiro-me à reutilização de sequências filmadas usadas em documentários originais que posteriormente originaram versões mais pequenas, com diferente titulação. Um visionamento mais impressionista – limitado pelas condições técnicas referidas – do que necessariamente cuidadoso dos materiais evidencia, porém, os “grandes” temas relativos à presença militar em Timor: 1) preocupação de evidenciar a existência de um exército equipado, usufruindo da infraestrutura necessária, complementado pela existência das tropas de “segunda linha”; 2) divulgação da acção psicossocial, desenvolvida supostamente em prol das populações. Note-se a documentação filmada das dificuldades de circulação e de como o exército age para evitar o isolamento das povoações e quartéis. Dado o enfoque desta publicação, optei por não detalhar este olhar “impressionista” sobre este arquivo.

3. Durante todo o Estado Novo (1933-1974) português, há curtas alusões a Timor noutros filmes celebratórios do regime, como o documentário de propaganda *O jubileu de Salazar* (Lopes Ribeiro, 1953), que mostra timorenses desfilando entre “representantes indígenas” num cortejo organizado por Cencel de Abreu, ou *Portugal de hoje*, (J.N. Pascal-Angot, 1966) que mostra o “mundo português”, do Minho a Timor. Também *Portugal do meu amor* (Jean Mazon, 1967), estilização conseguida devido à composição fotográfica cuidadosa das sequências, pretende mostrar a beleza do país, de Minho a Timor, apresentando paisagens subaquáticas desta ilha, aspectos das casas e teares

tradicionais antes de filmar a exploração do café. Assinale-se ainda a existência de imagens catalogadas como material de arquivo da AGU, tendo como ano provisório o de 1955, sobre *As missões em Timor*.

4. Os filmes de propaganda assumem diferentes formatos, mas são frequentemente documentários, embora possam ser filmados a partir de argumentos ficcionais. São produzidos para convencer o espectador de um determinado ponto de vista político ou para influenciar as opiniões ou o comportamento do espectador.

5. O Estado Novo assimila – adaptando-a e despojando-a da componente sexual – a teoria de Freyre sobre um multiculturalismo assente num denominador comum: a especificidade da adaptação do português e sua cultura a ambientes tropicais. Se o cristianismo português e a “aptidão de transplantador”, para os trópicos, dos valores europeus, foram incorporados na ideologia do Estado Novo, a importância dada à mestiçagem e à componente sexual da teoria foram sempre recalçadas.

6. Professor, antropólogo e político, exerceu medicina além de ter assumido a direcção do Centro de Estudos de Etnologia do Ultramar, tendo participado em várias expedições antropológicas e etnológicas nas ex-colónias portuguesas.

7. 1.708 metros em película de 16 mm.

8. Consultar Castelo (s.d.).

9. Castro afirma que “alguns destes filmes científicos ilustram uma concepção do cinema como instrumento de investigação. Outros (uma grande maioria) são filmes de divulgação, produzidos num contexto pedagógico ou comercial. Por fim, outros são apenas registos de missões de exploração, cujo aspecto mais ou menos arriscado e intrépido os torna um tema cinematográfico ideal” (2013:125).

10. As mais de 12 horas de filmagens dirigidas por Cinatti tiveram acesso condicionado pelo Museu Nacional de Etnologia – a nova direcção empreendeu, entretanto, em colaboração com a Cinemateca Portuguesa, um projecto de edição, em DVD, das mesmas.

11. Há outro filme com o mesmo título, com duração menor. Trata-se de um registo da chegada da missão e das primeiras impressões recolhidas pelo operador Salvador Fernandes.

12. Agradeço a Rita Poloni o acesso às notas para elaboração da tese, referida na bibliografia. A partir delas é que acedi aos diários citados (citação sem página).

13. Sabe-se pouco sobre Salvador de Almeida Fernandes. Pesquisa no Arquivo Municipal de Lisboa permitiu identificar uma colecção de fotos de sua autoria, datadas da década de 50 e publicadas em *Peregrinações de Lisboa*, obra publicada em fascículos e da autoria de Norberto de Araújo (1889-1952). Soeiro de Brito disse-me, em entrevista inédita, que era funcionário de uma loja de fotografia e quem a ensinou a filmar, tendo os dois colaborado nas filmagens da erupção, em 1957, do vulcão dos Capelinhos.

14. Os filmes relativos a danças e o mencionado *Missão* são excepções que revelam uma articulação entre operador e antropólogos. Ainda assim, o último inclui elementos de pura propaganda colonial.

15. Em janeiro de 2013, fiz um pedido de visionamento ao então director do MNE, Pais de Brito. Em reunião, fui informada de que poderia ver as imagens exibidas publicamente e de que as outras se encontravam em processo de estudo, nomeadamente de identificação dos locais filmados, não podendo ser visionadas por investigadores exteriores ao museu. Na tese de mestrado, com orientação de Pais de Brito, Oliveira refere o estágio na instituição: “a tarefa do estágio então proposto envolvia a identificação e estudo do acervo documental de Ruy Cinatti legado aquele museu pouco antes da sua morte”. Este argumento, relativo a um legado do espólio feito por Cinatti, é contrariado pelo testemunho de Peter Stilwell, que, a 3 de outubro de 2013, respondeu, por email, ao meu pedido de informação, afirmando: “encontrei os filmes entre o lixo da casa de Cinatti, depois de despejada dos seus haveres. Foram entregues ao Museu de Etnologia e depois à Cinemateca para recuperação. O acesso restrito às cópias enviadas pela Cinemateca para o Museu é uma opção que não compreendo”.

16. A ficha de visionamento da montagem feita por Oliveira e exibida pelo MNE em sessão pública refere que a mesma tem 59 minutos. O filme ultrapassa, porém, esta descrição e inclui mais sequências que não correspondem às descritas relativamente às bobinas usadas. Apurei junto ao ANIM a duração correcta desta montagem: 971 metros, com a duração de 89 minutos.

17. A sessão, programada pela autora, integrou a projecção de *Ressurgimento da agricultura em Timor* e *A viagem de Sua Excelência o Ministro do Ultramar ao Oriente – 2 Timor [1953]*.

## Referências

CASTELO, Cláudia. S.d. “Ruy Cinatti”. In: Ricardo Roque (ed.). *History and Anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975: an online dictionary of biographies*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acedido em: 11/5/2017.

CASTRO, Teresa. 2013. “Viagem a Angola: cinema científico e etnográfico”. In: Maria do Carmo Piçarra e Jorge António (eds.). *Angola, o nascimento de uma nação no cinema*. Lisboa: Guerra & Paz. Vol. 1: O cinema do império. pp. 123-158.

CAYOLA, Júlio. 1944. “A propaganda colonial como elemento de formação duma consciência imperial”. *Boletim Geral das Colónias*, 228(XX):184.

LACERDA, Tomaz. 1947. “Tragédia em Timor”. *Cinema*, 3-4.

FRODON, Jean-Michel. 1998. *La projection nationale: cinèma et nation*. Paris: Odile Jacob.

GARCIA, José Luís Lima. 2012. Ideologia e propaganda colonial no Estado Novo: da Agência Geral das Colónias à Agência Geral do Ultramar: 1924-1974. Tese de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

MATOS-CRUZ, José. 2001. “Timor e o cinema”. *Revista Camões*, 14:162-171.

OLIVEIRA, Alexandre. 2003. *Os filmes de Ruy Cinatti sobre Timor 1961-1963*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia. Policopiado.

\_\_\_\_\_. 2006. *Olhares sobre Timor: contextos e processos da antropologia para Timor*. Dissertação de mestrado, Instituto de Ciências do Trabalho e da Empresa. Policopiado.

POLONI, Rita. 2012. *Expedições arqueológicas nos territórios de ultramar: uma visão da ciência e da sociedade portuguesa do período colonial*. Tese de doutoramento, Universidade do Algarve.

RUBY, Jay. 2011. “Ethnographic film”. In: Marcus Banks e Jay Ruby (eds.). *Made to be seen: perspectives on the history of visual anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.

STILWELL, Peter. 1995. *A condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença.

**Resumo**

O documentário foi o género mais usado pelo Estado Novo para promover o colonialismo português. Embora a produção de filmes etnográficos e científicos não tenha sido tão relevante quanto foi noutros impérios coloniais, há que relevar a importância do uso dos filmes articulado com a prática antropológica em Timor Português. Colónia distante e pobre, em comparação com Moçambique ou Angola, não interessou o cinema independente, dada a inexistência de condições para a produção cinematográfica no território adicionalmente aos elevados custos da mesma. Foram, por isso, realizados escassos filmes de propaganda, sobretudo no âmbito de visitas políticas ou militares. O mais importante arquivo de filmes sobre Timor Português surgiu integrado numa prática antropológica e integra duas colecções: a composta pelos filmes feitos pela Missão Antropológica de Timor, dirigida por António de Almeida, e a resultante de filmagens do poeta e antropólogo Ruy Cinatti.

**Palavras-chave:** filmes científicos, propaganda, Timor Português, colonialismo, Ruy Cinatti.

**Abstract**

The film genre most used by the Estado Novo to promote Portuguese colonialism was documentary. Although the production of ethnographic and scientific films has not been as relevant as it was in other colonial empires, it is important to highlight the relevance of the use of films in the case of the anthropological practice in Portuguese Timor. A distant and poor colony, when compared to Mozambique or Angola, Timor did not interest independent film production, given the lack of conditions for the cinematographic production in the territory in addition to its high costs. Scarce propaganda films were made, mainly in the context of political or military visits. The most important archive about Portuguese Timor is therefore connected to an anthropological practice and comprises two collections: the films produced during the Anthropological Mission of Timor, directed by António de Almeida, and the ones resulting from the filming of the poet and anthropologist Ruy Cinatti.

**Keywords:** Scientific films, propaganda, Portuguese Timor, colonialism, Ruy Cinatti.



## As lendas de Timor e a literatura oral timorense

Vicente Paulino

Universidade Nacional de Timor Lorosa'e

Os timorenses valorizam as suas narrativas de origem, herdadas dos seus antepassados, na forma de lendas, contos, fábulas e mitos. Nas cerimónias rituais, tais como os ritos de consagração de casas sagradas e os ritos agrícolas, são invocadas personagens das narrativas de origem – divindades supremas e divindades intermédias, como espíritos da natureza e espíritos dos antepassados. Este texto parte deste pressuposto e explora a literatura oral timorense tendo em vista três objectivos principais. Em primeiro lugar, descrever e relatar as formas de documento e registo escrito das narrativas timorenses de origem; em segundo lugar, visitar as tradições orais recolhidas e publicadas durante o período colonial português em Timor-Leste; por fim, explorar o significado de uma narrativa lendária ou mitológica de origem com vários títulos, partindo do caso da lenda de origem de Timor.

O trabalho desenvolve-se em três partes. Começa por abordar os registos de lendas e narrativas orais timorenses na forma de texto, para depois reflectir sobre as tradições orais recolhidas e publicadas na era do Timor Colonial, e enfim concluir com uma interpretação de uma lenda com vários títulos. As informações sobre narrativas de origem aqui apresentadas foram recolhidas em diversas fontes bibliográficas e documentais publicadas em língua portuguesa no período colonial, com destaque para a imprensa periódica: em Timor, os jornais *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Díli* (criado em 1949) e *Voz de Timor* (do início de 1960); e, em Portugal, os jornais regionais *Notícias de Gouveia* e *O Setubalense*. O artigo adopta uma abordagem descritiva e interpretativa de cunho literário e antropológico, ou aquilo que poderá chamar-se uma antropologização do literário.

Neste contexto, importa começar por considerações que servem de enquadramento geral para o que será desenvolvido ao longo deste trabalho. Como é sabido, lendas, mitos e contos são produtos de imaginação humana e base da invenção da sociedade. Nestas formas culturais, é crucial a figura do “narrador”. O narrador é mais do que um simples indivíduo, que tem o dom de narrar coisas reais ou fictícias. Os colecionadores ou compiladores de lendas e contos podem mostrar respeito pelos narradores, os quais procuraram, desde o início e dentro dos seus limites, colaborar com a imaginação dos autores anónimos, no sentido de recuperar e revalidar a história, que, em certos casos, sofreu modificações de narrador para narrador, ou de geração em geração (Paulino, 2012a:175). No caso

concreto de Timor, nos últimos anos alguns académicos timorenses, portugueses e brasileiros têm contribuído para estudo literário de lendas e literatura oral, incluindo poesia e romance (Andrade, 2012; Araújo, 2010; Barbosa, 2013; Casimiro, 2007; Félix, 2010; Gomes, 2008; Paulino, 2013a; Silva s.d.; Viana, 2012). Como sublinhou Luís Filipe Thomaz, a “literatura vernácula [timorense] é toda oral” (1994:601), e esta mesma literatura oral continua a assumir um papel fundamental na vivência pessoal e social dos timorenses, na qualidade de “arquivo de saberes tradicionais” importante para a construção da jovem nação. Nas palavras de Nuno S. Gomes,

sabedoria do povo está, fundamentalmente, condensada numa filosofia de vida expressa em formas de literatura popular de transmissão oral, de que se destacam os provérbios, as lendas, os mitos, as fábulas e os contos tradicionais populares. Todas elas fazem parte da riqueza folclórica deste povo (2008:38).

No século XX, na época da colonização portuguesa, foram missionários, funcionários públicos e alguns militares que recolheram algumas lendas e narrativas de literatura oral timorense, publicando-as em revistas católicas e jornais da metrópole e colónias, nomeadamente, em jornais da província de Macau (tais como o *Boletim Eclesiástico de Macau* e o *Clarim* de Macau) e, em Timor, na revista católica *Seara* e no jornal *A Voz de Timor*. Nesse contexto colonial, considerava-se que a publicação de lendas representava a “alma timorense” nas páginas dos jornais e das revistas locais e da metrópole como modo de reforçar a presença portuguesa na Oceânia. Alguns autores coloniais apresentaram as lendas e os mitos como partes do estudo de suas monografias de licenciatura. Foi o caso do trabalho de Francisco de Azevedo Gomes (1972), na sua monografia etnográfica *Os Fatulukus*,<sup>1</sup> que já no “Primeiro Capítulo – Lendas e Mitos” transcreveu a Lenda Pairara (10-12), que tem algumas semelhanças com a lenda da origem do universo na tradição bunak<sup>2</sup>, a Lenda Latuloo (12-18), a Lenda Katiratu (18-25), a Lenda Tchailoru (25-32), as lendas Naija e Notcharu (32-38) e outras lendas fatulukus (:43-51).

No âmbito da etnografia em língua portuguesa, destaque-se também o ensaio de António de Almeida (1976) e os trabalhos de José Rodrigues (1962) e Francisco de Azevedo Gomes (1972); e em língua inglesa ou francesa, sobretudo, os estudos já clássicos de Claudine Friedberg e Louis Berthe (1978), Elizabeth Traube (1986) e David Hicks (1973, 1984). Importa referir ainda estudos mais recentes de carácter antropológico que tratam a problemática das narrativas de origem em Timor-Leste, com referência às políticas rituais (Población & Castro, 2014); à ordem social da comunidade de Babulo (Barnes, 2011) ou dos Bunak (Guterres

& Santos, 1990; Sousa, 2010). A investigadora Laura S. Meitzner-Yoder (2005) estudou a tradição e codificação ritual do povo etnográfico de Oé-Cussi. Sobre o grupo dos Makasae, podem ver-se ainda os resultados no estudo do antropólogo timorense Justino Guterres (2001) e de Toby Fred Lazarowitz (1980).

Os estudos antropológicos baseiam-se nas histórias contadas que têm relação com a própria história de origem de um povo ou de um grupo social e seus respectivos usos e costumes. Todavia, os estudos dos autores referidos apresentam uma realidade de um povo que, baseado nas suas narrativas de origem, ainda está na fase de “plena consolidação” de sua identidade nacional. A compreensão cabal do mundo timorense pode ser alcançada pelo saber oratório e pelo engajamento das narrativas orais, em detrimento da sua antropologização literária conceptual.

### **Registrar lendas e narrativas orais timorenses na forma de texto**

As lendas e tradições timorenses publicadas em revistas e jornais impressos em Portugal, Macau e noutros cantos do mundo, numa acepção mais geral, foram habitualmente, senão sempre, orais na origem. Na actualidade, a parte escrita e a parte oral formam, em qualquer lugar, dois ramos complementares de uma mesma tradição, seja ela religiosa ou não.

Apesar de não ser espaço exclusivo para informações de “natureza antropológica” sobre tradições timorenses (Paulino, 2011a:173), o periódico diocesano de Díli, a revista *Seara*, constituiu um lugar importante para a publicação de estudos (por norma da autoria de missionários) sobre a literatura oral timorense, na forma de transcrições (mais ou menos comentadas) de lendas e mitos nativos. Como advertia o padre Ezequiel Enes Pascoal<sup>3</sup> no primeiro editorial de *Seara*, em 1949,

por consequência, nas páginas da *Seara*, na medida em que for possível colher elementos que, infelizmente, escasseiam, haverá uma secção de história local. Na mesma ordem de ideias, não podia deixar de lhe merecer especial interesse o vasto, pouco explorado e sempre interessante ao campo do folclore – crenças, tradição, lendas, usos – tão impregnante de estranha religiosidade que nos permite ver a alma destes povos tão simples e tão complexa, tão diferente da nossa, mas, em última análise, a braços com as mesmas eternas aspirações humanas, em presença das mesmas interrogações perturbadoras, em luta com os mesmos imponderáveis inimigos, perplexa ante o acervo de problemas que com maior ou menor acuidade, sempre preocupou a humanidade, onde quer que fosse, e a que só o Evangelho responde cabalmente (1949:11).

Atente-se que este “pano de fundo” da concepção ideológica e moral cristã partilhada por Ezequiel Enes Pascoal tinha como intenção preservar as tradições orais e as crenças timorenses, alegorias de “aspirações humanas”, mas ressaltando

que “só o Evangelho responde[ria] cabalmente” à preocupação religiosa do Homem.<sup>4</sup> Esta exposição ecoa, a nosso ver, determinadas passagens da *Metafísica dos costumes* de Kant, onde se encontra a utilização do termo “costumes” para designar todo o conjunto de leis (em sentido amplo) ou regras de conduta que regulam a acção humana. Entretanto, pois, porventura sem o notar, Pascoal utilizava a “filosofia moral pura” de Kant para dizer livremente acerca daquilo que era empírico e pertencente à antropologia, em face da “estranha religiosidade” e “alma do simples povo timorense” (Paulino, 2011a:174). Tal sugere que os missionários traziam consigo um tipo de pensamento etnográfico e antropológico associado ao processo de missionação, porventura um género de “antropologia católica” (Bettiolo & Filoramo, 2005; Filoramo, 2005).

Os missionários procuravam viver harmoniosamente com a comunidade que os acolheu. Por isso alguns dos seus trabalhos assemelhavam-se a um tipo de estudos antropológicos designado por “antropologia católica”. Como tal, nasciam estes estudos da pesquisa de campo, do encontro com o outro, da acção de observadores participantes e frequentemente levados a procurar formas narrativas (orais e escritas) capazes de expressar e transmitir o mais exactamente possível as experiências sentidas e vividas na sociedade. A seu modo também, as iniciativas dos missionários em recolher as narrativas orais timorenses eram uma forma de fazer um cruzamento entre etnografia, literatura e antropologia. A literatura oral tinha por missão construir uma visão geral sobre a realidade de um grupo social ou de um povo, representando para a etnografia missionária muito mais do que uma simples inspiração, mas uma fonte de conhecimentos e ideias para novos caminhos, assim resultando numa aproximação entre a literatura oral e a antropologia.

É certo que o padre Ezequiel Enes Pascoal é talvez o mais prestigiado colector e compilador de lendas e literatura oral timorense. Foi ele que manifestou vontade em publicar as tradições orais na *Seara*, dizendo que “amanhã talvez já seja tarde para reunir o valioso tesouro de lendas timorenses, filhas da imaginação de homens doutros tempos, anteriores àqueles em que a estas remotas praias aproaram as naus que traziam o fermento de profundas transformações” (Pascoal, 1949:112); simultaneamente, visava contribuir para “conservar o tesouro da tradição timorense” (Paulino, 2012a:174) contido nas narrativas orais. O interesse em conservar e salvar a tradição oral timorense é reconhecível em outros autores coloniais em Timor do mesmo período. Manuel Ferreira, por exemplo, no seu artigo “Timor, orgulho de Portugal” (1957:94), afirmava: “é curioso, também, observar que, nos reinos nativos, havia indivíduos que sabiam ler e compilavam as notícias do que acontecia, bem as lendas e as tradições. Desempenhavam o

papel dos nossos velhos cronistas. Todo este precioso material se deve ter perdido com a ocupação estrangeira [i.e., a ocupação japonesa durante a Segunda Guerra Mundial]”.

Ferreira e outros autores – com destaque para Alvarez (1951), Cinatti (1947, 1948), Conceição (1952), Rodrigues (1962) e Ribeiro (1939) – escreveram e publicaram textos mais ou menos avulsos sobre a gente de Timor e suas culturas em revistas e jornais da época, alguns dos quais sob a ideia de “crónica” (“crónica etnográfica”, “crónica de viagem”, ou “crónica literária” [Paulino, 2011c, 2012b]), ou ainda de “relatos históricos”. Salienta-se deste modo que transmitir a cultura pelos *média* coloniais em Timor – por exemplo, no caso da *Seara* – era orientado pelo desígnio de servir dignamente a população (Bertrand, 2002), transmitindo cultura enquanto elemento típico da identidade pessoal e social. Acerca desta última, para cumprirem esse desígnio, seria preciso (o que inteiramente não sucedeu no período colonial) que os *média* transmitissem a herança do grupo de uma geração à geração seguinte: uma visão do passado, do presente e do futuro do mundo, uma amálgama de tradições e valores que dessem aos indivíduos uma identidade étnica, estabelecendo simultaneamente uma identidade colectiva, no sentido de cultivar as características comunais com vista à identidade nacional.

No entanto, a realização do registo escrito constituiu, em si mesma, um passo neste sentido. Registrando os géneros da literatura oral (lendas, contos, mitos, provérbios e anedotas) em textos, os autores coloniais produziam fontes primárias de memória colectiva que propiciavam o trabalho político e intelectual de diferenciação cultural de “um povo” no espaço e no tempo. Apresentavam-se também, em potência, como fontes históricas de tempos remotos, devendo por isso e, no caso de Timor, servir os timorenses no seu esforço para “compreender as suas cultura e tradições” (Durand, 2010:19; Paulino, 2012a) e, assim, contribuir para a imaginação da nação e para a formação de uma literatura escrita (Viana, 2012:8). É certo que por vezes os jovens timorenses não valorizam as antigas práticas culturais transmitidas oralmente, considerando-as como uma cultura *bei-ala sira nian* – “dos ancestrais” – e *tuan liu ona* – “já está fora da moda” –, que já não dá benefício. Mas importa acentuar que as culturas e tradições orais exprimem a “memória do povo” e permitem uma estreita relação com o passado. Timor-Leste é um país com história original, rica de episódios e maravilhas, dispersa em publicações várias. Em boa verdade, a história de Timor ainda não está feita no seu “todo” em obras literárias e diversos campos do saber; consequentemente, ainda é desconhecida – desde do tempo colonial até a pós-independência.

Todavia, as narrativas orais continuam a ser estudadas antropologicamente pelos antropólogos e investigadores de ciências sociais (Barnes, 2011; Bovensiepen,

2014; Población & Castro, 2014; Sousa, 2010). Existem argumentos válidos a favor da tese que defende a atual transformação cultural inclusive na promoção de heterogeneidade interpretativa. Reconhece-se que as tendências culturais timorenses narradas oralmente pelos *lia-na'in* tendem para a heterogeneidade – visível em profundas diferenças entre comunidades, mas também na relação do indivíduo com a comunidade e suas respectivas representações na sociedade (Crespi, 1997). Percebe-se, pois, que o sentido de vida está também patente na herança cultural e ritual transfigurada pelas lendas e pelos mitos, como explica Elizabeth Traube (1986:24, tradução minha):

a história da diversidade reflecte-se nas tradições orais timorenses. Cada um dos povos de Timor se representa a si próprio como descendente ora de habitantes originais, autóctones da terra, ora de invasores ancestrais que remontam a uma mítica terra natal além-mar. As relações inter-étnicas representam-se em termos de uma distinção entre os de dentro [*insiders*] e os de fora [*outsiders*].

R. Romano (1997) fala da legitimação de uma herança cultural no quadro de sua transformação do tempo. Para Romano, a natureza existencial de uma tradição é validada pelo seu processo de obtenção, desenvolvimento, recriação e adaptação; por isso as tradições estão sempre acomodadas pela mudança.

### **Tradições orais recolhidas e publicadas na era do Timor Colonial**

A grande parte das lendas de Timor e da literatura oral timorense foi recolhida por missionários, funcionários, militares e outros curiosos, bem como por estudiosos locais, portugueses e de outras nacionalidades (nomeadamente australianos, americanos, brasileiros, indonésios). Muitos desses relatos orais foram transformados em textos escritos, publicados em colectâneas e, de forma avulsa, em periódicos. Este registo foi feito, sobretudo, em língua portuguesa (Campos, 1973; Pascoal, 1967; Santos, 1967), mas também ocasionalmente em língua francesa (Berthe, 1972) e – num caso original – em língua tétum (Sá, 1961). A obra *Textos em teto da literatura oral timorense*, de 1961, de Artur Basílio de Sá, merece destaque por verter os relatos orais numa língua vernacular. O autor justificava assim a sua obra:

[...] é nosso intenta formar uma antologia, de trechos coligidos na literatura oral timorense, que sirvam de base ao estudo [linguístico de Timor], especialmente do teto.

Um trabalho de sabor exótico, este que agora publicamos, composto de ficções aborígenes, com tonalidades de ingénuo primitivismo, e que só foi possível realizar graças à dedicação de prestantíssimos colaboradores, que foram os Srs.

Marçal de Andrade e Paulo Quintão, naturais de Timor, qualificados mestres do teto e que deram forma às lendas colhidas na tradição [...].<sup>5</sup>

O termo “ingénuo primitivismo” foi utilizado pelo Padre Basílio de Sá e por outros missionários e agentes coloniais para categorizar as narrativas orais como vagas e imprecisas. É certo que este tipo de atitude dos agentes coloniais provocou reacções imediatas por parte de alguns timorenses. Nalguns casos, escrevia Pascoal, “a imaginação timorense” é muito forte; ela é “rica como o húmus ubérrimo dos seus vales e montes – cenário maravilhoso dos seus devaneios – nos mimoseia com uma encantadora lenda” (Pascoal, 1950: 20-42). Referia-se especialmente Pascoal ao caso da lenda timorense que aludia à chegada dos missionários: um missionário (homem de hábito negro que pela primeira vez pisou a terra de Timor) que caracterizava a si mesmo como “enviado por Deus” e que desprezava os “naturais da terra” como pessoas imorais não pertencentes à lei cristã. Mas, na sua vinda, para enganar a população local com uma “curiosa lenda”, ordenou os marinheiros para colocar o corrente do barco no fundo lodoso do poço, com a finalidade de enganar os régulos e seus súbditos, de modo a poder manipulá-los com a mensagem de que “foi por Deus que a enterraram. Jamais houve quem a pudesse arrancar” (Pascoal, 1950: 40-42).

A grande parte das lendas, fábulas, contos e contos mestiços foi compilada e publicada pelo padre Ezequiel Enes Pascoal na *Seara* (Paulino, 2012b:175) e reunida mais tarde no livro *A alma de Timor vista na sua fantasia* (Pascoal, 1967).<sup>6</sup> Na página dedicatória do livro, Pascoal almejava “projectar mais luz sobre a alma timorense”, revelando “novos tesouros da sua própria fantasia”. Na sequência do pedido da direcção do jornal *A Voz de Timor*, o autor disponibilizou alguns desses conteúdos para serem publicados nas páginas do referido jornal, porque, dizia, poucas pessoas que se interessavam em publicar as tradições orais recolhidas junto da população local. Todavia, a imprensa periódica de Timor colonial contém vastos registos de lendas recolhidas e publicadas pelos missionários. Para demonstrar o facto de existirem outros registos de tradições orais timorenses naquela época, transcrevem-se de seguida duas dessas lendas publicadas em 1972 na *Seara*:

#### *A mulher cacatua*

Aça Bere e Maubere eram dois irmãos solteiros que viviam juntos sob o mesmo tecto e tinham tudo em comum. Mais ninguém vivia nesse lar, a não ser os dois jovens. De dia, saíam a fazer a sua horta e, só regressando à casa, é que cozinhavam para comer à hora do almoço e do jantar. Facto curioso! A comida estava pronta, quando regressavam para comer num dia desses. E a partir dessa data, o prodígio repetia-se. Intrigados com esse facto muito singular e levados pela curiosidade, combinaram para um ficar à coca do mistério que se

estava passando. Depois duma curta insistência, Aça Bere, o irmão mais velho, prontificou-se para a vigia. Mais ou menos à hora em que se supunha estarem os irmãos Bere já atarefados na horta, uma Cacatua desceu do firmamento azul e entrou na casa dos jovens. Imediatamente despiu as suas penas e pele de ave, colocando-as num lugar seguro, transformando-se numa graciosa donzela que se pôs a cozinhar para os dois solteirões. Muito sorrateiramente, Aça Bere roubou o invólucro da Cacatua-Mulher, escondeu-o e foi dar a nova ao irmão. Os dois jovens regressaram juntos à casa, à hora do almoço, sabendo já, de antemão, que iam encontrar uma Cacatua transformada em mulher. Enquanto ela se afadigava a procurar as suas penas, os donzéis entraram em casa, como que de nada soubessem, e fizeram-se surpreendidos com a presença duma donzela em casa, a qual se desfez em rogos, pedindo que lhe restituíssem as penas em troco de quanta riqueza quisessem, ao que não aquiesceram, e o irmão maior desposou-a, pois foi ele quem deslindou o mistério. Das núpcias de Aça Bere com a mulher Cacatua nasceram uma filha e um filho. Pouco depois de a Mulher-Cacatua ser apanhada, o jovem esposo foi esconder as penas da ave debaixo das cinzas da lareira. Certo dia, estando ausentes os dois irmãos e os filhos a brincar fora da casa, a mulher topou com as suas relíquias, no momento em que ela retirava as cinzas acumuladas na lareira. Pulou de alegria! Sem ser reparada, foi meter a sua veste de Cacatua numa vasilha com água que guardou bem escondida. E todos os dias ela ia, às escondidas, provar o seu formato de ave, para ver se estavam já aptas para o voo. Vendo que as penas retomavam a maleabilidade primitiva e aproveitando um dia em que o esposo e o irmão se ausentaram para a horta, ela ordenou aos filhos que fossem brincar para fora da casa. E ela, dentro da morada, fez uma abertura no tecto, usou o seu invólucro de Cacatua, bateu as asas e pôs-se a voitar dentro das quatro paredes. Certa de que podia voar como dantes, voou para cima e fora do tecto, através da abertura preparada, poisou e cantou, como se estivesse dando os últimos adeuses aos filhinhos, levantando o derradeiro voo e foi subindo, subindo, até desaparecer no azul celeste. As crianças deram pela mãe transformada em Cacatua, mas foi demasiada tarde, já ela ia ao meio do céu. Elas choravam e clamavam pela mãe, mas foi tudo de balde. Quando os irmãos regressaram da faina do campo, viram os filhos choraram desconsoladamente e a mãe ausente. Os miúdos contaram o que se passou e os dois agricultores ficaram informados de que a Mulher-Cacatua descobriu as suas penas e que regressou para a casa dos pais, lá no alto do céu. O esposo, dorido com a perda e com o sofrimento dos filhos, trepou a um coqueiro que lá havia, junto da casa, e, por um feitiço, fez que a planta fosse crescendo até as portas do céu. Aça Bere entrou no éden celeste e viu muitas crianças a divertiram-se, deitando moedas de ouro à maneira do jogo de “caléc” (jogo típico das crianças timorenses). O intruso pediu que lhe dessem também dessas moedas para ele participar no jogo. Fizeram lhe um gesto, dizendo que as fosse pedir à dona das mesmas, a qual morava num palácio mais acima. Para lá se dirigiu o caminhante e foi quando topou com a sua esposa, a tal dona das

moedas, a Mulher- Cacatua. Esta, espantada, perguntou: A que vieste e como?! E como estão os filhos?! Aça Bere respondeu a todas as perguntas e a esposa tornou-lhe: Regressa para baixo, estende quanto *táis* tiveres, junto do pé do coqueiro que te trouxe, pois vou-te mandar uma chuva de dinheiro em moedas de ouro. Feliz do achado e da promessa, o ousado peregrino regressou ao lar, cá em baixo, na terra, vindo da mesma maneira como foi, através do coqueiro que se foi abaixando, abaixando, até atingir a sua altura normal. O pai da família desceu da árvore, dispôs os *táis* como a esposa ordenou e houve uma tamanha chuva de moedas em ouro que encheu uma casa. Dali em diante, Aça Bere e os filhos pudessem viver em abundância de bens e nada em riqueza todo o resto da sua vida terrestre, graças à misteriosa Cacatua celeste que se fez mulher.

### *O povo original de Samoro*

Inicialmente o território era um deserto sem limites, repleto de animais de todos os géneros. Havia surgido do cume rochoso de Manlala [montanha de Timor-Leste onde se situa actualmente a gruta de Nossa Senhora de *Aitara*] um *berlico-pássaro* que após rolado alguns dias pôs dois ovos. Não conseguiu no entanto germiná-los. Apareceu uma serpente preta a pedir que a deixasse fecundá-los, mas nada resultou desse intento. Cerca de um ano depois, saiu do fundo de uma gruta uma jibóia que se ofereceu para gerar os ovos. Após sete dias de incubação nasceram um rapaz e uma rapariga, o que causou enorme admiração. Apenas se sabe que diariamente foram buscar num sítio, o leite com que amamentava os dois pequenos seres humanos. Puseram lhes o nome de, *Udu-Késsac* [homem] e *Bui Késsak* [mulher]. Atingindo a idade, certo dia o rapaz despediu-se da irmã e partiu, vagabundeando sem direcção pelo mundo fora à procura de algum serviço. Nada deparando, decidiu-se regressar à terra natal. Quando chegou vendo que a irmã se encontrava em pleno desenvolvimento físico, pediu aos pais *berlicu* e *jibóia* que os deixassem casar-se com fim de multiplicar a sua geração. Tiveram quatro filhos, dois *Mau-Luc's* e duas *Bui-Luc's* e um dos casais tinha a pele semelhante à de *jibóia*, razão por que imediatamente se separaram indo viver para Lautém e Lacoto. Os dois da cor natural novamente se casaram e tiveram descendência, dois *Mau-Seuc's* e duas *Bui-Seuc's*, *Funi-Libab* e *Cassa Libac*. O primeiro casal foi residir em Laclubar e veio originar os actuais nativos; o segundo instalou moradia no topo de Manlala e recebeu dos antepassados, “belac” (disco de oiro) e “ossan-mean” (dinheiro) e “súric” (espada bélicas). *Funu-Libac* fixou sua casa no monte que se vê à frente do colégio de Soibada. Apenas por ter dependurado a bagagem num ramalho, e logo a elevação começou a denominar-se *Aitara*, isto é, ramalho para suspender objecto; *Cassa-Libac* estabeleceu sua residência no sopé da mesma colina e dela derivou os escassos habitantes dos arredores. Mais tarde surgiram em Foho-Icu, a três quilómetros da Missão de Soibada, os antepassados da povoação de Leo-Hat.

A primeira lenda reflecte o encontro do homem da terra com uma cacatua descida do céu que, mais tarde, se casariam. O casamento não duraria, porque a mulher cacatua regressaria ao seu reino, deixando o marido e seus filhos em terra. Sendo assim, a mulher cacatua ofereceu um *táis* (pano – vestuário tradicional timorense) para os cobrir. Por seu turno, a segunda lenda narra a origem do reino de Samoro (atual Soibada), indicando que resultou de um “casamento improvisado” entre o berlico-pássaro e a jiboia, de que veio a nascer um rapaz e uma rapariga.

No mesmo período, para além da *Seara*, também a direcção do jornal *A Voz de Timor* interessou-se pela publicação de lendas. Em 1967, publicava a história da misteriosa tradição de Bé-malai e, em 1970, republicaria o texto de Ruy Cinatti sobre o mesmo costume e, mais tarde, numa edição especial dedicada a “Timor na lenda e na poesia”, apareceria outro texto sobre o mesmo assunto, do funcionário Inácio de Moura (1970a). Este último texto teria sido, de acordo com o autor, recolhido junto do *katuas (velho)*, filho legítimo do suco de Aidabaleten, do subdistrito de Atabae. Na “Página Literária” d’*A Voz de Timor*, Inácio de Moura voltou a publicar uma lenda Kemak, “As sete irmãs de *Mau-Icun* ou as exigências do milhafre?” (Moura 1970b), tendo sido antes publicada “A vingança de *Bere Lico e Cai-Buti*” (1969), mas sem assinatura de autor. Encontram-se também n’*A Voz de Timor* não só algumas lendas do padre Ezequiel Enes Pascoal (1970a, 1970b, 1970c, 1970d) como alguns contos e lendas de Eduardo dos Santos, como “A guerra entre Behale e Liquiçá” e “O dilúvio” (1970a, 1970b, também publicadas em Santos, 1967).

Para além dos missionários, outras lendas de Timor foram recolhidas, compiladas e publicadas por autores ligados ao exercício da administração colonial em revistas e jornais nacionais e regionais de Portugal, tais como “Lafaic, o crocodilo timorense”, de Júlio Garcez de Lencastre (1934); “Lenda dos doze pratos sagrados de Picaluli” e a “Lenda de gondão das sete princesas”, de Joaquim Gabriel de Melo (1950); e “Uma lenda Mambae”, de Frederico José Hopffer Rego (1968). De realçar também com as lendas recolhidas, compiladas e publicadas por José Augusto Rebelo no jornal *Notícias de Gouveia* (1948, 1949, 1950); o mesmo autor publicou também no jornal *O Setubalense* (1951a, 1951b). Contudo, importa observar que, desta digressão exploratória sobre a publicação de lendas nesta época, entre os autores só figurava um timorense, Fernando Sylvan. Outros timorenses, embora poucos, apareceram após ou durante os anos de 1970. Por exemplo, em 1980 há notícia de dois poetas mais novos pretendendo publicar as suas obras, mas não chegaram publicá-las porque não souberam nomear nem dar o título do seu livro.<sup>7</sup>

As lendas já mencionadas contêm os princípios filosóficos de vida dos timorenses que os vinculam a valores morais e educativos, mas também estéticos e religiosos, e a certa visão da natureza e da vida. Daí que se percebe a função das lendas e dos contos como “lições pedagógicas” do ser humano que são imodificáveis na vida, como explica Umberto Eco (2003:21):

contra qualquer desejo de mudar o destino, eles nos fazem tocar com os dedos a impossibilidade de mudá-lo. E assim fazendo, qualquer que seja a história que estejam contando, contam também a nossa, e por isso nós os lemos e os amamos. Temos necessidade de sua severa lição “repressiva”. A narrativa hipertextual pode nos educar para a liberdade e para a criatividade. É bom, mas não é tudo. Os contos “já feitos” nos ensinam também a morrer. Creio que esta educação ao Fado e à morte é uma das funções principais da literatura. Talvez existam outras, mas não me vem à mente agora.

Este autor defende ainda que, na literatura, o carácter imutável das histórias educa, embora o conhecimento do mundo sofra alterações com novas descobertas e relações. Assim, esse saber é “mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco” (Eco, 2003:165).

### **Uma lenda com vários títulos**

Vejamos agora o caso de uma lenda recolhida no período colonial em que, embora a titulação da lenda seja diferente, o conteúdo da história se mantém. A lenda “O primeiro habitante de Timor”, recolhida por Ezequiel Enes Pascoal, descreve a viagem do Crocodilo e do Rapaz. Nela, sem que o Rapaz perceba, o Crocodilo se transforma numa ilha chamada Timor. É a mesma história que se pode ver e ler na lenda “Lafaic, o Crocodilo timorense”, de Júlio Garcez de Lencastre (1934), publicada no jornal *O Mundo Português*. Outra versão desta lenda foi compilada e publicada por Joana Fradique (1955), sob o título “Como nasceu Timor”. Mais tarde, o timorense Fernando Sylvan (1988), conhecedor profundo da ilha, escreveria “O Crocodilo que se fez Timor”, integrando a história na sua colecção *Cantolenda Maubere – Hananaknanoik Maubere – the legends of the Mauberes*, cuja edição foi apoiada pela Fundação Austronésia Borja da Costa. Enquanto o padre Artur Basílio de Sá (1961:12-22), com a sua inteligência imaginativa, deu à história o título “*Rai Timur foïn nalo malus tahan, bua baluk* – Timor despontou como as folhas do bétele, como o caule da arqueira”. Porém, em termos de conteúdos, este título não tem nenhum relacionamento com o título da lenda em si, porque a narrativa relata a viagem do Crocodilo e do Rapaz, desde nas terras de Macassar até a constituição da *nova ilha* chamada Timor (mas cf. também Portela, 1970).

O facto de surgir sob diferentes títulos uma lenda que narra a origem de Timor não é propriamente um problema, mas uma forma de enriquecer a sua validade. A referida lenda é na verdade considerada um amplo mito colectivo timorense, que se projeta do passado até à contemporaneidade. O que se nos afigura importante ainda é o modo como os meios de comunicação do período colonial português – nomeadamente as revistas e os jornais – funcionaram como agentes de consolidação deste imaginário lendário, bem como de outros relatos mitológicos da cultura timorense. Todavia, quando um jornal como a *revista católica Seara* se interessou em publicar lendas ditas mitológicas do povo timorense, desde logo se tomou de empréstimo o conceito de mito para se referir à produção simbólica dentro de uma determinada sociedade, como no caso da sociedade timorense. Na ciência da comunicação, como talvez também na ciência antropológica, as lendas mitológicas são originalmente usadas para questionar as características dos fenómenos ocorridos nas antigas sociedades, ou seja, são definidas como narrativas exemplares que pretendem explicar a origem e o funcionamento do mundo (Paulino, 2012a:177, 179).

Outro exemplo de narrativa de origem que recebeu ampla propagação na literatura colonial da segunda metade do século XX é aquela que o padre Ezequiel Enes Pascoal publicou, na *Seara*, em artigo intitulado “O primeiro habitante de Timor” (Pascoal, 1950, republicado em Pascoal, 1967). Esta descrição virá também a ocupar o imaginário colectivo dos timorenses na formação da sua identidade cultural e nacional. Eis uma pequena descrição da lenda que integra esse artigo:

havia, em Macáçar, um crocodilo que se lembrou, certa manhã, de dar um longo passeio. [...] No céu nem uma nuvem. Um ar de suave frescura aflagava a terra. [...] Quando estava nestas sérias e aflitas considerações e bons propósitos, apareceu um rapaz. [...] Recebeu-o sobre o dorso a primeira vez que ele apareceu na praia e fez-se de longa viagem, sobre as ondas, a caminho das terras onde nasce o Sol. [...] O crocodilo andou, andou, andou. Exausto, parou, por fim, sob um céu de turquês, e – oh! prodígio – transformou-se em terra e terra para todo o sempre ficou – terra que foi crescendo, terra que se foi alongando e alteando, sobre o mar imenso, sem perder, por completo, a configuração do crocodilo. O rapaz foi o seu primeiro habitante e passou a chamar-lhe Timor, isto é, Oriente (Pascoal, 1967:258-260).

A partir daqui, é válido perguntar de que maneira os velhos de Bé-Hali contaram esta interessante lenda ao missionário. O homem crê naquilo que o rodeia, aquilo que apreende fora de si e sobre os seus próprios sentimentos, transformando o mito em forma de religião e normas de conduta da vida. Segundo

a lenda, Timor foi assim constituído, mas, com o aumento do homem na terra e o mal que ele fez, Deus amaldiçoou o homem com o dilúvio; em virtude desse facto, em 1951, o padre Ezequiel Enes Pascoal publicou novamente outra lenda, a que deu o título de “O resto da terra” (esta lenda foi contada por Bere-Léqui, chefe do suco de Hatu-Ri-Lau, do posto administrativo do Remexio). É esta uma lenda que relata a história do dilúvio, que deixou a salvo apenas um pedaço da terra, para que os restantes sobreviventes pudessem construir o seu habitat. Por essa Ezequiel Enes Pascoal afirmaria que

encontra-se em Timor, uma espécie de cosmogonia *sui generis* que vem, com certeza, de recuadas eras. Nela figuram homens e animais, dotados de recursos e poderes inconcebíveis com os quais dominaram as forças da natureza desencadeadas em proporções ciclópicas [...]. As lendas timorenses em que prevalece o tema das origens admitem a preexistência da terra, isto é, de Timor, mas diferente da actual, em tamanho e forma. Concepções igualmente lendárias relativas ao aparecimento estranho de determinados homens, de que descendem certas dinastias autóctones, são posteriores a tremendos cataclismos que teriam assolado a ilha (1967:23).

António de Almeida (1994:266), por seu lado, descreve a lenda fundadora da ilha nestes termos: “um enorme crocodilo petrificado, disposto na direcção NE-SW que, em era sem data, emergiu miraculosamente do fundo do mar, situando-se a cauda e a cabeça, respectivamente, em território Indonésio e [Timor] Português”. É possível, portanto, considerar que a mitologia da ilha de Timor seja uma história e/ou uma lenda revelada e valorizada segundo convenções de cada grupo étnico existente em Timor-Leste. Porém, será que existe relação entre a lenda e a crença dos timorenses que consideram o crocodilo como seu avô? Segundo relatos dos *lia-nain* (senhores da palavra), em alguns pontos da ilha, existe uma forte ligação de parentesco com este animal, que não se pode matar nem comer, por ser considerado *avô lulik* – avô sagrado.<sup>8</sup> Em algumas regiões, a população oferecia-lhe comida, como no caso de Lospalos e de Suia Loro.

### Considerações finais

À medida que se estudam as narrativas orais, na tentativa de descodificar os registos da “memória ancestral”, é possível concluir que, apesar da diversidade das regiões de origem e dos padrões culturais dos povos, bem como das narrativas orais, existe semelhança de motivos, de argumentos, de enredos, de personagens e de tipos de metamorfose. A linguagem oral é de primordial importância, quer nas sociedades onde a cultura de tradição oral é predominante, quer nas sociedades da cultura escrita. No caso de Timor-Leste, as lendas, os mitos e os contos populares,

assim como as canções tradicionais timorenses, foram publicadas primeiramente nos anos 50 do século XX, lançando as bases de um novo ciclo de literatura escrita timorense – a maioria de expressão portuguesa.

Partindo dos pressupostos abordados até aqui, conclui-se ser pertinente categorizar a literatura de Timor em três grandes ordens: a primeira reporta-se à poesia oral (tradição oral) que conta a história de origem dos antepassados do actual povo de Timor, o seu modo de vivência social e os seus itinerários ancestrais; a segunda reporta-se ao sistema de letras desenhadas em grutas, portas, pedras e árvores, que apresentam a passagem aventureira dos heróis, e articulam mitos de contactos com outros povos e civilizações (relatos primordialmente orais, mas modificados pela sua transição para inscrições); e a terceira reporta-se a uma literatura timorense de ordem literária histórica que assenta na publicação e se baseia num “eu criativo”. De certo modo, estas três ordens de categorização da literatura timorense são, de facto, ecoando Martins (2003:20), “aquilo que é o estudo da literatura como objecto comunicativo de uma cultura, e aquilo que é o estudo de uma cultura que encara a literatura como mera representação das estruturas de poder actantes nessa mesma cultura”. Na reflexão teórica da literatura, esta definição deveria pressupor uma definição prévia do próprio conceito de literatura (Martins, 2003:96) a fim de desenvolver um estudo literário ao respeito daquilo que, na opinião de Artur Marcos (1995:143),

habitualmente se chama “literatura”, propriamente dita (de intenção artística verbal: poesia, romances, etc.), articulando uma consulta à bibliografia de Kevin Sherlock com a utilização de outras fontes e conhecimentos próprios – chegamos à conclusão de que um trabalho que visasse uma apresentação de Timor aos especialistas de Literatura, para que Timor surgisse nas disciplinas literárias como outros territórios do Mundo, deveria considerar: a) o que talvez classificável como “literatura timorense de expressão portuguesa”; b) mas também a literatura oral, igualmente chamada “oratura”, em idiomas dos grupos etnolinguísticos locais; c) a literatura que haja escrita nestes idiomas; d) ainda as composições de timorenses em línguas não-timorenses e, quiçá; e) a escrita de “malae sira”, i.e. de “naturais de outros países”, com temática de ourenedo em Timor.

Na verdade, toda a nomenclatura da “literatura timorense” pode ser compreendida a partir dos caminhos daqueles que viveram em Timor (incluindo no período colonial) e escreveram sobre “usos e costumes” timorenses. Porém, não obstante este contributo dos etnógrafos coloniais, quando se refere o termo “literatura timorense”, significa que está a falar-se de textos literários escritos por autores nascidos no país.

É a este propósito adequado referir que a ideia de escolha do português como língua oficial de Timor serve para afirmar a identidade colectiva e nacional do país, na medida em que tal identidade é firmada pelos timorenses para os diferenciar de países vizinhos. Com este facto, pode e deve traçar-se uma “afirmação paralela” da realidade vivida pelos timorenses, introduzindo um sistema de escrita que os capacita a “recordar o passado, saborear o presente e imaginar o futuro” através da cultura tornada texto.

Além disso, vale a pena frisar que as narrativas orais de origem dos timorenses são consideradas e identificadas como elementos de memória colectivas ou de património cultural local e nacional. Sabemos também que o uso de narrativas orais é muito comum em algumas regiões do arquipélago indonésio para afirmar o sentido de *binheka tunggal ika* – “unidade na diversidade” – em detrimento de valorização de relações dualistas entre Estado e sociedade (Aragon, 2012; Aragon & Leach, 2008; Fox, 1980; Manek, 2015). O mesmo se vê em Timor-Leste na definição do conceito de identidade cultural e nacional, com a sigla *Timor ida de’it* – “um só Timor”. Certo é que esses tipos de narrativas estão muito associados a entidades que as conservam oralmente, como autoridades rituais (*lia-na’in*) que transmitem a mensagem dos ancestrais nos lugares sagrados, como na *uma-lisan* (casa sagrada) e nos *bosok* (altar sagrado).

Recebido em 15/03/2017

Aprovado em 13/12/2017

**Vicente Paulino** é professor auxiliar convidado na Universidade Nacional de Timor Lorosa'e. Possui licenciatura e mestrado em ciências da comunicação pela Universidade Nova de Lisboa e doutoramento em estudos da literatura e cultura pela Universidade de Lisboa. É investigador colaborador do CEMRI-UAb – Portugal – e membro da Associação Ibero-Americana de Estudos do Sudeste Asiático, do Conselho de Política Científica da Associação Internacional de Língua Portuguesa de Ciências Sociais e Humanas e do Fórum da Coleção de Cadernos de Ciências Sociais (Escolar Editora).

## Notas

1. “Fataluku” é o nome de um grupo etnolinguístico existente em Timor. Sua língua é conhecida com o mesmo nome.

2. “Bunak” é um grupo etnolinguístico de Timor-Leste.

3. Ezequiel Enes Pascoal nasceu nos Açores, partindo para Macau com o fim de seguir a carreira eclesiástica e missionária. Mais tarde, foi empossado como director espiritual e professor do Pré-Seminário de Soibada e na escola de professores-catequistas (Belo, 2010). Em Timor, foi fundador e primeiro director da revista *Seara*, que era enviada mensalmente por via aérea para o Ministério do Ultramar em Lisboa. Em 28 de julho de 1958, Pascoal deixou o cargo de director da *Seara* e viajou para a sua terra natal (Costa-Gusmão, 1999). Entre os seus amigos mais próximos, contam-se os padres Artur Basílio de Sá, Jacinto António Campos e Manuel Silveira Luís e o bispo D. Jaime Garcia Goulart (Paulino, 2011b:1).

4. Partindo dos pressupostos, salienta-se que Ezequiel Enes Pascoal distingue duas formas de construir a realidade de dois povos e duas culturas: a primeira é sempre interessar-se ao campo do folclore (crenças, tradição, lendas, usos e costumes) do povo de Timor; e a segunda é sempre preocupar-se com a humanidade, porém, “só o Evangelho responde cabalmente”, logo, designa “A bíblia [como] mais bela do mundo” (*Seara*, 1966, ano 1, nº 1:7). No que diz respeito à primeira, Pascoal referia como dados fornecidos pelas experiências observadas, e tal proposição vincula-se a dados captados pelos interesses, por isso, ele abordou tais temas nas páginas da *Seara*; no que concerne à segunda, Pascoal eleva ou louva a doutrina ou civilização cristã, pois, para ele, é esta que responde cabalmente à necessidade do homem, minimizando, desta forma, a crença do outro como inferior.

5. Esta breve nota justificativa de Basílio de Sá sobre a sua obra foi acedida em [http://www.fmsoares.pt/aeb/biblioteca/indices\\_resumos/resumos/012704.htm#topo](http://www.fmsoares.pt/aeb/biblioteca/indices_resumos/resumos/012704.htm#topo) em 13 de agosto de 2013. Veja-se também Paulino (2013b).

6. Neste livro, as lendas foram classificadas em cinco categorias: lendas mitológicas, lendas totémicas, contos, fábulas (rato e macaco) e contos mestiços (Pascoal, 1967). Certo que tais classificações já foram iniciadas pelo padre Ezequiel Enes Pascoal na revista católica *Seara*.

7. Estes dados foram encontrados no catálogo da Biblioteca Nacional de Lisboa, *Timor do século XVI ao século XX*, maio de 1980, p. 7.

8. Artur Basílio de Sá (1961:229-230) introduziu outros nomes do *crocodilo* nos dialectos de Timor: *Lafaek* (teto e midique), *lahaek* (mambai, idate e lacalei), *lafã* (habo), *lulay* (galóli), *law-wa-há* (uaimoa), *bey* (baiqueno e bunak), *tata-bey* (tocodé e nògò-nògò), *tata-bey-a* (mambai de Ermera), *yamo* (lamaquito), *lay-da* (macassai), *ubo-daot* (mambai de Ainaro), *iti-ubo-daot* (mambai de Same).

## Referências

- ALMEIDA, António de. 1976. “Da origem lendária e mitológica dos povos de Timor Português”. *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa – Classe de Ciências*, (19):335-366.
- \_\_\_\_\_. 1994. “Alguns aspectos antropológicos do Timor Português”. In: \_\_\_\_\_. *O oriente de expressão portuguesa*. Lisboa: Fundação Oriente. pp. 264-284.
- ALVAREZ, Pe. Eusébio Arnaiz. 1951. “A princesa mártir – missões aos vivos”. *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, (562-569).
- ANDRADE, Madalena de Canossa. 2012. *A missão de Remexio – um caso de transição das religiões tradicionais para o cristianismo no contexto das missões católicas de Timor*. Dissertação de mestrado, Universidade Católica Portuguesa.
- ANÓNIMO. 1969. “A vingança de Bere Lico e Cai-Buti”. *A Voz de Timor*, (473), 1/6/1969.
- ARAGON, Lorraine V. 2012. “Copyrighting culture for the nation? Intangible property nationalism and the regional arts of Indonesia”. *International Journal of Cultural Property*, 19(3):269-312. Disponível em: [http://www.journals.cambridge.org/abstract\\_S0940739112000203](http://www.journals.cambridge.org/abstract_S0940739112000203). Acesso em: 15/12/2017.
- ARAGON, Lorraine V. & LEACH, James. 2008. “Arts and owners: intellectual property law and the politics of scale in Indonesian arts”. *American Ethnologist*, 35(4):607-631. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/j.1548-1425.2008.00101.x>. Acesso em: 15/12/2017.
- ARAÚJO, Valente. 2010. *Um estudo sobre o rito de tradição oral Ai-Hulun e as suas actuais práticas religiosas e mágicas no suco de Mauchiga*. Dissertação de Mestrado, FCSHUNL.
- BARBOSA, Damares. 2013. *Roteiro da literatura de Timor-Leste em língua portuguesa*. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo.
- BARNES, Susana M. 2011. “Origins, precedence and social order in the domain of Ina Ama Beli Darlari background to Suco Babulo”. In A. McWilliam & E.G. Traube (eds). *Land and life in Timor-Leste: ethnographic essay*. Camberra: ANU e Pressa. pp. 23-46.
- BELO, D. Ximenes. 2010. *Septuagésimo aniversário da diocese de Dili - Timor-Leste*. Disponível em: <http://forum-haksesuk.blogspot.com/2010/09/septuagesimo-aniversario-da-diocese-de.html>. Acesso em: 12/6/2013.

BERTHE, Louis. 1972. *Bei Gua – itinéraire des ancêtres. Mythes des Bunaq de Timor*. Texte Bunaq recueilli à Timor au près de Bere Loeq, Luan Tes, Asa Banq et Asa Beleq. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

BETTIOLO, P. & FILORAMO, G. (orgs.). 2002. *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*. Brescia: Morcelliana.

BOVENSIEPEN, Judith. M. 2014. “Words of the ancestors: disembodied and secrecy in East Timor”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20(1):56-73. Disponível em: <http://doi.wiley.com/10.1111/1467.9655.12079>. Acesso em: 15/12/2017.

CAMPOS, José Augusto Correia de. 1967. *Mitos e contos do Timor Português*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

\_\_\_\_\_. 1973. *Os mitos e a imaginação contista no estudo das origens do povo timorense*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

CASIMIRO, Maria Cristina (coord). 2007. *Lendas de Timor (Baucau) e outras histórias (resultado de contribuição de diversos professores do ensino básico e secundário)*. Viseu: SACRE/Fundação Mariana Seixas.

CINATTI, Ruy. 1947. “Itinerário timorense”. *Agros*, 34(1):89-98.

\_\_\_\_\_. 1948. “Timor: páginas de um diário poético”. *Panorama: Revista Portuguesa de Arte e Turismo*, 6 (36/37).

\_\_\_\_\_. 1970. “A pescaria de *Bé-malai*: mito e ritual”. *A Voz de Timor*, (519), 26/4/1970.

CONCEIÇÃO, Natália Maria da. 1952. “Coisas do Oriente”. *Seara*, 4:136-140.

COSTA-GUSMÃO, Áureo José da. 1999. “Seara – Halo Tinan Limanulu”. *Seara, edição especial*, Díli – Timor-Leste

CRESPI, Franco. 1997. *Manual de sociologia da cultura*. Lisboa: Estampa.

DURAND, Frédéric. 2010. *História de Timor-Leste da Pré-História à Atualidade*. Lisboa: LIDEL.

ECO, Umberto. 2003. *Sobre a literatura – ensaios*. Rio de Janeiro: Record.

FÉLIX, Gladcy da Silva. 2010. *O crocodilo e o Arco-Íris (resultado de contribuição de estudantes de Língua Portuguesa da UNTL)*. Díli: Laboratório de Criação Literária.

FERREIRA, Manuel. 1957. “Timor, orgulho de Portugal”. *Boletim Geral do Ultramar*, Lisboa, (381-382).

FILORAMO, G. (org.). 2005. *Teologie politiche: modelli a confronto*. Brescia: Morcelliana.

- FRADIQUE, Joana. 1955. “Como nasceu Timor”. *Seleções Femininas*, março de 1955.
- FRIEDBERG, Claudine & BERTHE, Louis. 1978. *Comment fut tranchée la liane céleste: et autres textes de littérature orale bunaq (Timor, Indonésie)*. Paris: Selaf.
- FOX, James F. 1980. *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOMES, Francisco de Azevedo. 1972. *Os Fataluku*. Dissertação de licenciatura, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas Ultramarinhas.
- GOMES, Nuno S. 2008. *Literatura popular de tradição oral em Timor-Leste*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho.
- GUTERRES, Apolinário & SANTOS, João dos. 1990. *Os Búnak (Timor oriental): organização social e política do Taz*. Comunicação apresentada no âmbito das Segundas Jornadas de Timor da Universidade do Porto, policopiado.
- GUTERRES, Justino. 2001. “Para uma antropologia do sistema de alianças em Timor: o caso dos makasae”. *Lusotopie*, 173-181.
- HICKS, David. 1973. “The Caraubalo Tétum”. *Garcia de Orta*, 13-18.
- \_\_\_\_\_. 1984. *A maternal religion: the role of women in Tetum myth and ritual*. Illinois: Center for Southeast Asian Studies at the Northern Illinois University.
- LAZAROWITZ, Toby Fred. 1980. *The makasai: complementary dualism in Timor*. PhD Thesis, Suny.
- LENCASTRE, Júlio Garcez. 1934. “Lafaic, o Crocodilo timorense”. *O Mundo Português*, (4).
- MANEK, Viktor. 2015. *Ema Tahakae Sisi: sebua tamasya ke akar asal di gunung Lakaan dan etika hidup komunitas adat Kobalima di Belu – Timor*. Kupang: Penerbit Gita Kasih.
- MARCOS, Artur. 1995. *Timor timorense com suas línguas, literaturas, lusofonia*. Lisboa: Colibri.
- MARTINS, Manuel Frias. 2003. *Em teoria (a literatura) – in theory (literature)*. Porto: Ambar.
- MEITZNER-YODER, Laura S. 2005. *Custom, codification, collaboration: integrating the legacies of land and forest authorities in Oecusse Enclave, East Timor*. PhD thesis, University of Yale.
- MELO, Joaquim Gabriel de. 1950. “Lenda de Gondão das Sete Princesas”. *Defesa Nacional*, (193/194), 45

- MOURA, Inácio de. 1970a. “A lagoa *Bé-Malai*”. *A Voz de Timor*, 21/5/1970.
- \_\_\_\_\_. 1970b. “As sete irmãs de *Mau-Icun* ou as exigências do milhafre?” *A Voz de Timor*, 4/6/1970.
- ROMANO, Ruggero. 1997. Vida/morte-tradições-gerações. In: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. *Enciclopédia Einaudi*. v. 36:166-197.
- PASCOAL, Ezequiel Enes. 1949. “Inundação misteriosa”. *Seara*, 1(5):111-114.
- \_\_\_\_\_. 1950. “Curiosa lenda”. *Seara*, 2(3-4):40-42.
- \_\_\_\_\_. 1951. “O resto da Terra”. *Seara*, 3(1):19-20.
- \_\_\_\_\_. 1967. *A alma de Timor vista na sua fantasia*. Braga: Barbosa & Xavier.
- \_\_\_\_\_. 1970a. “Chico-Tó”. *A Voz de Timor*, (545), 25/10/1970.
- \_\_\_\_\_. 1970b. “O primeiro habitante de Timor”. *A Voz de Timor*, (542), 4/10/1970.
- \_\_\_\_\_. 1970c. “A lenda de *Bau-Tai*”. *A Voz de Timor*, (546), 1/11/1970.
- \_\_\_\_\_. 1970d. “Contos *Bé-Malae*”. *A Voz de Timor*, (547), 8/11/1970.
- PAULINO, Vicente. 2011a. “A imprensa católica ‘Seara’ e a tradição timorense: 1949-1973”. In: Kelly Silva & Lúcio Sousa (org.). *Ita maun alin ... o livro do irmão mais novo – afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisboa: Colibri. pp.169-182.
- \_\_\_\_\_. 2011b. Ezequiel Enes Pascoal. In: Ricardo Roque (org.). *History and anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975, an online dictionary of biographies*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acesso em: 30/9/2013.
- \_\_\_\_\_. 2011c. “Crónica literária e relato jornalístico na revista ‘Seara’ (1950-1970)”. In *Actas do Colóquio Timor: Missões Científicas e Antropologia Colonial, 24-25 de maio de 2011*, Lisboa: IICT. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acesso em: 30/9/2013.
- \_\_\_\_\_. 2012a. *Representação identitária em Timor-Leste: culturas e os media*. Tese de doutoramento, Universidade de Lisboa.
- \_\_\_\_\_. 2012b. “Manuel Ferreira”. In: Ricardo Roque (org.). *History and anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975, an online dictionary of biographies*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acesso em: 30/9/2013.
- \_\_\_\_\_. 2013a. “Céu, terra e riqueza na mitologia timorense”. *Revista VERITAS*, (1):103-129.

PAULINO, Vicente. 2013b. “Pe. Artur Basílio de Sá – obras e missões em Timor”. In: Ricardo Roque (org.). *History and anthropology of “Portuguese Timor”, 1850-1975, an online dictionary of biographies*. Disponível em: <http://www.historyanthropologytimor.org/>. Acesso a 15/12/2017.

POBLACIÓN, Enrique Alonso & CASTRO, Alberto Fidalgo. 2014. “Webs of legitimacy and discredit: narrative capital and politics of ritual in a Timor-Leste community”. *Anthropological Forum*, 24 (3):245-266. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00664677.2014.948381>. Acesso a 15/12/2017.

PORTELA, Maia. 1970. “Apontamento etnográfico – lenda da formação de Timor”. *Cartaz*, (n. extra).

REBELO, José Augusto. 1948. “Os jazigos de Bui Riba”. *Notícias de Gouveia*, 19/9/1948.

\_\_\_\_\_. 1949. “A granja da redenção”. *Notícias de Gouveia*, 22/6/1949.

\_\_\_\_\_. 1950. “Mau Daci”. *Notícias de Gouveia*, 5/2/1950.

\_\_\_\_\_. 1951a. “A lenda do Sal Gema”. *O Setubalense*, 20/8/1951.

\_\_\_\_\_. 1951b. “Luta de galos”. *O Setubalense*, 1/12/1951.

REGO, Frederico José Hopffer. 1976. “Uma lenda Mambae”. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 86(4-6):159-175.

RIBEIRO, Grácio. 1939. *Caiuru, Vénus do Pacífico*. Lisboa: colecção Amanhã.

RODRIGUES, José B. 1962. *O rei de Nári: histórias, lendas, tradições de Timor e episódios da vida missionária*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Sem Autor. 1967. A pescaria de *Bé-malai*: uma tradição que resiste ao desgaste dos séculos. *A Voz de Timor*, (407-409):1-4, 27/8/1967.

Sem Autor. 1972. “Lenda A Mulher Cacatua”. *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Dili*, 7(226).

SÁ, Artur Basílio de. 1948. “Preliminares da história de Timor”. *Boletim Geral das Colónias*, 14 (280): 3-25.

\_\_\_\_\_. 1961. *Textos em teto da literatura oral timorense*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar. v. 1.

SANTOS, Eduardo dos. 1967. *Kanoik: lendas e mitos de Timor*. Lisboa: Serviço de Publicações da Mocidade Portuguesa.

\_\_\_\_\_. 1970a. “A guerra entre Behale e Liquiçá”. *A Voz de Timor*, (549), 22/11/1970.

SANTOS, Eduardo dos. 1970b. “O dilúvio”. *A Voz de Timor*, (541), 27/9/1970.

SILVA, Fabio Mario da. s/d. “Meu Mar – Timor: representações de um sofrimento histórico nas poéticas de Fernando Sylvan e Xanana Gusmão”. Disponível em: [www.citcem.org/pdf/new\\_02/TEXT0%20-%20Fabio%20Mario.pdf](http://www.citcem.org/pdf/new_02/TEXT0%20-%20Fabio%20Mario.pdf). Acesso a: 13/3/2017.

SOARES, António Vicente Marques. 1972. “O povo original de Samoro”. *Seara – Boletim Eclesiástico da Diocese de Dili*, 17/7/1972.

SOUSA, Lúcio. 2010. *Na tia: partilha ritual e organização social entre os Bunak de Lamak Hitu, Bobonaro, Timor-Leste*. Tese de doutoramento, Universidade Aberta.

SYLVAN, Fernando. 1988. *Cantolenda Maubere – Hananaknanoik Maubere – the legends of the Mauberes*. Lisboa: Fundação Austronésia Borja da Costa.

THOMAZ, Luís Filipe. 1994. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: DIFEL.

TRAUBE, Elisabeth. 1986. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago and London: University of Chicago Press.

VIANA, Xisto. 2012. *Contar histórias: reflectir sobre a memória cultural de Timor-Leste*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Porto.

## Resumo

Lendas, mitos e contos são produtos da imaginação humana e elementos necessários à existência das sociedades humanas. Neste artigo, pretende-se identificar e caracterizar os gêneros de literatura oral timorense (lendas, contos, mitos, provérbios e anedotas) expressos na forma de textos. Consideram-se estes materiais como fontes primárias de memória colectiva e nacional que revelam a existência de um povo no espaço e no tempo; e como fontes da história relativa a factos e acontecimentos em tempos remotos. Por isso, importa aos timorenses preocupar-se com a sua cultura e as suas tradições enquanto fontes de riqueza da nação que devem ser exploradas e desenvolvidas na literatura escrita.

**Palavras-chave:** lendas, mito, literatura oral, memória colectiva, Timor-Leste.

## Abstract

Legends, myths, and tales are the product of human imagination and necessary elements of human societies. This article seeks to identify and characterize the genres of Timorese oral literature (legends, tales, myths, proverbs, anecdotes) expressed in textual form. These materials are considered, on the one hand, as primary sources of collective and national memory that reveal the existence of a people in space and time; and, on the other hand, as sources of history regarding remote facts and events. Therefore, culture and tradition are important concerns of the East Timorese, as they constitute a source for the nation that should be explored and developed in written literature.

**Keywords:** legends, myth, oral literature, collective memory, Timor-Leste.





artigos



## Women, gender and power among indigenous peoples of Portuguese Timor<sup>1</sup>

*For Mariza Corrêa, in memoriam*

Kelly Cristiane da Silva  
UnB

My purpose is to discuss some aspects of women's condition and the influence of gender classifications on indigenous peoples in Portuguese Timor from 1945 to 1975. This bibliographic essay focuses on discourses from two distinct fields. One is anthropology, which, as of the 1960s, produced a wealth of information about the dynamics of social reproduction among the peoples of East Timor. The other is the field of missionary and colonial knowledge, whose texts were aimed at governing colonial subjects most efficiently.<sup>2</sup> Although I focus on anthropological studies about the peoples who lived in what was then Portuguese Timor, I also use works about other populations of the region, for example, in West Timor and other islands in Eastern Indonesia, as well as texts on earlier periods. I argue that, from the local point of view, women held a relatively subaltern position regarding the higher and collective dynamics of social reproduction, such as life-cycle rituals, conflict resolution processes, marriages, etc.

On the one hand, this situation resulted from the way the local social structure was arranged, taking the house as a sacred and immutable male descent group. Male dominance prevailed even in matrilineal groups with houses descended from women, because men controlled the access and management of their symbolic reproduction, like the ritual knowledge about fertility and the relationship with ancestors. Hence, male dominance in the collective spaces of different societies resulted from their monopoly not only of the means of symbolic reproduction, but also of the relative downgrading of female activities in that field, except for Caraubalo Tetum women (Hicks, 1984). The Catholic Church in Portuguese Timor provided schooling and other types of instruction for women with the apparent purpose of producing European-style wives, skilled in the domestic duties but strictly limited to household and private realm, which was, in turn, viewed as inferior to collective spaces.<sup>3</sup>

On the other hand, however, the sources suggest that the women's power increased as they aged and actively managed life in locally less important domains, such as the domestic space and in market or barter exchanges. Women were still central to the dynamics of material reproduction, sharing with men tasks related

to agriculture. Based on this information, we can see that their conditions were multiple, depending on the social space we select for analysis. Women's status depends on a number of factors, such as age, schooling and the position of her house in the local hierarchy. As a counterpoint, male dominance in collective spaces did not derive exclusively from their gender, but also from other markers of social differentiation, such as age, membership in specific clans and houses, personal skills, etc.

Despite the socially and politically subaltern condition of women in collective spaces, many Timor-Leste peoples honored femaleness as a classifying principle related to the house, the inner world, the sacred and the reproductive potential of women. Much ritual and social investment was made to activate, assess and reproduce femaleness and its powers, following an ethic of reciprocity. Nevertheless, the ritual knowledge and techniques used in these rituals were mostly controlled by men from specific houses. Hence, inspired by Ortner (1974) and Rubin (1975), among other feminist anthropologists, and by Godelier (1982), I suggest that an important part of the ritual life among various peoples in Portuguese Timor invested men with potencies/powers associated to femaleness, namely, fertility and collective reproduction. An important consequence of this is that the monopoly women might have on femaleness was dissolved. Femaleness thus gained autonomy and could be deployed by other agents in different contexts. It is, therefore, crucial to detach biological sex from gender if we are to understand how the dynamics of social reproduction were negotiated in that part of the world.<sup>4</sup>

### **Methodological mediations**

As a guide to reading the analyses that follow, some methodological mediations are in order. In the first place, I draw information from fields based on distinct epistemological premises. Anthropological knowledge has followed a relativist, contextual and empirical path. In contrast, missionary knowledge often exposed ethnocentric positions and the intention to promote social changes towards bringing local peoples close to the European ideal of sociability, or to serve colonial interests and projects of social reproduction.

Greater analytical rigour would require that I limited my sources to one of these fields of knowledge or shorten the time span of my analysis. However, the scarcity of works addressing my specific interest leads me to risk handling these different sources, in the hope of stimulating further questions to be more thoroughly answered in the future.

It is impossible to do a unifying and totalizing analysis of women's conditions in post-World War II Portuguese Timor. As we know, various peoples have lived on the sociopolitical borders of Timor-Leste for a long time, holding on to their own cosmologies and social organisation dynamics. Moreover, the colonial encounter produced new modes of social distinction as, for instance, the difference between women who studied in colonial schools and those who had no access to them. Therefore, I shall alternate between broad issues about women's conditions and gender classifications and specificities, such as place, origin and age.

I should also point out that the anthropological literature on the peoples and regions of Portuguese Timor from the 1960 onward focused on the analysis of symbolic and classification systems and their ritual use. Not much was written about women's roles in material reproduction, political dynamics, etc., although gender dualism appears in many of the works cited here. This affects my analyses, because I had to deduce certain structural relations from their residual place in the ethnographies. Thus, I ask the reader to bear with me and take this essay as a tentative effort with no aim to be conclusive.

Neither in anthropological texts nor in colonial and missionary discourses could I identify how women saw themselves in the social dynamics that involved them. In the case of structuralist anthropology, this may be due to the theoretical issues that guided research – emphasis on classification systems, social organisation and ritual – and, it seems to me, to the fact that many of the anthropologists' interlocutors were men. In the missionary texts this gap apparently reflects, at least in part, the male profile of their sources, as well as a projection of the missionaries' political and epistemological anxieties.

Considering all these mediations, this text solely addresses women positions in the dynamics of collective social reproduction where male dominance is recognised. Hence, we cannot infer from these analyses that women, generally and thoroughly, lacked agency or any kind of dominance. According to Strathern (1987), agency and effective action have to do with the way people allocate causality and responsibility to each other. From the viewpoint of anthropology, to ask about agency also presumes that industrial societies understand it as productive transformation and resource (human and non-human) domestication to alter (rather than restore) the world toward certain ends. Bearing in mind the important theoretical advances set off in the past decades by the dialogue between anthropology and feminism (Mckinnon 1991; Ortner, 1974; Strathern, 1987, 1988), we need to critically raise questions such as these: how do people devise the experience of power holding? How do different people formulate projects in which their actions affect the world they live in?

This text is organized in four sections and final considerations. In the first section, I take women's subalternity in collective spaces as the result of the broader dynamics of social organisation and reproduction of their groups of origin (houses). I then discuss the issue of marriage prestations and their effects on a woman's status. In the third section, the most complex and abstract one, I show how rituals of collective reproduction endow men with fertility powers and how they empower themselves in the women's eyes. This section tries to elucidate the apparent contradiction between the fact that, among many Timor-Leste peoples, femaleness, as a gender classifying principle, is associated with superiority and, at the same time, women are often in a subaltern position vis-à-vis collective reproduction. I argue that the way the female principle and the idea of fertility are ritually handled serve the purpose of producing and reproducing male dominance in collective social reproduction. Finally, I address the efforts of the Catholic Church to produce Christian women. As discussed by Cristalis and Scott (2005), I argue that they reinforced the confinement of women to the domestic space.

### **Women in men's houses: the structural effect of subalternity**

For an adequate understanding of women's condition in Portuguese Timor, we must locate them within the institutions where they lived. The features of these institutions and their modes of reproduction partially explain the positions attributed to women, as well as the ways they exerted their agency and resistance to those structures. Thus, the following discussion prioritizes the analysis of the pattern the local social institutions took, to better understand the ascription of women's position. I suggest that women's subalternity in collective spaces stemmed from the mechanisms of social organisation and reproduction.

The peoples who inhabit the sociopolitical frontiers known today as Timor-Leste have long been organized in houses. The house embodies a group of origin organized as a moral-religious community oriented towards ancestral cults and endowed with material (ancestral relics) and immaterial (knowledge and ritual) assets. It is a basic membership unit, which in patrilineal societies comprises a group of people who think of themselves as descended from men. Besides its ritual and religious role, the house is an institution that regulates property, work, consumption, belonging, power, etc. The house produces or combines several other dimensions of social organisation (Carsten & Hugh-Jones, 1995; Fox, 1980, 1996; Lévi-Strauss, 1983; Traube, 1987).

With patrilineal filiation, the houses are male corporations. In most cases, women have no rights to inheritance, lest the group's property gets fragmented (Goody, 1973). The house being defined as a male group of origin, women born

in it are not considered as full members. Though women grow up, are fed and cared for in these groups, they occupy a liminal position, given the expectation that they will enter other houses when they marry. It seems, then, reasonable to suppose that, in patrilineal regimes of social organisation and reproduction, women held a minor position because they were neither full members, as men were in their own group of origin, nor in the houses they entered after marriage. To the contrary, they seemed to be regarded as resources for production and biological/social reproduction of and between the houses. These houses are thought of as perennial, immutable and immortal institutions.<sup>5</sup>

Hicks (1984), however, gives us a distinct interpretation of the Caraubalo Tetum case. Among them, female liminality empowered women ritually, lifting them to the position of primary mediators between her husband's house and certain spiritual entities. It was this liminal condition that qualified them to handle relationships with liminal beings or situations, such as the spirits of the upper world. I shall return to this issue.

The transient house membership of the women partly explains why, in many documented cases, they did not lead public rituals to reproduce life and propitiate the ancestors, although life reproduction is strongly tied to female fertility (Friedberg, 1989; Hicks, 2004; Nogueira, 2014; Traube, 1987). Ritual knowledge is immemorial, a powerful legacy of the ancestors, and only certain high-ranking or special people could acquire it. It could not be transmitted to members of other houses, including women (Nogueira 2014). Men's monopoly of ritual knowledge, then, adhered tightly to the way the house – the elementary unit of collective social organisation – was conceived and reproduced among most peoples in Timor-Leste. Let us remember the outstanding role of rituals in the moral reproduction of Timor-Leste peoples. I shall come back to this point below.

Added to these facts are cosmological precepts that link sexual dimorphism to gender representations and to certain moral hierarchies. Analyses by Fox (1980, 1996), McKinnon (1991), and Hoskins (2004) identified how ideas of origin and ancestry represent moral values, which, in turn, mark hierarchies between persons and peoples in Eastern Indonesia. Women of value (as opposed to slaves) are women with an origin; high ranking houses are the closest to those mentioned in mythical origin narratives. Immobility and permanence are sources of social prestige as opposed to the mobility characteristic of the women's trajectory along their life cycles. In other words, steadiness and permanence being higher moral values, by opposition, transience, classified as feminine, is morally diminished. Writing about the Tanimbar Islands to the east of Timor-Leste, McKinnon (1991) shows that gender classification is a way to identify who belongs or not

to a house. Relative movement or stability is a consideration to define someone as male or female. Anything which circulates through the houses is feminine, including men: a woman given in marriage to another house is feminine, as is a man who was adopted to maintain the continuity of a house. Thus, women and femaleness evoke dispersal and reproduction, whereas men and maleness indicate fixedness. Whereas men are the source, women are the product of the source. Relics and the house's material wealth are masculine, because they epitomize the house's permanence (McKinnon, 1991:96).

The houses do not follow egalitarian lines. They stand asymmetrically to each other (due to their position either as wife-givers or wife-takers), ranked by origin and antiquity (Van Wouden, 1968). Relations of precedence command a series of rights and duties connected, for example, to ritual management, land tenure and processes of conflict resolution. The ranking of houses also affects the power positions of women, in such a way that those belonging to low ranking houses are potentially more vulnerable than those belonging to houses, for instance, with alleged jural and ritual powers.

As a counterpoint, Kammen (2012:150) reports a large number of women who acted as queens in nineteenth-century Portuguese Timor. According to him, as much as twenty-five percent of kingdoms under Portuguese sovereignty were then ruled by women. He attributes this state of affairs to the weakness of the colonial power in Timor at that time; to assert itself, it would have promoted certain women to the position of queens as the outcome of marriage arrangements steered to the interests of the Portuguese crown. At any rate, Kammen brings out strong cases that confirm the possibility of combining and reproducing various forms of local social organisation under the jural and political leadership of women.

Also central to the way the houses depict and reproduce themselves and narrate their trajectories are the exchanges between them, which lead to the sealing of alliances be they wife-givers or wife-takers (Van Woden, 1968). Let us remember that, apart from exceptional situations, the members of a house must marry members of another house, as the house is the basic exogamic unit. Indeed, one of the house features that qualify it as a specific form of social organisation is the equally important position of their descent and alliance relationships. For no other reason, marriages and their attendant marriage prestations, which seal inter-group alliances, are central among the practices of a house's social reproduction. Given the rule of exogamy, marriage is the conduit a house has to access a woman's reproductive potential and labor force, as essential assets for its social and biological reproduction. According to McKinnon (1991), in Tanimbar, the house becomes a male descent group by exporting its own women

and feminine potential and importing the equivalent from other houses, as it is common in the region. Thus, marriage exchanges provide the means for a house to remove or expel female potential in the form of woman and then take fertility back from other houses, by means of other marriages. McKinnon (1991) stresses that women's ties to their houses of origin were never totally severed, especially in their fertile life-cycle, for life emanates from their origin groups. Marriage and marriage exchanges were then vital to the flow of life (Fox, 1980). Life transmission and reproduction come from the circulation of women among the houses (for a feminist critique of this, see Niner, 2012).

### **The feminine as a power and classificatory principle; its connection to men and women: conjunctions, disjunctions and mediations**

Many anthropological studies in the late 1960s and mid-1970s observed that, in Portuguese Timor, the opposition masculine/feminine as a classificatory principle was used to structure modes of understanding, organizing and feeling the world. These studies also showed that social spheres and practices classified as feminine were superior to the masculine. Masculine and feminine as classification principles and markers of social differentiation entailed both equilibrium and asymmetrical complementarity, as one side – the feminine – was superior to the other.

The superiority of the feminine seems in part to come from the fact that social reproduction is often imagined as fertilization or activation of fertility, similar to what Strathern (1984) found among the Hagen of Papua New Guinea. To several Timor-Leste peoples, the capacity of a woman or the female body to reproduce biologically sustains the idea that the feminine principle is the major trigger of social reproduction, which in turn is based, at least in part, on biological reproduction. It is not by chance that, for a long time, an important part of the social reproduction in Timor-Leste has involved the exchange of women between houses. This process is central to the flow of life (Fox, 1980), both in the social and biological sense, given the obligations and relationships it engenders.

Based on a sixteen-month fieldwork, between 1966 and 1967, among the Caraubalo Tetum, Viqueque District, Hicks (2004) suggests that their reproduction and regeneration rituals deployed fertility agents and principles from the world of the ancestors and Mother Earth. Women were closer to Mother Earth because both are female. This is why women presided over many rituals (Hicks, 1984). Female principles and forces could better mobilize entities responsible for social reproduction, ancestor spirits and Mother Earth herself. Such feminine potency came from the woman's capacity for biological reproduction.

The association the Tetum-speaking people make between femininity and the sacred in their religion inclines towards assigning the female gender a conjunctive role in life, one in which nurturing is fundamental. The female gender is treated as though it brings fertile entities together. Men, on the other hand, are inclined towards ritual roles that lend themselves to disjunctive purposes, as in separating the dead from the living [...]. This gender contrast is given more complexity by the identification of men with secular (saun) concerns, as in political authority, rather than with sacred or spiritual (lulik) matters.

Women, in particular, mediate between human beings and spirits, a relationship that reproduces and nurtures life as it contributes to the indigenous definition of womanhood (Hicks, 2004:2).

However, symbolically, people perceived social reproduction as the result of the cooperation between different parties, with male principles and forces always present (Hicks, 2004:47). In her analysis of cosmology and ritual dynamics among the Seloi/Aileu Mambai, Traube found a similar situation during her fieldwork from October 1972 to November 1974 (Traube, 1987:ix-xii). As with other peoples in Eastern Indonesia, she identified gender dualism among the Mambai. Interaction and complementation between opposites, such as masculine-feminine, insider-outsider, older-younger, religious power-political power, were the basis for social reproduction. These were cosmological categories negotiated in the course of life. Like the Caraubalo Tetum, they took the female principle to be superior.

In her analyses of the Mambai ritual dynamics, Traube indicates that these were grounded in the house, a unilineal descent group made up of men. The rituals nurtured the relationships between houses and their sources of life. They rated the quality of the houses according to their association with Father Heaven and to a series of male attributes (immutability, indestructibility, immortality, connection and division). Nevertheless, their reproduction was only possible via entities associated with Mother Earth and the female principle.

[...] The house conceived of as a line of men is both immutable and sterile; the ties that a house contracts through women are both mutable and fertile. Social life is based on a complementary balance between a static male order and a dynamic female vitality (Traube, 1987:96).

The generative capacity of the house, as the entity which produced life, had a feminine quality. This is similar to Hicks' (1984) descriptions of the Caraubalo Tetum, whose houses were associated with femaleness and the values attributed to Mother Earth, namely, heat, darkness, protected space, and interior. The houses and their qualities respond for human conception and nourishment. Speaking of a Seloi Mambai house, Traube writes:

she is the personified principle of life-giving immobility and constancy, a fixed point of orientation in a wider world of motion and change. Through its association with Mother Earth, the house assumes a manifestly maternal character (Traube, 1987:78).

For the Mambai, gender dualism also seemed to be connected to the division of jural/secular versus ritual/religious authority and power, the latter being relatively superior to the former. The higher ritual/religious power is also classified as feminine as opposed to the secular/managerial masculine power. Traube continues:

in theory, the Ritual Lord does not move from the origin place. His qualities of fixity, stability, and constancy evoke the figure of the housebound woman, and the association with the female category is reinforced by the nature of his service to the community (Traube, 1987:103).

However, when the Mambai used gender categories or the female image to express power positions, not always did they associate femaleness to higher positions. Traube (1987:108) affirms that, when ritual authorities wished to express their inability to handle jural and managerial matters and their subordination to temporal authorities in charge, they presented themselves as “women who stay home.” By this they meant that they were as stupid as women, who needed to be controlled by men in the domestic space. She also indicates that statements on the superiority of ritual authorities belong to an age rather than gender idiom. Among the Selo Mambai, people acknowledge the superiority of ritual authorities by calling them “Old Mother, Old Father” (Traube, 1987:109).

Hicks also identified the use of the female principle to express ideas of inferiority and superiority among the Tetum. He provides several examples of femaleness associated with inferiority and shows that, when related to superiority, it is never absolute and depends on the context. For instance, it is applied to common houses to evoke their inferiority vis-à-vis noble houses (Hicks, 1984:17). The sacred realm itself, usually associated with femaleness, can be inferior if evaluated against jural power (Hicks, 1984:22). Furthermore, the association the Mambai made between femaleness, inferiority and the house meant that, symbolically, the house was considered a feminine domain; so, the domestic space was the proper place for women. Women must stay put in the private interior, waiting for the men’s return, whereas exteriority and collective/public space were understood as male qualities (Traube, 1987).

As we know, in controlling individual and collective life, rituals have long been used for governance purposes by Timor-Leste peoples. Through rituals and

its appropriate and highly regulated mediations, collectivities communicate with spiritual entities via sacrifices and other forms of recognition and respect. In the past as in the present, many ritual acts attempt to compensate and nourish various spiritual entities (ancestors, Mother Earth, Father Heaven, etc.), as well as the relationships people maintain with them as sources of life for the living. We must mention a relevant fact. Ritual acts are superior to other reproductive activities for their effects on the collectivity. While men concentrate ritual knowledge and implementation, older women perform secondary tasks, like preparing provisions, playing drums, distributing *bua malus*, etc. (Traube, 1987:164-6; 222).

When she analyses the distribution of authority and ritual knowledge among the Mambai, Traube states that these were monopolized by men, that is, men of high-ranking houses. They concentrated ritual knowledge and its correct interpretation, which were not democratically shared (Traube, 1987:112-3; 178; 236). Forman (1977) reports the same among the Makassae. It also occurs in matrilineal groups, such as the Wehali Tetum (Therik, 2004), studied between 1992 and 1993, and the Bunak of Lamaknem, Indonesia, studied by Friedberg (1977, 1989) from 1966 to 1973. Among the matrilineal Wehali Tetum and Lamaknem Bunak, women were somewhat less vulnerable, being full members of their mothers' origin house (Friedberg, 1989:549). However, they were not allowed to play the leading role, on an equal footing with men, in rituals related to the relationship with ancestors and colonial agents, although they were deeply involving in preparing those rituals and were the guardians of the sacred houses, as among the Wehali Tetum. Elderly Mambai and Wehali Tetum women attended rituals, but in subaltern positions with no voice.

Notwithstanding, women commonly exerted authority in domestic discussions about rituals, the sealing of alliances, etc. The fact that they did not preside over rituals by no means implies their exclusion from ritual processes. They had a central role in preparation and decision-making. When Hoskins (2012:20) comments on Kodi women's agency in ritual decisions, he shows that, by not participating, they had the right to veto all important decisions about their children's marriage or transmission of property (land, cattle, etc.). She also points out that the women's potential to act upon these matters increased as they grew older. Hence, women's degree of vulnerability has to do with their station in life. Younger, recently married women are more vulnerable and susceptible to exclusion. However, this is also true of many young men.

In the context of Portuguese Timor, according to the sources available, the Caraubalo Tetum ritual practices were an important exception. Their women led parts or the whole of important rituals, like those related to marriage and

agriculture. However, men commanded funerary and rainmaking rites, the latter performed in sacred places invoking the major mythical ancestors. According to Hicks (1984), male leadership in mortuary rites is due to the fact that these are rituals of separation, which are mostly catalyzed by male forces, as opposed to the conjunctive effects yielded by female forces. Hence, among the southern Tetum, there was an extraordinary attempt to harmonize the sex of the officiating person with the ritual outcome in terms of gender classification: when female potency produced conjunctive results, women led conjunctive rituals; when male potency was associated with disjunctive effects, men conducted rituals of separation.

In Traube's perspective (1987:175-176), the main function of Mambai white rituals was to restore the balance between opposite forces. Ultimately, restoring such balance was their way to secure the fertility of men, women and their world. In those rituals, in more ways than one, men monopolized communication with mystical entities with fertilization powers. Mambai men's protagonism was again evident in the black rituals (*lia mate* in Tetum), regarded as counter-gifts to various entities, such as Mother Earth. The offering of a new putrefying body would produce fertilization (Traube, 1987:224, 242). Forman (1979:92) identifies a similar way to make sense of these funerary rituals among the Makassae, as does Hicks (1984) about the Caraubalo Tetum.

With the exception of the Caraubalo Tetum, these cases reveal two recurrences among the various Timor-Leste peoples. One is that men and their agency concentrate ritual knowledge and powers that trigger processes of collective fertility. We might say that, when men monopolize certain types of ritual knowledge, they acquire the capacity to produce fertility, thus seizing powers that are proper to women in a biological sense. In other words, what seems to be at stake in these ritual practices is the attribution to men of powers associated with fertility, making it actually more powerful than that of women because it encompasses larger collectivities. In part, this results from the fact that men handle higher dimensions of *costume, cultura, tradição, adat*. Consequently, they retain the exclusive knowledge of rituals. In monopolizing this knowledge, on which social reproduction depends, men gain fertility and reproductive powers and, thus, divest women of these potencies. It is not accidental that ritual authorities, even males, are classified as females (Errington, 1990:19).

These facts reveal an important disjunction between sex and gender in the ways Timor-Leste peoples perceived and made sense of the world. They employed gender classifications to express higher or lower values in different contexts. Consequently, a male ritual leadership could be classified as female. Friedberg (1977:37-38) put forth this hypothesis when he realized that the Bunaq qualified

men as *pana* – a feminine adjective and noun. This is why their category *Bein pana* ('female Sir') was not contradictory. For the Bunaq, feminine and masculine had symbolic values clearly inspired in male and female features, but did not coincide with a real sexual division. Therefore, the notions of feminine and masculine stood over and above the categories of man and woman.

Concurrently, it seems reasonable to hypothesize that male prominence in higher-level rituals oriented to collective reproduction gave men a capacity for fertilization, conceived as feminine, but no longer associated with women. Based on the information presented above, I argue that to entrust men with powers to activate fertility allows them to occupy a dominant position in the symbolic reproduction of their own group. These procedures empowered them and weakened women's position and status. Here, two Caraubalo Tetum origin myths call our attention (Hicks, 1984:7-13). In both, society comes into being with the theft of women's powers. Hicks interprets men's engagement in blood-letting activities, like cockfights and wrestling, as a symbolic way to acquire fertility powers through contact with animal or human blood.

### **Marriage prestations and the female condition: an unfinished debate**

As mentioned above, marriage and marriage exchanges are central for how Timor-Leste peoples make sense of the flow of life (Fox, 1980) and for the dynamics of reproduction and production of the world they live in. Life transmission and reproduction take place via the circulation of women between houses. Thus, marriage is how the houses extract female productive and reproductive potential from each other and nurture their alliances.

Given the importance of marriage for the houses' material and moral reproduction, they are regarded as matters of order and collective interest. Among various Timor-Leste peoples, marriages did not pertain to individual wills, but to contextually defined challenges and interests of economic, political and moral order (Carsten & Hugh-Jones, 1995). This would be yet another way to control women and appropriate their female potential. However, we should note that lack of choice equally affected men.<sup>6</sup>

In the colonial period, the issue of marriage prestations was the object of much political and epistemological anxiety. These appeared in academic anthropological knowledge, in missionary ethnographies and in other colonial knowledge designed to promote social change (Fernandes, 2014a). Given the relevance of this issue, I shall discuss the ways marriage exchanges seemed to affect especially the position of women, depending on the analytical perspective.

From the viewpoint of the academic discipline of anthropology, marriage prestations consist of the circulation of persons (women in patrilineal, men in matrilineal societies), goods, rights and recognition. They comprise the offering and exchange of various goods in specific moments. *Barlake*, as it is called in Dili today, is a phase of those exchanges. To Goody (1973), marriage prestations involve the transmission of rights in people and property for various social purposes: economic, political, religious, etc. Their consequences are larger than in a simple exchange. They are complex, highly controlled operations through which people negotiate 1) the right over a woman (or a man) and her offspring; 2) the kinds of duties the couple, their ancestors and descendants will have vis-à-vis their blood and affinal relatives; and 3) inheritance rights. Goody (1973) points out that these rights and duties are negotiated according to: 1) size; 2) use; 3) the profile of the givers and takers; 4) content; and 5) potential of return.<sup>7</sup>

Barnes (1980) explores how, in certain Flores and Timor societies, marriage prestations operated in the choice of membership and residence. He shows that the rules, the ideal models of membership (matrilineal or patrilineal) and residence (virilocal or uxoriocal) did not define the outcome of marriage *a priori*. The filiation of children – and of the couple themselves – and their rights and duties to their houses were tacitly negotiated during the marriage prestations, taking into account the perspectives of the houses' reproduction.

In general, the anthropological studies carried out between the 1960s and 1970s among different Timor-Leste peoples highlight the central place of marriage exchanges in social reproduction and in alliances. However, they do not address their consequences to the woman's subjectivity. In turn, missionary ethnographies and other discourses by colonial agents took what they called *barlake* as one of the main factors why women would be treated as subaltern among local peoples. This does not mean, immediately, that marriage exchanges were understood as such by Timor-Leste women. Moreover, the purpose of missionary ethnographies was not to understand the women's point of view. I don't intend to conclude which perspective is correct about *barlake* and other forms of marriage prestations, for there were various ways women in different positions experienced them.

The exchange of goods between houses and families engaged in giving or taking a wife is the vehicle to transfer rights in persons. This practice has nourished the negative perceptions about marriage exchanges that appeared in part of the missionary studies prior to Vatican Council II and other colonial discourses. They considered it a way to objectify women, turning them into things. They reckoned that women were traded as objects, no matter how exceptional those objects might be, how important they were to seal long-term alliances, and how

mutual gift exchange could be. With this rationale, an important part of the pre-Vatican II missionary discourses and of other colonial sources suggested that women were bought and sold; therefore, marriage would be a market operation, whose utmost concern would be the material interests of the parties involved.

Polygamy, mostly practiced by high ranking men, was seen as a consequence of marriage prestations. Furthermore, the fact that many marriages were negotiated by the couple's fathers and uncles in the colonial period was interpreted as depriving the woman of her agency, a disrespect for her feelings and choices, which were later called human rights. Supposedly, she would be forced to marry regardless of her will. Indeed, many missionaries and colonial agents considered that, in local marriage practices, disregard for romantic love was demeaning to the woman (Silva, 2015). Customary marriage was thus an affront to women's dignity, because it prevented them from acting as individuals, from freely making their own choices. Due to that perception, marriage prestations became the target of missionary combat until Vatican Council II. From then on, the missionaries showed a more tolerant position (Fernandes, 2014a:94). But, as mentioned in the beginning of this essay, it is not possible to identify women's feelings and attitudes about marriage exchanges in both the anthropological production and the colonial and missionary discourses.

Between 1969 and 1973, an interesting controversy about marriage practices, known as "the *barlake* war," took place in Dili. The main issue hinged on the most appropriate way to interpret marriage prestations, whether as a market transaction where women were bought and sold, or as an alliance exchange which tied the parties into mutual obligations. The protagonists were Nicolau Lobato, Xavier do Amaral and Abílio Araújo, on the Timor-Leste side, and Jaime Neves, Inácio de Moura and Luis Filipe Thomas, on the Portuguese side. By and large, those on the East Timor side, together with Luis Filipe Thomas, demonstrated that marriage exchanges were not market transactions, but devices through which houses engaged in mutual aid and obligations that were crucial to their material and symbolic reproduction. Hence, it was not the marriage exchanges that oppressed women, but the abuses committed in their name.

According to Luis Filipe Thomaz (Silva, 2018), the main source of potential oppression of women was the effort to maintain the status of the origin houses, which were either reproduced or threatened by marriage strategies. The pursuit of maintenance led to celebrating marriages that did not respect the women's wishes and sentiments. For example, the marriage of persons from houses of different ranks was ill-received.

Friedberg (1977) shows women were potentially weakened when they had to move to their husbands' villages, especially when these were distant from their original villages. Recently married women suffered because affective ties with their families would be abruptly severed.

### **The Catholic Church and the making of Timor-Leste women**

As we know, the Catholic Church was of utmost importance in the colonization of Portuguese Timor. The relations between State and Church changed through time, due to changes in metropolitan policies. Nevertheless, the Catholic Church and its members remained as very important figures in remodeling the world views and ways of life of Timor-Leste peoples. To Christianize local populations, the Church installed mission stations throughout the country. In 1949, the Dili Dioceses responded for 54 stations. These comprised schools, churches, missionaries' houses, workshops, small and large farms (Rego, 1961 apud Fernandes, 2014a). The following map shows the location of the mission stations in Portuguese Timor in 1965:



Source: Fernandes (2014a:24).

At first, Timor-Leste women became the target of the Catholic Church in a residual manner, as it were. The Church realized that to be successful in producing Christian men, they needed Christian women (Fernandes, 2014a). To this end, the Church summoned the Canossians, a female religious order devoted to women. Of similar persuasion, Carmelites and Dominicans came later to Timor-Leste (Tchailoro, 2016).

According to Brito (2012) and Ximenes Belo (apud Tchailoro, 2016), the Canossians began their work in Dili, where they established a boarding school for girls (Colegio de Santa Julia e São José) in late nineteenth century. They

also taught in three public schools and at the Casa do Colégio Montael (1880) and in Bidau (1890). Still according to Brito, the Cassonians provided a formal education dedicated to lay instruction (to read and write) and informal, religious learning. Timorese girls would be apt as wives in Christian homes, with Western abilities, such as cleaning, sewing, embroidering and weaving. The production of Christian women at Canossian institutions, between the late nineteenth and early twentieth century, was recently described as follows:

in all their houses, the nuns taught [the girls] sewing, household chores, fancy needlepoint in gold, flower making, never neglecting to induce in the girls a perfect notion of their social and domestic duties and instill in them working habits in harmony with the condition of a Timorese woman. Moreover, give them a solid religious education (O expulso de Timor, 2009:3).

In time, the number of Canossian institutions in Portuguese Timor increased. Just before World War II, the Canossian mission “had three houses with three schools with about 200 students in boarding schools and around 300 in daytime schools” (Naroman Foun, 2009:4). Between 1879 and 1973, 68 Canossian nuns, many of them Italian, went to Portuguese Timor (Fernandes, 2014b).

After 1940, the Missionary Agreement between the Vatican and Portugal and the agendas of the State and the Catholic Church came closer together both in Timor and in the other colonies. As a result, producing Christians was part of the process of producing Portuguese citizens and vice-versa (Fernandes, 2014a). This helped to approximate the social agendas of the Church and the State in Timor-Leste. In the 1960s, public school curricula in the Portuguese colonies had a civilizing agenda geared toward women, which was very similar to that of the religious schools.

The 1966 curricula framing women’s education aimed at making wives, mothers and homemakers in the mold of the Portuguese. It meant teaching them housekeeping, cooking, sewing and family education. Cristalis and Scott (2005, 23-25), who report similar facts, suggest, moreover, that the Catholic education of Timor elite women, to the extent that it accentuated their role in the domestic sphere, may have contributed to reinforce their exclusion from public spaces and institutions where collective life has been negotiated. We should also point out that it was mainly high-ranking women who had access to schooling. Nevertheless, subversion was always possible. For example, in Timor-Leste public space, persons like Sister Guilhermina Marçal and Maria Domingas Alvez were educated in Christian institutions that favoured women’s political affirmation. Against all expectations, the benefits of their learning in Catholic institutions served to empower women in public spaces today.

### Final considerations

As the title of this essay suggests, my purpose is to systematize a set of reading notes to further the debate about women's conditions in Portuguese Timor from 1945 to 1975. My arguments are still necessarily provisional, bound to be revised. Inspired by Strathern (1988), I place my interpretations between anthropology and feminist critique. From the anthropological point of view, I position women's subalternity in collective and public spaces as a result of the characteristics of the institutions to which they belonged, mostly houses and their alliance dynamics. From the feminist perspective, I have tried to underline how certain features of the local social organisation and its dynamics – especially in patrilineal societies – favour men's interests in collective life. We should not forget, however, that men and women share sociality expectations to a large extent. It is not by chance that, in the past as in the present, marriage prestations were crucial to uphold the dignity of both men and women, despite the various political attempts to extinguish them.

I briefly hypothesize that the women's transitory membership in their groups of origin (houses) and in those of their husbands, together with the value placed on fixedness, contributed to diminish women's power in collective spaces. Because of their transient or impermanent ties to their parents' and husbands' groups, women and their interests were relatively excluded from the institutions that govern society. These same constraints curtailed, among other things, their access to inheritance. The institutions that managed collective life seem to always be geared to men's interests. Men often monopolized the institutions that comprise *kultura*, that is, *usos e costumes*. Women seemed to be less vulnerable in matrilineal groups. However, even there they were in a subaltern position, because men control culture-oriented institutions. I thus show that the rituals reinforced male dominance in the management and reproduction of collective life.

At the present stage of our knowledge about gender dynamics in Timor-Leste, my main contribution here is the analysis of certain ritual practices that endow men with powers of collective fertilization. These powers pertain to the domain of custom, tradition and *kultura*, a supposedly sacred and immutable realm monopolized by men.

In parts of this critique, I have also underlined the need to take into account that women's power positions changed over their lifetimes. This occurred because, among Timor-Leste peoples, generation hierarchies were even stronger than gender ideologies in the making of local systems of prestige. This is equally true in the whole of Eastern Indonesia (Errington, 1990). Moreover, we must recognise that the conditions in which women participate in institutions that manage collective

life also depend on their groups of origin. About these analytical complexities, says Errington (1990:7):

[...] in hierarchical societies of Southeast Asia, it is very clear that women who are of high status by birth outrank men who are of low status by birth, whether by material or symbolic criteria; moreover, in many societies, among them quite a few in island Southeast Asia, a woman acting in the capacity of a sister is quite different for social purposes from a woman acting in the capacity of a wife. In either case, it is difficult to conceptualize “the” status of women in such a society, or to imagine what their collective interests might be in relation to the opposing category, men.

At any rate, it is important to point out again that the anthropological and missionary works on the region paid little analytical attention to the position of real women in the dynamics of social reproduction and never reported their own perception about these issues.

Analyzing the literature dedicated to recover the history of colonialism in Portuguese Timor teaches us that the controversies around marriage prestations and women’s conditions in that country are complex, lasted long and changed in time. It also suggests that Western-oriented education of women, to the extent that it stressed their role as mothers and wives, may have contributed to reinforce their exclusion from the public institutions in charge of collective life.

Finally, I would like to call attention to the partial character of my analyses and point at some issues that require more attention to elicit further knowledge on Timor-Leste by the social sciences. We need this if we are to have a more accurate notion of how the women felt about the dynamics of social reproduction that encompassed them: where is the domestic space and its attendant activities placed in the local prestige systems? How do distinct social collectivities value women’s activities? What is men’s participation in activities hegemonically carried out by women? Are women thought of as alienable or inalienable by their groups of origin? How is the female condition perceived vis-à-vis other valuable objects that circulate at marriage prestations? How do people allocate responsibility and causality to facts related to what we call agency and power of men and women? Do agency and power necessarily relate to dominance? How do several men and women act upon each other, produce effects and make sense of them?

Submitted on 10/01/2015

Accepted on 21/03/2016

**Kelly Cristiane da Silva** is an associate professor at Universidade de Brasília and a researcher fellow of the National Council of Science and Technology (CNPq). As she concluded this article, she was also a visiting researcher at Universidade de Lisboa. She is the leading researcher of the research group “Processos de invenção, transposição e subversão da modernidade”. Contato: kellysa67@gmail.com.

## Notes

1. This article answers the request by the Committee on Research and History-Making of Women’s Struggle in Timor (Comissão de Pesquisa e Elaboração da História da Luta da Mulher em Timor). It was supported by the Brazilian National Council for Scientific and Technological Development through the Project on Gender, Justice and Violence: a Comparative Perspective on Citizenship Dilemmas (482119/2013-6), coordinated by Daniel S. Simião, Renata da Silva Nogueira and Alexandre J.M. Fernandes, Ph. D. candidates of the Department of Anthropology, University of Brasília, and Andreza Ferreira, post-graduate student at the same institution, collaborated with data organisation, as did Yu Zhiming, a Master’s candidate at the Geneva Graduate Institute. I thank them for their commitment and intellectual sharing. I am also very grateful to Sara Niner for her attentive critique to an early version of this article.

2. For a description of the anthropological production in that period, see Hicks (2011). Unfortunately, I had no access to the work of Maria Olimpia Lameiras Campagnolo, unavailable at the libraries I consulted.

3. For a discussion about politics of gender in contemporary Timor-Leste, see the various essays published in Niner (2017).

4. The original version of this essay had a section on women’s sexual slavery during Japanese occupation. I removed it so as to highlight the condition of women in post-World War II.

5. However, we notice that, among some groups, membership in a house is not given by birth, even for men, as among the Caraubalo Tetum studied by Hicks (Barnes, 1980).

6. Until recently, women could not choose their spouses. This choice was made by her father or uncles who considered the interests of their house regarding its reproduction. Very often, women experience lack of power to choose as suppression of agency. However, we cannot affirm that it was always so, in so far as cultivating and perceiving the individual right of choice is also a cultural fact.

7. In his monograph, Renard-Clamagirand (apud Barnes, 1980) indicates two kinds of marriage prestation among the Timor Ema: the small and the big “price.” Each one had distinct implications connected to the descendants’ filiation, the ties of man and wife to their ritual houses etc. Among other things, marriages mediated with a small price meant the possibility of divorce and the division of the offspring between both houses. When the big price was paid, this was no longer possible. The woman was

thoroughly tied to her husband's lineage and could not return to her village, even if she became a widow. Nor was divorce tolerated. The woman was ritually severed from her ancestors. In this type of marriage, the woman could take with her a dowry in jewels and even a piece of arable land. Marriage began with a series of prestations between the houses involved, implying, among other things, the possibility that lineages facing extinction could receive the children of their women givers and takers. This happened mostly with elite lineages. The gift of a child increased the status of its lineage of origin and was carried out with a counter prestation of certain crafts and animals.

## References

- BARNES, Robert H. 1980. "Marriage, exchange and the meaning of corporations in Eastern Indonesia". In: John L. Comaroff (ed.). *The meaning of marriage payments*. New York: Academic Press.
- BRITO, Ervinia M. 2012. *A proposta educacional da congregação canossiana em Timor-Leste*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- CARSTEN, Janet & HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Introduction". In: \_\_\_\_\_. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. [S.l.]: Cambridge University Press.
- CRISTALIS, Irena & SCOTT, Catherine. 2005. *Independent women: the story of women's activism in East Timor*. London: Ed. Catholic Institute for International Relations.
- ERRINGTON, Shelly. 1990. "Recasting sex, gender and power: a theoretical and regional overview." In: Jane Atkinson & Shelly Errington (eds.). *Power and difference: gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- FERNANDES, Alexandre J. M. 2014a. *Em searas do Timor Português: um estudo sobre as práticas de mediação da Diocese de Díli no período colonial (1949-1973)*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2014b. *Sobre os impactos dos colonizadores nas relações de gênero*. Working Paper presented to the Research Seminars on the Condition of Women in Portuguese Timor.
- FORMAN, Shepard. 1977. "Exchange and political hierarchy at the time of the European discoveries". In: Karl L. Hutterer (ed.). *Economic exchange and social interaction in Southeast Asia*. Ann Arbor: University of Michigan. pp. 97-111.
- FOX, James. 1980. "Introduction". In: \_\_\_\_\_ (ed.). *The flow of life: essays in Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 11-18.
- FOX, James. 1996. "Introduction". In: James Fox & Clifford Sather (eds.). *Origins, ancestry and alliance: explorations in Austronesian ethnography*. Canberra: ANU E-Press. pp. 1-18.

FRIEDBERG, Claudine. 1977. "La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor". *Archipel*, 13:37-52.

\_\_\_\_\_. 1989. "Social relations of territorial management in light of Bunaq farming rituals." *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde Deel* 145, 4. Rituals and Socio-Cosmic Order in Eastern Indonesian Societies. Part I Nusa Tenggara Timur. pp. 548-563.

GODELIER, Maurice. 1982. *La production des grand homes*. Paris: Librarie Arthème Fayard.

GOODY, Jack. 1973. "Bridewealth and Dowry in Africa and Euroasia". In: Jack Goody & Stanley J. Tambiah. *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

HICKS, David. 1984. *A maternal religion: the role of women in Tetum myth and ritual*. North Illinois University Press.

\_\_\_\_\_. 2004. *Tetum ghosts & kin: fertility and gender in East Timor*. Long Grove: Waveland.

\_\_\_\_\_. 2011. "A pesquisa etnográfica no Timor Português". In: Kelly Silva & Lúcio Sousa (eds.). *Ita maun alin: o livro do irmão mais novo. Afinidades antropológicas em torno de Timor-Leste*. Lisbon: Colibri.

HOSKINS, J. 2004. "Slaves, brides and other 'gifts': resistance, marriage and rank in Eastern Indonesia". *Slavery & Abolition: a Journal of Slave and Post-Slave Studies*, 25(2):90-107.

\_\_\_\_\_. 2012. *Biographical objects: how things tell the stories of people's life*. New York: Routledge.

KAMMEN, Douglas. 2012. "Queens of Timor". *Archipel*, 84:149-173.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *The way of the masks*. London: Jonathan Cape.

McKINNON, Susan. 1991. *From a shattered sun: hierarchy, gender and alliance in the Tanimbar islands*. Madison: University of Wisconsin Press.

NINER, Sara. 2012. "Barlake: an exploration of marriage practices and issues of women's status in Timor-Leste". *Loca-Global: Identity, Security, Community*, 11:138-153.

\_\_\_\_\_. 2017. *Women and the politics of gender in Post-Conflict Timor-Leste*. Between Heaven and Earth. New York: Routledge.

NOGUEIRA, Renata S. 2014. "A posição cambiável física e simbólica das mulheres: uma reflexão sobre poder, gênero e mulheres em Timor-Leste". Working Paper presented to the Research Seminars on the Condition of Women in Portuguese Timor.

ORTNER, Sherry B. 1974. "Is female to male as nature to culture?" In: Michelle Z. Rosaldo & Louise Lamphere (eds.). *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press.

RUBIN, Gayle. 1975. "Traffic in women: notes on the political economy of sex". In: Reiter Rayna (ed.). *Toward an anthropology of women*. New York: Monthly Review Press.

SILVA, Kelly. 2015. "Marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timor indigenous socialities in the 1970s Dili". In: Leach et al. *Understanding Timor-Leste*. Dili: v. II, pp. 228-233.

\_\_\_\_\_. 2018. "The 'barlake war': marriage exchanges, colonial fantasies and the production of East Timorese people in the 1970s Dili". In: Ricardo Roque & Elizabeth Traube. (ed.). *The colonial archive: crossing histories and ethnographies*. London: Berghahn. In press.

STRATHERN, Marilyn. 1984. "Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands New Guinea". In: Renée Hirschon (ed.). *Women and property, women as property*. London: Croom Helm. pp. 159-175.

\_\_\_\_\_. 1987. "Introduction". In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

TCHAILORO, Nuno R. 2016. Relijioza Sira Nia Luta ba Ukun Rasik. Dili: Mimeo.

THERIK, Tom. 2004. *Wehali: the female land. Traditions of a Timorese cultural centre*. Canberra: Pandanus Books & Australian National University.

TRAUBE, Elizabeth. 1987. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press.

VAN Wouden, Franciscus Antonius E. 1968. *Types of social structure in Eastern Indonesia*. Haia: Martinus Nijhoff. Publicado originalmente em 1935.

### Primary Sources

MINISTÉRIO DO ULTRAMAR. 1966. *O ensino no ultramar*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Naroman Foun. 2009. Edisaum especial.

O expulso de Timor. 2009. Naroman Foun. Edisaum especial.

## Resumo

Este ensaio aborda as posições sociais das mulheres e as implicações das representações de gênero sobre elas entre populações indígenas do Timor Português pós II- Guerra Mundial. Trata-se de uma revisão bibliográfica que tem como base a produção antropológica acadêmica e administrativa (missionária e laica) elaborada a partir de informações produzidas entre 1950 e 1980. Argumento que as mulheres se encontravam, de um modo geral, em uma posição comparativamente subalterna nas dinâmicas de reprodução social coletivas e superiores, desde os pontos de vista locais. Tal fato derivava, por um lado, da conformação das estruturas sociais locais e, de outro, da dissociação entre sexo e gênero. Este ensaio oferece subsídios para dar sentido à aparente contradição entre o fato do feminino, como um princípio classificatório de gênero, ser associado à superioridade entre muitas populações leste-timorenses e as mulheres, ao mesmo tempo, estarem frequentemente em posições subalternas nos espaços e eventos relacionados com a reprodução coletiva. Argumento que os modos como o princípio feminino é manejado em arenas rituais serve à produção e reprodução da dominância dos homens nas dinâmicas de reprodução social coletivas. Isso se dá pela cooptação, por parte dos homens, dos potenciais femininos de fertilidade.

**Palavras-chave:** mulheres, gênero, poder, trocas matrimoniais, Timor-Leste.

## Abstract

This essay examines the social position of women and the implications of gender representations among indigenous peoples in post-World War II Portuguese Timor. It is a bibliographic critique based on works of academic anthropology and of certain missionary and colonial administrative ethnographies published between the 1950s and 1980s. I argue that in general women occupied a relatively subaltern position in the collective dynamics of social reproduction. This results from the specificity of local social structures and from the separation of sex and gender. I attempt to elucidate an apparent contradiction: on the one hand, femaleness, as a gender classifying principle, is associated with superiority among many peoples in Timor-Leste and, on the other hand, women are often in subaltern positions regarding collective reproduction. I argue that the ways the female principle and the idea of fertility are ritually handled serve the purpose of producing and reproducing male dominance in the dynamics of collective social reproduction and the co-opting of women's power of giving life.

**Key-words:** women, gender, power, marriage exchanges, Timor-Leste.



## **As múltiplas assinaturas do Estado: práticas do município-réu nos processos de (des)habitação no Rio de Janeiro<sup>1</sup>**

Anelise Gutterres  
Museu Nacional/UFRGS

Neste artigo, compartilho algumas reflexões elaboradas em minha pesquisa de pós-doutorado a partir de um trabalho de campo realizado na sede do Núcleo de Terras e Habitação (NUTH) da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPGERJ) durante aproximadamente seis meses de 2016.<sup>2</sup> Entre as razões que motivam uma pesquisa nos arquivos do NUTH está o término dos Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro, em agosto de 2016, que configura o que foi chamado – por jornalistas e também por colegas que atuam em movimentos sociais, organizações não governamentais ou, como eu, em pesquisas acadêmicas – de “o fim da era dos megaeventos” na capital fluminense.<sup>3</sup> A expressão se refere ao término do período, de aproximadamente quinze anos, que se inicia com a escolha e divulgação do Rio de Janeiro como sede de grandes eventos esportivos – uma “era” que incluiria os Jogos Pan-americanos, anunciados em 2002 e realizados em 2007 no Rio de Janeiro; a Copa do Mundo, cuja escolha do país sede fora divulgada em 2007, para realização em 2014, no Rio de Janeiro e em mais 11 cidades brasileiras; e, finalmente, os Jogos Olímpicos e Paralímpicos, que foram divulgados em um grande evento na praia de Copacabana em 2009 e realizados entre agosto e setembro de 2016, também na cidade do Rio de Janeiro.<sup>4</sup>

A observância de uma “era dos megaeventos” e o efeito dela na contenção e/ou remoção da população pobre na cidade, portanto, me motiva a construir um projeto de pesquisa que se debruce sobre os arquivos e documentos do Núcleo. É importante ressaltar que os defensores e as defensoras<sup>5</sup> que integraram o NUTH durante grande parte dessa “era” mostravam-se solidários aos grupos de familiares e moradores dos territórios em ameaça de remoção, participando de eventos e encontros nas localidades “atingidas”.<sup>6</sup> As ações civis públicas (ACPs)<sup>7</sup> elaboradas neste período, que tinham o município como réu, buscavam reverter o quadro das remoções de moradia na cidade durante o período de preparação para os eventos. Como os Processos<sup>8</sup> são, na maioria das vezes, longos, muitos dos moradores foram assistidos por diferentes defensores e defensoras, bem como distintos grupos de estagiárias e estagiários no interior da defensoria.

É preciso destacar que atualmente, e particularmente em relação a outros estados, o NUTH tem a confiança daqueles que o procuram. Durante os anos a que se dedica a pesquisa, todavia, houve ciclos mais obscuros.<sup>9</sup> Durante o ano de 2011 (e 2013, porém, com menos impacto), vimos os objetivos e a orientação desse núcleo ficarem à sombra do governo municipal, o que acarretou rupturas, demissões e um pedido de exoneração. Uma das etapas que integra a produção do Processo de assistência jurídica é a realização de reuniões com os moradores, onde eles são atendidos pelos defensores e defensoras e relatam o ocorrido nas entranhas de seu cotidiano, sua vivência entre jogos e estratégias dos poderes atuantes na região. Durante esses dois anos – em que o Núcleo teve sua autonomia controlada através de um arranjo político que interferiu na composição e atuação do quadro de defensores –, os moradores ficaram desconfiados de participar desses atendimentos, com receio de sofrer retaliações daqueles que promoviam ou participavam das práticas de poder,<sup>10</sup> muitos deles integrantes da equipe técnica da prefeitura, ou mesmo moradores da favela que trabalhavam aliados à perspectiva do município. Na falta de espaços de diálogo no interior da institucionalidade, não faltaram reivindicações dos moradores e militantes da causa da moradia exigindo a retomada da autonomia e da “integridade” da defensoria pública, o que, para esses atores, acabou acontecendo em 2015. O momento em que realizei a pesquisa é, portanto, um movimento entre ciclos, em que os moradores e militantes observam com positividade a pessoalidade com que defensores atuam<sup>11</sup> na administração burocrática, fazendo questão de conhecer os locais de moradia dos atendidos e prestando, quando possível, assistência nos próprios territórios de conflito.

Além desses ciclos, outro fato me instiga a olhar com mais cuidado para o lado de lá do balcão<sup>12</sup> – ou seja, mergulhar nos documentos produzidos pelos Processos. Empiricamente, nota-se que o íterim de 2007 a 2016 foi caracterizado por uma dinâmica de tensão e conflito na propalação de programas de urbanização e/ou produção de moradias de interesse social por agentes do município do Rio de Janeiro, especialmente na implementação do Programa Morar Carioca; do Programa de Aceleração de Crescimento (PAC); e do Programa Minha Casa Minha Vida em favelas e localidades: (1) próximas às áreas que sediam os megaeventos; (2) em favelas “pacificadas”, escolhidas para receber obras vultuosas (em cifras e tamanho), geralmente associadas, nos discursos políticos, à retomada da cidadania e segurança nestes locais. Busquei, portanto, refletir sobre estas “formas de intervenção social definidas como políticas públicas” (Souza Lima, 2002:13) em suas dobras. Propus olhar para estes programas ligados à habitação, racionalizados em planos escritos pelos governos durante o período estudado,<sup>13</sup>

através de determinados contextos de sua gestão, mas também na forma como foram geridos como soluções para “problemas sociais e urbanos”.

De acordo com Souza Lima (2002:16), gestar e gerir são “duas dimensões decupáveis da mesma operação e nos permitem recortar e descrever nuances nos exercícios de poder”. Enquanto gestar nos aponta para “uma função constitutiva e pedagógica” que está imbuída pelo “desejo do bem”, perceptível na tutela de “segmentos concebidos como constitutivamente despossuídos das condições mínimas para a vida social em pé de desigualdade”, gerir nos sinalizaria “ao controle cotidiano de uma administração que é perpassada por interesses pessoais e de redes de clientelas” e que representa este “tutor de coletivos, controlador de espaços, mantenedor dos desiguais em seus nichos”. Estar atenta a estas duas dimensões, que também são produtoras do contexto pesquisado, apontaria para a relação forte “entre domínio de terras e fluxos sociais a partir do controle de segmentos da população”, tal como sugerido por Souza Lima.

Na análise das motivações das ACPs, mesmo guiada pela hipótese de que havia recorrências que uniam essas ações, busquei olhar também para as particularidades de cada Processo. No âmbito das recorrências, observei como a comunicação entre os defensores e as defensoras do NUTH neste período – com secretarias, departamentos, institutos, peritos, apoiadores, técnicos, especialistas, pesquisadores –, principalmente através de ofícios, foi produzindo uma rede de instituições, grupos e documentos que acabaram desenhando a gestão do Estado nesses territórios.

Do lado de cá do balcão, eu estava baseada na experiência da pesquisa realizada para o meu doutorado, onde acompanhei a formação de algumas redes de contestação às obras dos “megaeventos” e as recorrências da governamentalidade na gestão da habitação dos pobres em diferentes localidades do país durante o período de preparação para tais eventos.<sup>14</sup> Formado em 2009, um dos coletivos que acompanhei e de que participei – o Fórum Comunitário do Porto, composto de movimentos sociais, pesquisadores-apoiadores, ONGs e militantes da moradia de interesse social – teve papel importante no incentivo aos moradores e moradoras para que buscassem assistência judicial no NUTH, já que vivenciou com eles a ampliação do cenário de ilegalidades decorrente da atuação dos agentes vinculados, formalmente ou não, à Secretaria Municipal de Habitação na região. Em meados de 2011, quando a comissão de moradores<sup>15</sup> do Morro da Providência ingressou formalmente com pedido de assistência – e em seguida, já assistida pelo NUTH, em uma ACP contra o município do Rio de Janeiro –, diversos outros grupos de moradores (em diferentes favelas, comunidades, cortiços na região central e nas zonas norte e oeste da cidade) já tinham assistência e ações agravando a prefeitura

por ilegalidades e violências similares às que viveram os moradores da Providência. As recorrentes ilegalidades cometidas pela prefeitura do Rio de Janeiro foram tema de trabalhos acadêmicos (Faulhaber, 2012; Fernandes, 2013; Magalhães, 2013) e de relatórios produzidos por coletivos civis organizados (Comitê Popular Rio da Copa e Olimpíadas, 2011, 2012) ou por jornalistas, correspondentes de veículos de mídia internacional e nacional.

Em termos metodológicos, a pesquisa aqui apresentada segue a provocação de Souza Lima (2002:11), unindo fontes impressas à observação etnográfica. Aproveito para fazer referência a etnografias realizadas em instituições estatais ou entre e a partir de documentos e Processos, que foram (e são) fundamentais na construção das reflexões e descrições aqui apresentadas. Destaco o trabalho de Lugones (2009) sobre os tribunais de menores em Córdoba; o de Schuch (2009) na Fundação de Atendimento Socioeducativo em Porto Alegre; o de Claudia Fonseca (1997, 2004), que analisou documentos dos processos de disputa pela guarda de crianças no início do século XX e também de investigação da paternidade em diferentes instâncias jurídicas de Porto Alegre; a pesquisa de Adriana Vianna (1999) nos registros policiais que classificam determinada população infantojuvenil no início do século XX; e o de Sousa Lima (1995) sobre o poder tutelar como exercício de poder de determinados aparelhos de governo. Mais recentemente, o artigo escrito por Lowenkron e Ferreira (2014) traça um imprescindível panorama das pesquisas relativas a essa temática.

Tal como preconiza Veena Das (2004:240), as vidas em geral são permeadas por documentos. A forma da nossa existência, onde podemos ou não podemos circular, é demarcada por papéis que encadeiam certos processos. Certa da importância de pesquisar documentos, e buscando um diálogo mais denso com a já extensa bibliografia e as abordagens sobre o tema, destaco o trabalho de Mariza Peirano (1986), que, em diálogo com Wanderley Guilherme dos Santos, reflete sobre a relevância de determinados documentos na construção da cidadania e no acesso aos direitos civis, políticos e sociais no Brasil. Trazendo como exemplos a carteira de trabalho e o título de eleitor, a autora mostra que, tal como revelado por Santos, a cidadania no Brasil se desenvolveu “através de um sistema de estratificação ocupacional”, ou seja, esteve relacionada ao reconhecimento, à definição e à inclusão de determinadas profissões e ofícios e dos direitos associados a elas.

O ponto que nos interessa nesse debate trazido por Peirano é o caráter simbólico que os documentos assumem no Brasil neste período e que seguem incorporados nas práticas institucionais, integrados à dinâmica de acesso aos direitos no país. Na discussão proposta pela autora, estes documentos seriam símbolos de identidade cívica, fornecidos por órgãos públicos, e sua obtenção exigiria “determinados

requisitos estipulados por lei”, o que marcaria principalmente as camadas pobres, já que seria utilizado como quesito de diferenciação e distinção entre o “cidadão” e o “marginal”. No caso de nossa pesquisa, vimos que a posse de determinados documentos era constantemente assinalada por defensores e defensoras. Eram elementos constantes e imprescindíveis para a montagem das ações, já que tinham a função de comprovação formal da existência do objeto e da veracidade das razões do Processo. Entre os documentos principais do Processo que asseguravam a atuação da Defensoria Pública, estava o atestado de hipossuficiência,<sup>16</sup> geralmente realizado por autodeclaração, preenchido e assinado pelo “assistido”. Inicialmente, também era anexado ao Processo algum comprovante de residência – e, para tal, era aceita uma gama muito variada de documentos, como notas fiscais de materiais de construção, atestado de frequência dos filhos na escola ou prontuários médicos –, uma cópia da carteira de identidade e, algumas vezes, fotografias do local de moradia (mostrando ou não a ação ilegal do município).

A entrega desse conjunto de documentos habilitava o morador ameaçado de remoção à categoria de *assistido*. A partir desse momento, o simbolismo dos documentos, tal qual nos fala Peirano, ganhava importância cotidiana, já que as famílias e/ou os sujeitos assistidos começavam também a vivenciar uma lógica de recolhimento e guarda de papéis que julgavam ser potenciais provas da autenticidade de suas declarações, capazes de materializar a violência à qual estavam expostos. Após, ou mesmo no momento de produção do Termo de Declaração, era recorrente, portanto, que os assistidos e as assistidas<sup>17</sup> passassem a oferecer papéis aos defensores e defensoras, certos de que sua quantidade auxiliaria na comprovação da ação nebulosa dos agentes do município, tal como relatado nos sucessivos atendimentos que ora acompanhei, ora tive acesso pela leitura dos Termos de Declaração.

O Termo, como veremos, é o espaço onde se descreve a opacidade das ações do município na localidade. O ato de declarar e de registrar a declaração pareceu um esforço de resgate e manutenção da dignidade<sup>18</sup> que teria sido tolhida pela atuação de agentes ligados à municipalidade. Esse ato era, também, uma tentativa de tornar visível – diante de atuações fabricadas pelos agentes para ser intangíveis – um emaranhado de atores e práticas produzidas pelo município-réu no intuito de remover as moradias. Pensando nesse emaranhado de atores e práticas, sigo aqui as pistas de Vianna (2014a), que, ao relatar os desafios da pesquisa em Processos e documentos, ressalta a questão do tempo nas vidas por eles relatadas: as idas e vindas a uma unidade administrativa a fim de regularizar uma situação, os retornos, a espera, as averiguações, “ou simplesmente carimbos e protocolos que consagram o adiamento de audiências” em Processos sobre o assassinato “de

um filho, irmão ou marido”, ou, no nosso caso, sobre a perda de uma moradia ou a ameaça de perdê-la.

Tratando de um conjunto híbrido de documentos que compõe os Processos judiciais como “artefatos paradigmáticos das práticas do conhecimento moderno” (Ferreira, 2013, 2015; Riles, 2006), nosso objetivo é, por um lado, refletir sobre seu simbolismo como percurso de produção de uma luta por reconhecimento, que passa pela manutenção da dignidade; e, por outro lado, compreender melhor as estratégias produzidas pelo Estado na gestão da habitação em áreas de favelas e periferias na “era dos megaeventos” – tanto as estratégias utilizadas pelo município-réu quanto aquelas que refletem nas ações do NUTH, com foco nos sentidos e mecanismos judiciais manejados nos documentos que integram os Processos analisados. Sobre os processos de gestão, destacamos novamente o pensamento de Souza Lima (2002:11), que os descreve como processos que englobam a produção de saberes, práticas de aparelhos de governo, “o controle da mobilidade espacial de segmentos da população (índios, menores, migrantes, favelados)” e práticas de espetacularização da vida política.

Feita essa pequena introdução de enredos que nutrem nossa pesquisa – e movem a escrita deste artigo –, buscarei costurar diferentes situações, em um conjunto também muito híbrido de dados, narrativas e momentos. Entre eles, relatos de experiências vividas durante o período do doutorado e reflexões oriundas de minha pesquisa no NUTH. Aqui acompanharemos, portanto, situações onde são notáveis múltiplas assinaturas, em locais e Processos judiciais diferentes. Nossa intenção não é reconstruir linearmente as etapas dos Processos; trabalharemos com os trechos que enfatizam as marcas daquilo que estamos chamando de processo de des(habitação) de populações de seus territórios de moradia e circulação.

Adotamos uma orientação de confidencialidade na construção dos casos no que se refere ao corpo de funcionários e estagiários do Núcleo. Seguindo o proposto por Ferreira (2015:29), o acesso aos registros documentais aqui expostos está atrelado a um interesse específico da pesquisa e uma censura determinada pelas normas da escrita acadêmica, atenta à segurança dos interlocutores. Em seu trabalho, Veena Das (2004:235) destaca que não é precisa em fornecer datas e locais; assim como a autora, modificamos os nomes dos participantes deste estudo a fim de garantir seu anonimato e sua integridade. Tal como destaca Vianna (2014a) e é retomado de forma sensível pelo trabalho de Ferreira (2015), é necessário estar atenta às lacunas, àquilo que não é passível de apreensão a partir dos depoimentos (“mas o que as pessoas disseram efetivamente?”) nos registros burocráticos da queixa (“mas como se deu a interação com o funcionário?”) e nos campos preenchidos nos formulários (“como se deram os jogos relacionais entre entrevistador e entrevistado que podem

ter contribuído de maneira significativa para essa resposta?”). As questões ressaltadas por Vianna são norteadoras tanto dos limites e das características metodológicas da pesquisa em arquivos quanto da necessidade de vigilância e questionamento constante que o trabalho com tal material evoca.

### **Assinaturas da (des)habitação**

Na zona portuária do Rio de Janeiro, em especial no Morro da Providência, uma das localidades em que realizei o trabalho de campo durante o doutorado, as ameaças de remoção e as incursões sistemáticas de agentes ligados à prefeitura tinham como objetivo aterrorizar moradoras e moradores utilizando o paliativo assistencial do aluguel social como política habitacional de médio prazo. O controle do tempo era um dos efeitos da gestão da habitação e, nessa ocasião, a utilização do adjetivo “urgência” foi comum para enfatizar a necessidade de saída das moradoras de suas casas. A “urgência da obra” era propalada com ameaças que foram sentidas como terror, já que forçavam as famílias a decidir em poucos dias, ou mesmo ali, na presença do funcionário, o que fazer. As opções oferecidas pelos funcionários à moradia – que, nas palavras dos agentes públicos da prefeitura, eram consideradas “alternativas”<sup>19</sup> – eram explicadas parcialmente, e algumas inclusive eram omitidas a fim de tornar mais atraente a opção preferida dos agentes. Muito raramente essas alternativas incluíam a permanência em local onde a obra era ou seria realizada, ou mesmo na própria casa, com uma possibilidade de revisão da intervenção planejada para a área.

Nessa dinâmica de resistências, tensão e desconfiança, algumas famílias não resistiram e acabaram saindo de suas casas.<sup>20</sup> Ficou evidente nesses casos a produção concomitante de escombros em torno das moradias que tinham passado pela “descaracterização”,<sup>21</sup> ao mesmo tempo em que obras de mobilidade, saneamento e urbanização eram executadas nesses locais. Os moradores olhavam para esses entulhos em torno de suas casas e reconheciam que estavam em um cenário de guerra (Gutterres, 2016). Eram famílias altamente desgastadas pelo obscurantismo da ação do município, que as ameaçava, produzia documentos falsos para coagi-las a deixar suas moradias, propagava rumores, descaracterizava os bicos onde viviam, suas casas e as de seus vizinhos. Há, no entanto, diversas outras práticas recorrentes nas ações da prefeitura. Não é nosso objetivo, nem penso que seja possível, listar e classificar todas elas neste artigo, já que são práticas que se reatualizam e se reinventam. Interessa-nos observá-las e analisá-las – já que elas interligam Processos judiciais de moradores de diferentes lugares – a fim de refletir sobre a existência de uma razão governamental no tratamento desses territórios e identificar as formas dessas práticas neste período.

Estamos compreendendo aqui o Estado em seus múltiplos aspectos, em suas múltiplas “assinaturas”, como propõe Veena Das (2007:226): a entidade racional presente na estrutura das regras e regulações incorporadas na lei e nas instituições que as implementam; e a forma mágica como as práticas do Estado figuram, principalmente em favelas e periferias, através de rumores, representação mimética, obscuridade e poder. Conforme destaca Lopes (2016:12), falar de Estado sob esta perspectiva “é tratar de formas contínuas de estabelecimento de poder, de hierarquia e de dominação, sem, com isso, entender que tais formas são fixas, estabelecidas em uma única direção e/ou intransponíveis”. Indicando uma perspectiva similar à de Veena Das na compreensão dos processos de formação do Estado, aproximamo-nos de Castilho, Souza Lima e Teixeira (2014:22), autores que compreendem a potência de uma etnografia das práticas de poder a fim de “apreender como se *faz Estado*”, ou seja, a partir de uma “ênfase à dimensão performativa e à ação simbólica na produção de efeitos (e afetos) de poder, e como nós, antropólogos, participamos desse fazer”. Seguindo tal orientação teórica e analisando a data dos primeiros atendimentos e os Termos de Declaração recebidos pelo NUTH, construí um mapeamento do que chamarei de “assinaturas” do Estado na gestão da moradia em territórios de favela e periferias do Rio de Janeiro nesta última década. A montagem deste panorama visa averiguar a abrangência das práticas de remoção como esforço de des(habitação) desta população e, conseqüentemente, de produção de territórios de vulnerabilidade.

Tal como sugerido no trabalho de Machado e Figueiredo (1981) nos anos 1980 – onde ressaltam que a reivindicação da urbanização em determinadas áreas, como as das favelas cariocas, não suprimia as remoções e, ao contrário, poderia ser utilizada para justificá-la –, vimos os programas de urbanização propostos nesse período com cautela. Nossa pesquisa mostrou a relevância da previsão dos autores, já que muitos dos programas de urbanização propalados utilizaram a necessidade e o desejo de urbanização por parte dos moradores – leia-se, saneamento básico, iluminação, arruamento, acessibilidade – para efetivar a remoção parcial ou total das moradias em diferentes localidades. Por essa razão, é necessário dizer que entendemos a “urbanização” como uma categoria em disputa, ao passo que “remoção” seria uma categoria de luta – geralmente empregada pelos movimentos sociais ou moradores ligados a eles para dar visibilidade às ações de esbulho e turbação de posse, promovidas pela prefeitura municipal em moradias de favelas da cidade no ínterim destes eventos. Observamos essas categorias em diálogo com a noção de “palavra-ato”, utilizada por Vianna (2014b:210) em sua pesquisa no movimento de mães e familiares vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. Conforme a autora, as palavras são usadas para narrar articulações “que podem

funcionar como instrumentos de acusação, de compreensão, de solidariedade e de luto, reconstruindo-se social e subjetivamente” no processo em que são construídas. Entendo a expressão “remoção”, portanto, como uma palavra-ato, já que compõe o léxico dos militantes e ativistas em defesa da moradia, mobilizando sentidos estratégicos em falas e ações públicas.

A partir da leitura dos Termos de Declaração, notamos que as “declarantes” narram a “chegada” dos programas de urbanização a partir da “visita” de funcionários da prefeitura em suas casas, relatando um ambiente de incertezas, intensificadas posteriormente pela difusão de rumores. Realizadas por técnicos e agentes do município ligados a setores responsáveis pela habitação, essas incursões explicitam práticas específicas – baseadas na irradiação da dúvida entre as moradoras e os moradores – e têm como objetivo a intimidação e a coação destas habitantes para que se desloquem de seus locais de moradia, oferecendo como contrapartida uma solução vinculada aos programas de habitação e urbanização já citados. A declaração – realizada individualmente por moradoras e moradores integrantes de pequenos coletivos e comissões e, como já ressaltamos, oriundas de favelas da cidade do Rio de Janeiro – é uma das primeiras etapas da assistência prestada pelo Núcleo. Se por um lado há a obscuridade e a desinformação como práticas do município na manutenção da vulnerabilidade dos habitantes nestes territórios, por outro, como veremos, uma das tarefas de defensoras e defensores é acessar oficialmente as secretarias e os órgãos municipais em busca de informações.

A decisão de imbricar-se em um Processo judicial que tem a prefeitura como ré é uma tarefa dura e arriscada para quem vive em áreas onde a gestão diferencial dos ilegalismos é materializada em operações policiais e ações de ordenamento. É uma decisão difícil porque pode haver represálias, constrangimentos, coações, conflitos com vizinhos, já que por causa dos *Processos*, os assistidos são enquadrados por agentes do poder público – que frequentemente utilizam o aparato midiático como assessoria de imprensa – como “aqueles que são contra o progresso”. E é arriscada porque, nesta gestão diferenciada dos ilegalismos – destacada por Foucault (2004)<sup>22</sup> tendo em vista a contenção dos ilegalismos populares ao longo dos séculos –, os moradores ficam ainda mais suscetíveis às penalizações, sejam formais (apreensão de mercadoria de vendedores ambulantes, detenções), sejam ilegais (“acertos”, “achques”,<sup>23</sup> terror psicológico).

Os grupos que entram com a ação são, portanto, uma pequena parcela dos moradores e habitantes de áreas que passam por conflitos fundiários ou que vêm sendo classificadas nos últimos anos como zonas *degradadas*, *vazias*, áreas com habitação precária, que por essa razão são foco de intervenção estatal específica. Sobre a decisão de entrar ou não com uma ação, destaco a noção de “tempo

da tutela” trazida por Lucas Freire (2015:81) em sua pesquisa no Nudiversis. Segundo o autor, há uma série de disciplinamentos, “peregrinações burocráticas e os procedimentos de assistência” que coloca o assistido em um longo estado de liminaridade. Se, por um lado, o município-réu atua através das ameaças no controle do tempo dos moradores e moradoras de favelas e periferias, por outro, há um controle do tempo, ou o efeito do tempo da tutela, seja através da expectativa de um desfecho positivo, seja pela prática das reatualizações e acompanhamentos no andamento do Processo, ao tornar-se assistido do Núcleo. Nem todos os moradores estavam dispostos a vivê-lo.

### **Oficiando**

O rastreo – nas coordenadorias e nos setores vinculados e responsáveis pelas ações de urbanização nesses locais – é realizado através da emissão dos ofícios. A análise desta comunicação – entre a defensoria e estes diversos setores – vem evidenciando algumas temporalidades da burocracia, construídas entre os carimbos e as rubricas de saída e chegada dos documentos. Conforme já ressaltado, os ofícios constavam no material das pastas e, também, como argumento e comprovação dos pedidos de esclarecimento ou informação<sup>24</sup> no conteúdo das ações.

Uma das primeiras pastas que analisei continha documentos referentes à localidade conhecida como Estradão, na zona oeste da cidade. As pastas eram quase sempre azuis e continham o nome da comunidade na capa e uma numeração de referência na lombada. As pastas da comunidade do Estradão estavam divididas por intervenção, já que produziram Processos diferentes. A primeira pasta era relativa a “intervenções urbanísticas e processo de regularização fundiária na área do Setor 1” da comunidade, executadas pela União Federal. A segunda continha as “intervenções urbanísticas do Projeto Morar Carioca, realizadas pela Prefeitura no Setor 2”. E a terceira tratava das “obras do Corredor Viário da TransOlimpica”, também em execução pela Prefeitura. A amplitude da área e as intervenções e instituições envolvidas em cada parcela do território levaram ao desmembramento do Processo em três setores.

No caso da comunidade do Estradão, verifiquei que o primeiro ofício foi emitido pelo NUTH, com data de 24 de maio, ou seja, dias após o primeiro atendimento. Destinado ao secretário de Habitação do Município e com caráter de máxima urgência, nele os defensores declaram que os moradores procuraram o NUTH relatando preocupação com a situação da comunidade, visto que a intervenção urbanística Morar Carioca teria iniciado na região sem que fosse apresentada e debatida com eles a forma de execução do projeto e seus impactos. Ao finalizar o texto, os defensores alegam que essa não é a primeira vez que o

Núcleo oficia a Secretaria de Habitação do Município (SMH) sobre o projeto sem, todavia, receber uma resposta.

Um ofício idêntico é enviado ao subprefeito da regional da Barra da Tijuca, no mesmo dia. Em 27 de maio, o mesmo defensor público solicita ao secretário de Habitação quatro documentos – estudo de impacto de vizinhança, de impacto ambiental, o relatório destes estudos e as atas de audiência pública da implementação do Morar Carioca na região – solicitando uma cópia dos Processos administrativos, caso existam. Esse mesmo texto é enviado ao secretário Municipal de Obras. Sem receber respostas e tampouco cópia dos documentos solicitados, em 9 de julho o defensor reitera o pedido de informações em novo ofício ao secretário de Habitação, pedido replicado ao subprefeito. Em 10 de julho, reitera novamente o ofício e solicita que o secretário de Obras responda. Em 15 de julho, a Secretaria Municipal de Obras envia ofício dizendo que já respondera à solicitação em 4 de junho. Reforça, todavia, que o NUTH deve enviar o documento para a SMH, que seria a responsável pelo Morar Carioca e que o assunto em tela não está inserido no rol de atribuições da SMO. Não encontrei na pasta uma resposta da Secretaria Municipal de Habitação aos pedidos dos defensores.

Em 5 de agosto, os defensores enviam um novo ofício, dessa vez ressaltando que, em uma reunião realizada em 17 de julho na SMH, na qual participaram os moradores integrantes da comissão que acompanha as ações da prefeitura na região do Estradão, foram mostrados apenas slides e que neles não se explicitava a área de intervenção e o número de famílias atingidas, ou que poderiam ser reassentadas com o início das obras. Os defensores solicitam por ofício o que a comissão solicitara pessoalmente na reunião: todas as intervenções previstas, seus locais, número de famílias atingidas, formas de reassentamento oferecidas. Sem resposta nenhuma, em outubro um novo ofício reitera o último pedido, solicitando um prazo de 10 dias para resposta da secretaria.

Em minha pesquisa na pasta, encontro um ofício de setembro de 2013 onde a SMH alega que, “pelos esclarecimentos prestados pela Coordenadoria de Inclusão Social da SMH”, pode somente informar que a última atua na área através do PAC e do Pró-Moradia<sup>25</sup> na região do Estradão, “realizando urbanização, infraestrutura, e produção habitacional”, e que a equipe do trabalho técnico social da Coordenadoria “age conforme normativas e diretrizes do Ministério das Cidades e da Caixa Econômica Federal”. Na sequência do documento, o secretário informa que, “objetivando a promoção da participação popular nos projetos em curso na tentativa de garantir o acesso as informações”<sup>26</sup>, a secretaria “vem realizando assembleias, reuniões e fórum” onde apresenta os projetos de obras e social, mantendo uma equipe na região, que realiza atendimentos de segunda-feira

a sexta-feira. Em anexo a este ofício, há fotos de um evento na comunidade e de uma placa no local onde se lê “Estradão em ação” junto a diversas imagens de obras que estão sendo realizadas na comunidade. Acima, entre os logotipos da prefeitura, lê-se Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, seguida de Secretaria Municipal de Habitação, logo abaixo Coordenadoria de Inclusão Social e, por último, Gerência de Assessoria de Integração.

Como já destacamos, as comunicações entre ofícios são uma maneira de delinear quais instituições estão envolvidas na gestão da habitação, quais responsabilidades são atribuídas a elas e quais responsabilidades a instituição e seus técnicos se autoatribuem. A morosidade nas respostas, assim como a urgência em obtê-las, caracteriza a dinâmica da relação entre as partes e suas temporalidades burocráticas, já que se repete em outros Processos. É interessante notar qual setor da Secretaria de Habitação responde ao pedido dos defensores, que é a Coordenadoria de Inclusão Social. Sua resposta sugere que não há qualquer problema ou falta de informação no trabalho realizado na localidade, ressaltando ainda as boas práticas da participação popular, o livre acesso à informação e o modo como essas práticas estavam sendo seguidas nas reuniões pelas equipes responsáveis pelo Estradão em ação. São notáveis, neste caso, aspectos do que Castilho, Souza Lima e Teixeira (2014:13) descrevem sobre os processos de formação do Estado: “a produção da crença na unicidade, na coerência e na efetividade das práticas de poder da administração pública é um trabalho cotidiano” – por estarem envolvidos na crença da coerência e efetividade das práticas de poder da administração do município para os moradores contestar judicialmente também era reconhecer a plasticidade e a violência desta produção. Se a “(re)produção ideológica *faz* Estado”, como ressaltam os autores, ela o faz produzindo “subjetividades e assujeitamentos, agenciamentos, códigos de conduta e moralidades”.

### **Identificando assinaturas:**

#### **visitas, alternativas, inatividade e poder de império**

No curso da pesquisa, demorei um pouco para compreender que o conteúdo das pastas era muito mais vasto e variado do que os parágrafos contidos no Processo. Havia, portanto, uma necessidade de mediação e tradução do material reunido nas pastas à norma jurídica, com suas temporalidades, doutrinas e inclusive limitação de seus operadores e juízes. Notei que ela era fundamental ao trabalho dos defensores públicos, dos servidores públicos e estagiários e tinha como efeito, no caso do NUTH, o reforço do compromisso ético e político com aqueles e aquelas que atendem.

Na reescrita dos Termos e na descrição de partes do Processo, busquei me transportar para a pequena sala onde geralmente são realizados os primeiros atendimentos e para as salas dos defensores onde são redigidas as ações. Procurei restituir o momento em que, no interior desses espaços, estiveram os declarantes, sentados cada um em uma cadeira, diante de uma mesa com computador e uma servidora que as escutava enquanto digitava seus relatos no teclado. Na mesa ao lado, certamente estariam outros servidores e estagiários atendendo outras pessoas e produzindo conjuntamente novos Termos. A escuta do servidor, como mencionei no decorrer do texto, é qualificada e está presente na materialidade do Termo, que, por sua vez, é o material de origem das ações elaboradas conjuntamente pelos defensores. A experiência de ambos no atendimento de diversos casos similares naquele período é aparente, principalmente nos trechos que nomeiei como parágrafos-nota – que é quando esse funcionário acrescenta ao Termo informações que já possui sobre o Processo e seu histórico, com a intenção de contextualizar posteriormente ao defensor o que pode ser relevante para “os fatos” do Processo.

Contendo três páginas, o termo de primeiro atendimento da pasta relativa ao setor dois da comunidade do Estradão foi realizado em 2013 por uma servidora pública cujo nome aparece no final do documento, acima de seu número de matrícula. Nele, três pessoas, duas mulheres e um homem, são consideradas “declarantes”. Seus nomes constam no topo da página, seguidos de nacionalidade, estado civil, ocupação, inscrição no CPF, residência, domicílio e telefone.

Na parte chamada de “Informações sobre a ocupação”, vemos que uma das declarantes afirma que reside na comunidade desde 1997. Sabemos que ela se lembra bem deste ano, porque entre parênteses a servidora escreve “(ano do seu casamento)”. Seu marido, que hoje tem 40 anos, “nasceu e foi criado no local”. A segunda declarante afirma que nasceu ali, já que sua avó é funcionária de um antigo hospital que ainda está em operação na área, e trabalha lá há quarenta anos. Ela faz questão de incluir no Termo que reside há muitos anos no local, vivendo com avó, mãe, pai e quatro irmãos – “sendo três menores de idade”. O terceiro declarante se aposentou em 1993 e mora na mesma residência desde 1962. Logo abaixo, no fluxo do texto corrido, há o que chamo de parágrafo-nota, onde a servidora informa que os terrenos do Estradão foram cedidos ao município, sendo que uma das obrigações da municipalidade era a regularização fundiária. A servidora também reitera a afirmação dada pela moradora de que “a comunidade comparecia as reuniões querendo uma resposta da municipalidade quanto ao projeto das obras que estão sendo realizadas no local”. Aqui é retomada a questão da “participação popular”, mas por razões diferentes. Reforçada em ofícios e pelo texto dos defensores que moveram posteriormente a ação contra o município,

ressaltar a participação dos moradores era importante, porque as informações não circulavam nesses encontros, e os moradores, apesar de comparecerem, saíam deles sem nenhuma resposta. Ao mesmo tempo, um dos contra-argumentos do município era de que a população não comparecia às reuniões e por essa razão não estava informada dos detalhes dos reassentamentos e da amplitude das obras.

Conforme as declarantes, nessas reuniões do pró-moradia se trata de assuntos diferentes daqueles que as moradoras buscavam, já que reclamam na Defensoria para obtenção de informações sobre o teor das obras no entorno de suas casas. Conforme o texto do Termo, a comissão de moradores comparece às reuniões para obter informações sobre as moradias e sobre a qualidade e quantidade das obras que serão realizadas. No entanto, nos encontros “é falado sobre ‘dengue’, ‘saúde bucal’ e para última reunião prometeram o comparecimento da Sr.<sup>a</sup> Bianca (engenheira), mas quem apareceu foi a Sr.<sup>a</sup> Sonia”. Quando apareceu, a “Sr.<sup>a</sup> Sonia” teria dado três opções à comunidade: “compra assistida, indenização ou casas que estão sendo feitas na [nome de uma localidade dentro do Estradão] explicando que não era vantagem optar pela compra assistida ou indenização porque o valor é muito baixo, o ideal seria a casa”.

Conforme já ressaltamos neste texto, as alternativas dadas pelos agentes são na maior parte das vezes retóricas, já que são desencorajadas em face da opção mais conveniente para o município. Neste caso, as declarantes argumentam que a casa oferecida é muito pequena – “25 m<sup>2</sup> distribuídos em 02 andares/12,5 m<sup>2</sup> para cada andar”, – ressaltando que na comunidade “há idosos, pessoas portadoras de necessidades especiais”, citando como exemplo a neta do declarante que tem Síndrome de Down. Uma das declarantes diz que o irmão tem um problema nos ossos que o impede de subir e descer escadas; além disso, questiona como irão viver os oito em uma casa de 25 m<sup>2</sup>. Há um senhor que é vizinho e cuja mãe é a moradora mais antiga da comunidade: “ela é idosa e não pode subir escada, ficou sem opção, tendo a Sonia indicado a compra assistida, que ela mesma condenou e disse aos moradores que não fizessem essa opção”, apontaram. Ainda no texto do Termo, ficamos sabendo que a “Sr.<sup>a</sup> Sonia informou que a engenheira Bianca já iria começar as medições nas casas dos declarantes na segunda-feira, para calcular indenizações e a metragem do local, mas ela não apareceu”. As declarantes dizem que a comunidade já pediu o projeto, mas o “município se omite”, escreve a servidora. Uma das declarantes explica que já solicitou a Sonia “o projeto que será desenvolvido no local e para onde serão manejados”, porém teria sido informada que “isto depende da Prefeitura liberar a engenheira”.

Tal como ocorre em relação ao NUTH, cujos defensores e defensoras incentivavam uma forma de tratamento mais personalizada durante os atendimentos

e reuniões, notamos aqui que as técnicas da prefeitura – seja da engenharia, seja da assistência social – também são chamadas pelo primeiro nome. Conforme destacado por Letícia Ferreira (2015), não é porque são documentos e porque os funcionários são parte da administração altamente burocrática que os processos são isentos de pessoalidade, seja na forma de apego, seja no cuidado, seja por interesse. Nas representações produzidas sobre o Estado, a pessoalização é uma delas, já que performa e caracteriza os processos de sua formação. Conforme Souza Lima (2012:784), o ato de tutelar implica estabelecer vínculos de proximidade, e os moradores estariam imbricados em expressões da tutela, presentes tanto na relação com a defensoria quanto na relação com os técnicos do município. Não é porque buscam uma reação e forma de resistência pela via estatal <sup>27</sup> – através de atendimento na Defensoria – que manifestações do poder tutelar não estejam presentes na relação assistido-defensor mesmo e também através da pessoalização. De acordo com Souza Lima, e notamos bem essa postura nos relatos sobre as figuras de Sonia e Bianca, o tutor tem como encargo instruir, de “modo a se eternizar na posição de fonte única de autoridade na “transmissão dos conhecimentos e dos modos corretos de vivenciar o pertencimento a uma comunidade mais abrangente”. Como observamos, essa comunidade abrangente aparece frequentemente sob a forma do progresso. Para estar a favor e fazer parte do progresso, é necessário aceitar os modos corretos de pertencimento indicados pelo tutor, acatar sua autoridade e seus conhecimentos. Por outro lado, quem questiona a unicidade desta autoridade é classificado como contra a obra, contra o progresso.

Como já destacamos, a produção de escombros e entulhos na realização das obras e sua manutenção no local do empreendimento foram observadas como prática da prefeitura. Como consequência dessa prática, acessos eram inviabilizados e buracos eram deixados abertos entre as casas e nas ruas do bairro. Espaços comuns das localidades – como campos, praças, largos, terrenos vazios – eram extintos, e dificilmente uma alternativa era proposta para compensar sua falta. Neste Termo, as moradoras declaram uma situação parecida. Relatam que a prefeitura, “no contexto dessas obras”, “abriu um ‘valão’ dentro da comunidade que está cheio d’água e virou foco de mosquitos, ratos, baratas que agora passam a ‘conviver’ com os moradores”. Declaram que há um espaço dentro da comunidade onde caminhões da prefeitura retiram pela noite a terra “preta” para ser vendida e, no local, despejam entulho de obra, o que “também virou foco de vetores”, destaca a servidora. O declarante alega que desenvolvia um projeto social de futebol para crianças carentes no local, tendo havido uma época em que mais de 100 crianças participaram. No entanto, a “Prefeitura colocou fim ao projeto há

cerca de dois meses, pois disseram que ‘vão acabar com o campo’”. As declarantes e o declarante alegam para a servidora que acham isso um *desrespeito*.

Outras ações, cujos extratos trago aqui, expõem com mais ênfase a mediação que citamos no início desta seção, oferecendo-nos elementos para a análise do sentido de justiça, das noções de habitação e das disputas entre o malfazer do município-réu e o benfazer da prática jurídica, ameaçada de descrédito pela população diante das “más práticas” do réu. A escolha desses extratos está em consonância com uma edição também minuciosa por parte dos defensores e das defensoras, de servidores e estagiários no que é registrado, arquivado, documentado. Conforme ressalta Vianna (2014a), a realidade dessas “aldeias-arquivo específicas” é que se apresentam como “pedaços que interessam à narrativa que por trás deles se costura: o processo criminal, a decisão judicial”. Seguimos a autora na compreensão de que o “retalhamento e o seu alinhavo a outros fragmentos – depoimentos, carimbos, protocolos – compõem as condições etnográficas” que interessam neste trabalho, na medida em que são as possíveis. É, portanto, “no desenho sinuoso da produção de suas faltas e parcialidades” que devemos procurar a força desses arquivos “como constructo e como agente social, como marcas que nos indicam os mundos de onde emergem, mas também os novos mundos que fazem existir”.

Para refletir sobre essas práticas, vamos percorrer os textos de duas ACPs. O primeiro é o de uma petição inicial com pedido liminar de antecipação de tutela referente a uma tradicional favela, muito próxima ao centro da cidade. Nessa localidade, em 2011, 44 comerciantes tiveram seus quiosques de trabalho demolidos irregularmente pelo município em uma ação da Secretaria Municipal de Ordem Pública conhecida na época como Choque de Ordem.<sup>28</sup> No texto, nota-se fortemente o estilo da mediação ressaltada anteriormente, na produção tanto “dos fatos” como dos fundamentos jurídicos. Abrindo a exposição dos fatos – logo na página 2 do documento de 42 páginas assinado pelos cinco defensores do Núcleo na época –, temos o trecho de um samba muito popular que faz reverência à beleza da favela onde as demolições ocorreram.

Logo abaixo, a ênfase é deslocada para a ação tendenciosa do município, que no mesmo dia em que a favela era “ocupada” pela Unidade de Polícia Pacificadora, “decidiu fazer valer o tão divulgado ‘choque de ordem’”, notificando para “imediate desocupação e demolição” os 44 quiosques comerciais localizados há 20 anos em área de grande circulação na região. O prazo dado pelo município para desocupação seguida de demolição foi de 24 horas, tempo que foi chamado de “caricato” pelos defensores públicos em outros pontos da ACP (já que tampouco foi cumprido pelos demolidores). Procurado pelos moradores e comerciantes,

o Núcleo acionou o plantão judiciário para tentar reverter a situação e obteve sucesso, já que o juiz deferiu a liminar pretendida, determinando “ao Município do Rio de Janeiro que se abstenha de praticar qualquer ato tendente à demolição ou turbção da posse dos imóveis ocupados pelos autores até nova deliberação judicial”, estabelecendo como pena o pagamento de multa diária no valor de R\$10.000,00 (dez mil reais) a cada um. O argumento desta decisão também é transcrito na ACP:

não é com truculência ou arbitrariedade que se imporá, aonde quer que seja, num Estado Democrático de Direito, a ordem que se almeja e espera. Esta há de ver respeitados os cidadãos e seus direitos, respeitado, em suma, o próprio Direito – afinal, este vigora não só em Ipanema e no Leblon, mas também (por mais estranho que isto soe ao ouvido de alguns) na [nome de diversas favelas cariocas].

Os defensores parecem perplexos ao enfatizar no texto que o “desvendamento da opacidade do ‘Estado-sistema’ é necessariamente feito do deslocamento de sentidos pertinente ao ‘Estado-ideia’ nos termos utilizados por Abrams” (Vianna, 2014b:224). Conforme as elaborações do autor, o Estado como objeto especial de análise social não existe enquanto entidade real. Propondo a separação em dois objetos, tal qual descrito por Vianna e tal qual percebemos na leitura do Processo, Abrams (1988) oferece a possibilidade de refletirmos sobre o nosso próprio cativo ideológico, tratando isso como um objeto convincente de análise, questionando a nossa compreensão do poder institucionalizado. Seguindo o autor, fica evidente, no trecho destacado, a compreensão universalista que os defensores usam ao citar o Estado Democrático de Direito. Conforme nos sugere Butler (2010:21), ao exigirem que o Estado vigore igual em todas as favelas e bairros da cidade, eles estão evidenciando a existência de um marco cujo rompimento revela as normas de inteligibilidade que assinalam o reconhecimento dos moradores dos bairros de maneira desigual pelo município.

De acordo com o texto da ação, “o poder de império decorrente da parcela de soberania exercida pelo Judiciário foi solenemente menosprezado pelo Município-réu”, que tornou “tabula rasa a imposição de não turbar a posse dos comerciantes” ao demolir todos os *trailers* e quiosques notificados. Conforme o argumento dos defensores, esse ato era “extremamente grave”, porque demonstrava o “descaso do Poder Público Municipal perante as demais autoridades constituídas, em especial o Poder Judiciário”, já que esvaziava a “inevitabilidade”, “decidindo, por si só”, quando cumpre ou não cumpre “os provimentos jurisdicionais”.

Conforme nos descrevem Vianna e Farias (2011), ao relatarem as táticas de atuação na busca por justiça, caracterizando o movimento de mulheres que tiveram seus filhos e familiares mortos pela polícia, a personificação do Estado – que, de acordo com os relatos das mulheres com que dialogaram, “está lá comendo e bebendo” enquanto elas estão ali lutando por escuta e justiça – também está presente na atuação dos defensores que ressaltam que “o comportamento” assumido pelo Município-réu “atesta a sua séria dificuldade em reconhecer o valor da cidadania”.

Atentos às práticas dos rumores como estratégia de des(habitação) utilizada pelo município, os defensores buscam penalizar a produção de “esclarecimentos inverídicos” quanto à demolição dos quiosques, divulgados pelo réu na página eletrônica da prefeitura dias após a derrubada dos imóveis. Na reportagem, a prefeitura alegava ter demolido 34 “comércios irregulares” porque os comerciantes teriam desistido da ação iniciada junto ao NUTH, acatando a proposta de “ordenamento do espaço público” sugerida pelo município. Ancorados nos Termos de Declaração dos autores da ação, os defensores buscam “desmentir” essa “barbaridade administrativa” do município-réu, já que as pessoas, quando ouvidas, “apontaram para o desconhecimento de qualquer acordo celebrado no dia 20 de junho e que permitisse a demolição dos quiosques ou trailers”.

Como fundamento jurídico, a ACP refuta “o descumprimento gritante” de uma decisão judicial, usando para isso um argumento que nos provoca a refletir sobre os sentidos de justiça e de um benfazer do Estado-ideia. Segundo os defensores, quiçá o descumprimento “fosse essa postura assumida por algum partidário de ideologia anarquista”, o que poderiam compreender. A “realidade sob exame”, no entanto, “envolve o ilícito praticado pelo próprio Estado que adota como comportamento a aversão à decisão judicial”.

A ação é finalizada com diversos pedidos, um deles por indenização, inclusive por danos morais, em razão de disseminação de informação falsa sobre os comerciantes, que se transformaram em vítimas também pela veiculação destes esclarecimentos inverídicos. Antes, no entanto, ainda argumentando em torno do descumprimento da decisão judicial – que é uma das assinaturas do município-réu neste período analisado –, os defensores evocam o Estado de Direito em sua forma de tutela e, também, a confiança nas instituições como patrimônios em ameaça. Os defensores, portanto, se questionam sobre “o sentimento de intenso desamparo” que pode “nutrir o cidadão que entende ser ilícita, via de regra, a autotutela e, por isso, busca o amparo jurisdicional, obtém a tutela jurisdicional e, mesmo assim, se depara com a prepotência do Executivo?”

Como fundamentação desta ameaça à “credibilidade das instituições brasileiras”, é citada uma pesquisa realizada pelo Ibope em 2009 onde “o Poder Judiciário ocupava a ilustre” posição 16 de um ranking que levava em conta 22 avaliados. A chamada “tabela do índice de confiança social” elaborada pelo instituto hierarquizava uma porção de instituições e pessoas. No alto da tabela, estavam as “pessoas da família”, com 90 pontos, seguidos de corpo de bombeiros, igrejas, forças armadas, meios de comunicação, amigos, presidente da República, escolas públicas, organizações da sociedade civil, bancos, empresas, vizinhos, brasileiros de um modo geral, governo federal, governo da cidade onde se vive, poder judiciário/justiça (com 53 pontos), polícia, eleições/sistema eleitoral, Sistema Único de Saúde, sindicatos, Congresso Nacional e partidos políticos. Após a replicação da lista divulgada pela pesquisa, argumenta-se que “não sancionar o Município-réu” representaria “dar azo a todo um processo de desvalorização e desconfiança do Judiciário”.

Em outra ação a que tivemos acesso – datada de 2011 e também referente à área central da cidade –, os agravantes eram os moradores de um imóvel privado que estava ocupado por diversas famílias havia muitos anos. O pedido era de obrigação de fazer, com antecipação da tutela, já que pleiteava a “manutenção da posse dos autores”, o que evitaria o “desalijo dos requerentes”. Conforme o argumento dos três defensores que assinam a ação, o indeferimento do pedido submeteria estas famílias “à degradante situação de rua, ante o desalijo forçado prestes a ocorrer”. Chama atenção o argumento da tutela para conclamar o município tanto a garantir a função social da propriedade e a moradia digna como a respeitar o princípio de não remoção que consta na Lei Orgânica. Embasando esse argumento, os defensores alertam para o “recrudescimento do já inaceitável índice de população de rua”, destacando a ação e influência da prefeitura no aumento desta população. Neste mesmo caminho, há o destaque de que há “aproximadamente três anos, a Municipalidade, através da Secretaria Municipal de Habitação realizou a inclusão dos dados pessoais de diversos moradores em um cadastro voltado ao oferecimento de alternativas habitacionais”, no entanto, não foi fornecido “qualquer documento após referida inscrição”, e os inscritos, “nas ocasiões em que compareceram à mencionada Secretaria, não obtiveram qualquer resposta satisfatória”, ou seja, até o momento “não lhe foi ofertada qualquer solução”, de maneira que os moradores ameaçados de desalijo se vêm “de mãos atadas para exigir cobranças da municipalidade”.

O que vimos chamando de produção e manutenção da precariedade nos casos de habitação e garantia à vida por parte dos governos é destacado pelos defensores (no caso do município do Rio de Janeiro) como “inatividade notória”.

Essa noção de inatividade corrobora com a forma como vimos entendendo a manutenção da vulnerabilidade por parte do município nos casos de remoção, mas também poderíamos pensar em outros aspectos, como na área da saúde e da segurança pública. É fundamental explicitar com qual noção de vulnerabilidade estamos dialogando, que segue a proposta de Judith Butler (2010:15) de uma nova ontologia corporal – onde ser um corpo é estar exposto às forças sociais e às exigências de sociabilidade – como modo de ampliar as reivindicações sociais e políticas. Pensando a vulnerabilidade como algo que inexistente fora de sua interpretação política, ela observa as condições onde é possível apreender uma vida ou um conjunto de vidas como precário. Atenta à função e ação da linguagem como campo de observação, ela distingue a precariedade em duas modalidades. Uma delas (*precarity*) seria a condição de existência subjetiva, onde a falta de segurança afetaria material e psicologicamente o bem-estar; trata-se de uma noção política da outra modalidade (*precariousness*), que remete ao risco, à instabilidade humana. Para a autora, essa diferença é o ponto de partida para repensar a política progressista, já que ela atravessa as categorias de identidade. Interessa-nos pensar com a autora na necessidade de levarmos em conta que a responsabilidade sobre os corpos vulneráveis (ou sobre as vidas precárias) deve centrar-se não só no valor da vida, ou na capacidade de sobreviver em abstrato, mas sim nas condições sociais que sustentam a vida especialmente quando estas falham (2010:59).

A fim de destacar a responsabilidade por essa produção, exigindo-se nesse caso a tutela antecipada dessas famílias, os defensores constroem os autores da ação como vítimas em potencial; aqueles que “vivem em situação de dependência da boa vontade de alguns parentes ou amigos” e aqueles que “não têm com quem contar”. Para os últimos, nota-se a dignidade da moradia sendo acionada pela polarização um tanto acrítica entre casa e rua, já que lhes restaria “apenas a ultrajante e inaceitável alternativa de morar nas ruas, dividindo indigno espaço com inúmeros outros que possuem como teto as marquises e viadutos desta cidade, dita por alguns, ‘maravilhosa’”. A fim de sensibilizar os juízes, ressalta-se a “completa situação de desamparo” dessas famílias diante da inatividade do Poder Público municipal, que teria relegado ao “ostracismo o drama social daqueles que não têm mais para onde ir”. A ação busca então, através do poder judiciário, “compelir o Município do Rio de Janeiro a sair do mais completo estado de letargia e, dessa maneira, assegurar alguma solução habitacional àqueles que foram indevidamente esquecidos”.

### Apontamentos finais

Os documentos produzidos para os processos judiciais me pareceram um material relevante tanto como narrativa das diferentes nuances presentes na gestão da habitação social quanto como expressão da dinâmica que envolve as intervenções urbanas em áreas periféricas. Também foram produtivos como possibilidade de reencenar a relação (1) de escuta e escrita entre o servidor ou estagiário e o declarante, suas assimetrias e constrangimentos; (2) de mediação e atuação dos defensores públicos. Mostraram-nos, portanto, a tessitura dessa possibilidade de resistência e o esforço em tornar legíveis as tramas que envolvem a construção da opacidade das esferas governamentais nestas localidades. Ademais, todo o conteúdo das pastas e a filtragem para produção dos Processos me pareceram importantes para refletir sobre práticas de Estado e de resistência, e em como elas englobam de maneira distinta a produção de documentos.

Em meu doutorado, refleti sobre o efeito da *inteligibilidade* (Das, 2004) do Estado na vida dos interlocutores integrantes de redes de contestação aos megaeventos – no Rio de Janeiro e também em Porto Alegre, onde fiz parte de meu trabalho de campo – irradiando sofrimento, dor, mortes através de práticas obscuras de coação, terror psicológico, promessas, controle do tempo e produção de escombros e ruínas. Usei a categoria de resiliência para explicitar uma temporalidade da resistência, que primava por uma performance não pública dos interlocutores em busca de energia, razões, afetos, fé; que pudesse nutri-los para “seguir em frente” (Gutterres, 2016:186), com dignidade, porém em busca de que ela fosse reconhecida pela racionalidade do Estado, pelas instituições e seus funcionários. Os *Processos* na Defensoria Pública eram parte desse arcabouço de estratégias de sobrevivência.

Antes de finalizar, é importante destacar que entendemos a remoção de moradias – tal qual ela é produzida pelo município – como uma das faces da *(des)habitação* dos pobres. A *(des)habitação*, tal qual vimos refletindo (Gutterres, 2016:187), foi (e segue sendo) um esforço por parte da municipalidade de desarticulação e desconstrução de redes de afeto e de convivência que são estabelecidas por meio da partilha de espaços coletivos, caminhos e percursos.

Conforme buscamos descrever ao longo do artigo, a participação em um *Processo* envolve o sujeito em uma “aura de operação legal” (Das, 2007:241), onde os papéis recebidos são guardados em pastas com todo o cuidado, levados para a defensoria como documentos que têm vida, que têm história e que têm potencial de serem convertidos em prova judicial. Por essa importância na vida dos assistidos e pelo potencial do *Processo* como registro sincrônico e diacrônico da relação desses grupos com o Estado e seus ilegalismos – especialmente

em relação à crença na coerência e na efetividade das práticas de poder da administração pública – é que apostamos nesta pesquisa como contribuição para o conhecimento já elaborado na área da antropologia dos processos de formação do Estado. É um lugar privilegiado para observar como o Estado se apresenta na vida de quem vive em áreas pobres das grandes cidades, áreas em franca reconfiguração, impactadas pelo desenvolvimento que chega, muitas vezes, através da *aporia* dos megaeventos e megaprojetos (Gutterres, 2014) e dos controversos planos de urbanização e moradia.

**Anelise dos Santos Gutterres** é pós-doutoranda em antropologia social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisou as práticas de remoção de moradias nas cidades sede da Copa do Mundo de 2014 e as redes de contestação formadas nesse período por grupos, entidades, militantes e movimentos sociais. Tem interesse em formação dos movimentos sociais, participação social, trajetórias de militância, ocupações do espaço urbano, conflito e crise na vida metropolitana. Atualmente, desenvolve sua pesquisa no campo da antropologia das práticas de Estado e justiça, tendo como foco habitação, políticas urbanas e gênero. Contato: [adsgutterres@gmail.com](mailto:adsgutterres@gmail.com).

## Notas

1. As primeiras reflexões desta pesquisa foram apresentadas no “GT 30 - Etnografia de documentos e burocracias: desafios teórico-metodológicos da análise de práticas de poder”, reunido na 30ª RBA. Nessa ocasião, recebi generosos e instigantes comentários de María Gabriela Lugones, Laura Lowenkron e Adriana Vianna que foram incorporados neste artigo. Agradeço também a leitura e as contribuições de Everton Rangel, Lucas Freire, Viviane Fernandes e Letícia Carvalho de Mesquita Ferreira à versão preliminar deste texto apresentada no seminário “Formas de resolução de conflitos: sentidos e usos das práticas de justiça”, realizado no Museu Nacional/UFRJ em novembro de 2017. Elas foram fundamentais para a consolidação das reflexões aqui expostas. Também gostaria de agradecer as sugestões e críticas ao texto contidas nos pareceres encaminhados pela Comissão Editorial do *Anuário Antropológico*, que foram fundamentais para o fortalecimento dos argumentos e a elaboração da forma atual do artigo.

2. Núcleo especializado que atua na assistência de casos de conflito em loteamentos, conjuntos, casas e terrenos em áreas urbanas, e cujos “assistidos” enquadram-se nos parâmetros da hipossuficiência.

3. Agência ANSA. “Brasil se despede da Olimpíada e encerra era dos megaeventos”, *Jornal do Brasil*. Disponível em: [www.jb.com.br/olimpiada-2016/noticias/2016/08/22/brasil-se-despede-da-olimpiada-e-encerra-era-dos-megaeventos](http://www.jb.com.br/olimpiada-2016/noticias/2016/08/22/brasil-se-despede-da-olimpiada-e-encerra-era-dos-megaeventos). Acesso em janeiro de 2017.

4. Há diversas reportagens sobre este evento, no entanto, destaco o trabalho de Damo e Oliven (2013), que o relatam de forma crítica, destacando os alinhamentos políticos que propiciaram a vinda dos jogos ao país.

5. Desde sua criação, a equipe do NUTH foi sempre mista, e com um número maior de defensoras atuando nos casos.

6. No trabalho de campo realizado durante o doutorado, observo que a classificação “atingidos pelas obras da Copa do Mundo e das Olimpíadas” foi sendo construída como categoria política, junto aos movimentos sociais e militantes ligados à luta pela moradia digna e pelo direito à cidade, e como tática de fortalecimento do coletivo formado por aqueles que sofreram e sofrem os inconvenientes das reformas e das políticas urbanas (Gutterres, 2014:8). Era uma forma de dar visibilidade às diversas violações de direitos civis sofridas por essas pessoas ao longo da preparação para os jogos. A classificação “atingidos” sempre me pareceu fortemente inspirada no Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), no entanto, nunca presenciei declaração ou manifestação que afirmasse esse vínculo durante meu período em campo.

7. Conforme o vocabulário jurídico disponível no site do Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios e do Conselho Nacional de Justiça, uma Ação Civil Pública “visa proteger a coletividade, responsabilizando o infrator por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, à ordem urbanística, a bens e direitos de valor artístico,

estético, histórico, turístico e paisagístico, a qualquer outro interesse, bem como a direito difuso ou coletivo. Poderá ser proposta pelo Ministério Público, pela Defensoria, pela União, pelos Estados e pelos Municípios, por autarquias, empresas públicas, fundações, sociedades de economia mista e associações interessadas, pré-constituídas há pelo menos um ano”. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/aceso-rapido/informacoes/vocabulario-juridico/entendendo-o-judiciario/acao-civil-publicaCNJ> e <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/81222-cnj-servico-entenda-a-diferenca-entre-acao-popular-e-acao-civil-publica>. Acesso em janeiro de 2018.

8. Diferenciarei a palavra “processo”, que alude ao tempo transcorrido, do “Processo” como redução de “processo judicial”, usando neste último caso a letra maiúscula.

9. Aqui destaco o texto de Alexandre Mendes (2014), ex-defensor do NUTH, que tem escrito sobre esse ciclo do Núcleo. Também é interessante consultar a coletânea organizada por ele e Giuseppe Cocco, onde constrangimentos e desafios deste período são descritos sob o ponto de vista de integrantes da equipe que trabalhou no NUTH. Para caracterizar o modelo de trabalho do NUTH na Defensoria Pública pré-2011, os autores utilizam a noção de “instituições do comum” (2016:15) a partir de uma reflexão de Bruno Cava que as caracterizaria como “uma rede de institucionalidades nem estatais e nem privadas”, instituições que priorizam a “transversalidade”, e a “gestão compartilhada” adotando mecanismos de participação social na sua atuação.

10. Retomo aqui o caminho escolhido por Lopes (2016:12) para a compreensão das práticas e formas de poder em sua tese de doutorado. Partindo de uma desnaturalização de aspectos em torno do poder, o autor o descreve como algo que se “realiza em ato, conduzido e operado pelos sujeitos de forma contextual”. Para que isso seja viável, é necessário observar as operações cotidianas que produzem o poder, “ficando atento aos acionamentos possíveis e performados entre aqueles que são seus condutores e entre aqueles que devem ser conduzidos”.

11. Como ressaltam Mendes e Cocco (2016:17), uma prática administrativa e de atuação e operação do direito que enxerga o direito à cidade como uma “coprodução do urbano” só é possível a partir do desenvolvimento de conhecimentos e linguagens comuns.

12. Uso a expressão “do lado de lá” porque não sou funcionária ou integrante do corpo de operadores da justiça. Como participei ativamente do apoio aos moradores e moradoras da Providência, frequentando os atendimentos na Defensoria ao lado deles e delas, me coloquei, até o princípio desta pesquisa, apesar de não ser *assistida*, no lugar de quem está “do lado de cá” do balcão. Quando passei a realizar a investigação dentro do Núcleo, essa condição foi aos poucos se transformando, e frequentemente eu era confundida com as “doutoras” no contexto – mulheres brancas com formação universitária. Essa situação me instigou a participar de espaços, na militância e no âmbito acadêmico, que buscassem refletir sobre as marcas e os efeitos da branquitude do judiciário (e da academia) para a população pobre e/ou não branca, tema de extrema relevância, mas que, no entanto, não abordarei neste artigo.

13. É importante destacar a conjuntura do país no período de captação dos megaeventos. Conforme destacam Damo e Oliven (2013:34-37), o Brasil era o 8º PIB do mundo em 2009; com taxa de desemprego baixa e um aumento de 54% no número de trabalhadores com ocupação formal desde a década anterior. São destacados também os avanços nas áreas sociais, com a implementação e ampliação da política de habitação, de cotas raciais e étnicas nas universidades públicas, e a instituição do Bolsa Família.

14. Como já ressaltado em minha tese de doutorado, a partir da noção de governamentalidade de Michel Foucault (2008), essa forma de atuação foi observada em periferias, regiões centrais e favelas das cidades sede durante todo o período de preparação para a realização da Copa do Mundo no país.

15. Era comum, e muitas vezes incentivado pela defensoria, que o coletivo que entrasse com a ação também formasse uma comissão de moradores para acompanhar as obras e se proteger de tentativas de negociação individual por parte do município, revezando-se na participação em reuniões e demandas ligadas à ação.

16. Uma declaração enfatizando que a situação econômica de determinada pessoa não lhe permite pagar os custos do Processo e os honorários advocatícios sem prejuízo do sustento próprio ou da família. Não é imprescindível que seja configurado estado de miserabilidade do assistido para que ele se enquadre nessa classificação.

17. São as mulheres que ocupam com mais frequência o lugar de recolhimento e guarda de tais documentos. Nos períodos em que estive acompanhando o trabalho do Núcleo, presenciei diversas vezes os relatos de que elas tinham saído mais cedo do trabalho para comparecer na Defensoria, cujo horário de atendimento regular era até às 15h. Eram elas que avaliavam os papéis que poderiam constar como prova, que pressionavam por respostas (ligando ou comparecendo à sede), que os levavam até o Núcleo para que fossem copiados, na esperança de que pudessem contribuir para o andamento do Processo e um desfecho favorável.

18. “Uma luta por dignidade” foi como descrevi, em minha tese, o percurso das interlocutoras da pesquisa diante de práticas regulares do Estado em seus locais de moradia. Essa luta não se restringe a uma reivindicação por moradia digna, mas a engloba. Mencionando frequentemente “a forma como a prefeitura tem feito”, as mulheres a associavam a violações diversas nos seus direitos civis. Denunciar essa forma era como um motor da luta. Entre as violações descritas, figuram principalmente as informações falsas dadas pelos funcionários que não as tratam como “gente”; a demolição de moradias antes do prazo estipulado e sem respeito à legislação; as ocupações, do exército e da polícia, na favela em que viviam, que invadia as casas e controlava de maneira truculenta a circulação dos moradores e moradoras nos acessos e espaços comuns.

19. Destaco o trabalho de Fix (2001), que descreve o oferecimento de “alternativas” durante as obras realizadas pela Operação Urbana Consorciada Água Espreada, em São Paulo. Nesse caso, as “alternativas” também foram oferecidas como paliativo para remoção dos moradores.

20. Pelo que venho notando, aquelas famílias que permaneceram, geralmente, estavam assistidas pela defensoria.

21. É uma das etapas do processo de extinção de uma casa. No entanto, o mais comum nas favelas que tiveram casas descaracterizadas é que elas permaneçam descaracterizadas, ou seja, sem demolição completa. Realizada por agentes do município ligados à SMH e à Secretaria Municipal de Ordem Pública (SEOP), a descaracterização consiste em retirar esquadrias e marcos de porta, destruindo com marretas a abertura onde ficavam as portas e janelas. Também são feitos buracos grandes no teto de todos os cômodos, de modo que o local não possa mais abrigar o interior da chuva ou da luz. O objetivo é evitar a reocupação para fins de moradia.

22. É preciso destacar o vigoroso trabalho de Vera Telles (2010), que retomou para nós a gestão dos ilegalismos presente na obra de Foucault para refletir sobre os ilegalismos que costuram as tramas e situações contemporâneas dos centros e periferias das cidades. São importantes também as coletâneas organizadas em torno do tema, que aprofundam o debate sobre o legal e o ilegal em diferentes locais e contextos (Azaïs, Kessler & Telles, 2012; Telles & Cabanes, 2006). Trabalhando especificamente com mercado informal, sublinho também as pesquisas de Telles e Hirata (2010), no contexto da cidade de São Paulo. Na cidade do Rio de Janeiro, destaco o trabalho de Birman, Fernandes e Pierobon (2014) sobre as tramas entre o ilegal e o legal em uma ocupação de moradia localizada em torno da Central do Brasil.

23. Sobre essa prática de extorsão de dinheiro, ver o relatório realizado pela Justiça Global em 2011 sobre os crimes de maio de 2006 em São Paulo, sobre os quais também reflete Feltran em sua tese de doutorado (2011).

24. Era uma prática das secretarias e órgãos da prefeitura não tornar públicos os projetos urbanos implementados nas favelas.

25. Conforme disponibilizado no site da Caixa Econômica Federal, o recurso para esse programa vem do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), com contrapartida do solicitante – estados, municípios, Distrito Federal e empresas públicas. Ele é destinado a famílias com renda mensal de até R\$ 1.395,00 e “conta com a experiência técnica da Caixa para auxiliar na análise e no acompanhamento dos projetos”. Disponível em: <http://www.caixa.gov.br/poder-publico/programas-uniao/habitacao/pro-moradia/Paginas/default.aspx>. Acesso em: 25/06/2016.

26. Declarações como esta eram tão comuns quanto a prática do município em não promover um debate participativo, conforme as diretrizes da Lei Federal nº 10.257, de 10 de julho de 2001, conhecida como Estatuto da Cidade.

27. Os moradores não consideram o acompanhamento dado pela defensoria como a principal ou exclusiva forma de resistência. Muitos dos integrantes das comissões participavam de movimentos sociais ou, em alguns casos, a própria comissão se transformava em um embrião de alguma forma associativa ou de reivindicação popular. As iniciativas de transformação do cenário de remoções eram realizadas de maneira

concomitante a partir de diferentes formas de resistência. Como já ressaltado neste artigo, os grupos que participavam das ações e as viam como forma de resistência eram uma minoria.

28. Como ressaltam Laignier e Fortes (2010:53; 67), a criação da secretaria foi uma das primeiras medidas de Eduardo Paes ao assumir a prefeitura do Rio de Janeiro em 2009. A Operação Choque de Ordem foi posta em prática pela secretaria neste mesmo ano, sob a justificativa de cessar a “desordem urbana”, considerada pelos governantes da época como “o grande catalisador da sensação de insegurança pública e a geradora das condições propiciadoras à prática de crimes”, já que, segundo o texto divulgado no site, “uma coisa leva a outra”. Apostando que essa sensação de insegurança bania “as pessoas e os bons princípios das ruas”, contribuindo para a “degeneração e a redução das atividades econômicas”, a operação foi apoiada por boa parte da imprensa. Acompanhando as manchetes e capas dos 100 primeiros dias do governo de Eduardo Paes, os autores mostram como a operação era veiculada no jornal *O Globo*, que noticiava as ações repressivas de recolhimento de menores de idade e moradores de rua, apreensão de mercadorias, repressão à “publicidade irregular” e, principalmente, as repressões ocorridas no trânsito e nas favelas (2010:53; 67), que foi o foco da operação e onde ela teve maior impacto. Notícia disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?article-id=87137>. Acesso em janeiro de 2018.

## Referências

- ABRAMS, Philip. 1988. “Notes on the difficulty of studying the state”. *Journal of Historical Sociology*, 1(1):58-89.
- AZAÏS, Christian; KESSLER, Gabriel & TELLES, Vera da Silva (org.). 2012. *Ilegalismos, cidade e política*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- BIRMAN, Patrícia; FERNANDES, Adriana & PIEROBON, Camila. 2014. “Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, estado e precariedade em moradias populares”. *Revista Mana*, 20(3):431-460.
- BUTLER, Judith. 2010. *Marcos de guerra*. Madrid: Paidós.
- CASTILHO, Sérgio Ricardo; SOUZA LIMA, Antonio Carlos de & TEIXEIRA, Carla Costa. 2014. “Etnografando burocratas, elites, e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas”. In: Sérgio Ricardo Castilho; Antonio Carlos de Souza Lima & Carla Costa Teixeira (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contracapa, Faperj. pp. 7-32

COMITÊ POPULAR RIO DA COPA E OLIMPÍADAS. 2011. *Megaeventos e violação dos direitos humanos no Rio de Janeiro: dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro*. Disponível em: <http://www.apublica.org/wp-content/uploads/2012/09/dossic3aa-megaeventos-e-violac3a7c3b5es-dos-direitos-humanos-no-rio-de-janeiro.pdf>. Acesso em: 03/04/2017.

\_\_\_\_\_. 2012. *Megaeventos e violação dos direitos humanos no Rio de Janeiro: dossiê do Comitê Popular da Copa e Olimpíadas do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Disponível em: [http://www.portalpopulardacopa.org.br/index.php?option=com\\_k2&view=item&id=198:dossi%C3%AA-nacional-de-viola%C3%A7%C3%B5es-de-direitos-humanos](http://www.portalpopulardacopa.org.br/index.php?option=com_k2&view=item&id=198:dossi%C3%AA-nacional-de-viola%C3%A7%C3%B5es-de-direitos-humanos). Acesso em: 03/04/2017.

DAMO, Arlei & OLIVEN, Ruben G. 2013. “O Brasil no horizonte dos megaeventos esportivos de 2014 e 2016: sua cara, seus sócios e seus negócios”. *Horizontes Antropológicos*, 19(40):19-63.

DAS, Veena. 2004. “The signature of the state”. In: Veena Das & Deborah Poole (org.). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press. pp. 225-252.

\_\_\_\_\_. 2007. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. California: University of California Press Berkeley and Los Angeles.

FAULHABER, Lucas. 2012. *Rio Maravilha: práticas, projetos políticos e intervenção no território no início do século XX*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FELTRAN, Gabriel de Santis. 2011. *Fronteiras da tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Unesp; CEM; Cebrap.

FERNANDES, Adriana. 2013. *Escuta ocupação: arte do contornamento, viração e precariedade no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. 2013. “Pesquisar e participar da formulação de uma causa pública: notas etnográficas sobre o desaparecimento de pessoas no Brasil”. *Revista Campos*, 14(1-2):195-216.

\_\_\_\_\_. 2015. *Pessoas desaparecidas. uma etnografia para muitas ausências*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

FIX, Mariana. 2001. *Parceiros da exclusão: duas histórias da construção de uma “nova cidade” em São Paulo: Faria Lima e Água Espraiada*. São Paulo: Boitempo.

FONSECA, Claudia. 1997. “Ser mulher, mãe e pobre”. In: Mary Del Priore (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto. pp. 510-553.

FONSECA, Claudia. 2004. “A certeza que pariu a dúvida: paternidade e DNA”. *Estudos Feministas*, 12(2):13-34.

FOUCAULT, Michel. 2004. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.

FOUCAULT, Michel. 2008. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo, Martins Fontes.

FREIRE, Lucas de Magalhães. 2015. *A máquina da cidadania: uma etnografia sobre a requalificação civil de pessoas transexuais*. Dissertação de mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GUTTERRES, Anelise dos Santos. 2014. *A resiliência enquanto experiência de dignidade: antropologia das práticas políticas em um cotidiano de lutas e contestações junto a moradoras ameaçadas de remoção nas cidades sede da Copa do Mundo 2014 (Porto Alegre, RS e Rio de Janeiro, RJ)*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

\_\_\_\_\_. 2016. “O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na zona portuária do Rio de Janeiro”. *Revista Mana*, 22 (1):179-209.

HIRATA, Daniel. 2010. *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

LAIGNIER, Pablo & FORTES, Rafael. 2010. “A criminalização da pobreza sob o signo do ‘Choque de Ordem’: uma análise dos primeiros cem dias do governo Eduardo Paes a partir das capas de *O Globo*”. *Comunicação & Sociedade*, 31(53):53-78.

LOPES, Paulo Victor Leite. 2016. *“Homens autores de violência doméstica”: relações de gênero, formas cotidianas de governo e processos de formação de Estado*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LOWENKRON, Laura & FERREIRA, Leticia. 2014. “Anthropological perspectives on documents: ethnographic dialogues on the trail of police papers”. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, 11(2):75-111.

LUGONES, Maria Gabriela. 2009. *Obrando en autos, obrando en vidas: formas e fórmulas de “proteção judicial” dos tribunais prisionais de menores de Córdoba, Argentina, no começo do século XXI*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio & FIGUEIREDO, Ademir. 2015. “Urbanização x remoção”. In: Luiz Antonio Machado da Silva. *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula. Coleção Engrenagens Urbanas. pp. 70-83.

MAGALHÃES, Alexandre. 2013. *Transformações no “problema favela” e a reatualização da “remoção” no Rio de Janeiro*. Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

MENDES, Alexandre. 2014. “A nova luta da Vila Autódromo e dos moradores que resistem à remoção: reconstruir a Defensoria Pública e sua autonomia”. *Revista Lugar Comum*, (42):77-84.

MENDES, Alexandre & COCCO, Giuseppe. 2016. *A resistência à remoção de favelas no Rio de Janeiro – instituições do comum e resistências urbanas: a história do Núcleo de Terras e Habitação e a luta contra a remoção*. Rio de Janeiro: Revan.

PEIRANO, Mariza. 1986. “Sem lenço, sem documento, reflexões sobre cidadania no Brasil”. *Revista Sociedade e Estado*, 1(jun):49-63.

RILES, Annelise. 2006. “Introduction: in response”. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 1-38.

SCHUCH, Patrice. 2009. *Práticas de justiça: antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2002. “Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo”. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. pp. 11-21.

TELLES, Vera. 2010. “Nas dobras do legal e do ilegal: Ilegalismos e jogos de poder nas tramas da cidade”. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Vol. 2 – Nº 5-6 - JUL/AGO/SET-OUT/NOV/DEZ: pp. 97-126.

TELLES, Vera da Silva e CABANES, Robert (org.). 2006. *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

TELLES, Vera e HIRATA, Daniel. 2010. “Ilegalismos e jogos de poder em São Paulo”. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, Vol. 22, Nº 2: pp. 39-59.

VIANNA, Adriana de Resende B. 1999. *O mal que se adivinha: polícia e minoridade no Rio de Janeiro (1910-1920)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

\_\_\_\_\_. 2014a. “Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais”. In: Sérgio Castilho, Antonio Carlos de Souza Lima & Carla Costa Teixeira (org.). *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Faperj. pp. 43-70.

VIANNA, Adriana de Resende B. 2014b. “Violência, estado e gênero: considerações sobre corpos e *corpus* entrecruzados”. In: Antonio Carlos de Souza Lima & Virginia García-Acosta (org.). *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*. Brasília: ABA. pp. 209-236.

VIANNA, Adriana & FARIAS, Juliana. 2011. “A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional”. *Cadernos Pagu* (37):79-116.

## Resumo

Este artigo é resultado de uma pesquisa nos documentos de um Núcleo especializado da Defensoria Pública do estado do Rio de Janeiro, instituição que foi ativa na defesa de grupos de moradores em territórios ameaçados de remoção durante o período de preparação para os megaeventos no município do Rio de Janeiro. O objetivo é, a partir da análise de estratos de Ações Cíveis Públicas, refletir sobre a existência de uma razão governamental no tratamento desses territórios, compreendendo aqui o Estado em seus múltiplos aspectos, em suas múltiplas “assinaturas”, como propõe Veena Das (2007). Apostamos que a pesquisa nos documentos produzidos para os processos judiciais traga um material relevante para reflexões sobre as dimensões do conflito na gestão da habitação social e na dinâmica que envolve as reformas urbanas em áreas periféricas, apontando-nos também para a tessitura de possibilidades de resistência – nesse caso, pela via estatal – e o esforço em tornar legíveis as tramas que envolvem a construção da opacidade por esferas governamentais nestas localidades.

**Palavras-chave:** Estado, remoção, conflito, urbanização, Defensoria Pública.

## Abstract

This article is the result of a documentary research in a specialized nucleus of the Public Defender's Office of the State of Rio de Janeiro, an institution that actively defended groups of residents in territories threatened of removal during the preparation for megaevents in the city of Rio de Janeiro. The objective is to analyze the existence of a governmental reason in the treatment of these territories, understanding the State in its multiple aspects, in its multiple 'signatures', as proposed by Veena Das (2007). The documentary research in the judicial processes will bring relevant material for reflections on the dimensions of conflict in the management of social housing and the urban interventions in peripheral areas, pointing to the different possibilities of resistance – in this case, through the state – and the inhabitants' effort to reveal the practices that involve the construction of the opacity of the governmental spheres in these localities.

**Keywords:** State, displacement, conflict, urbanization, Public Defense.

## Os *rolezinhos* e as metamorfoses do urbano no Brasil contemporâneo

Louise Scoz Pasteur de Faria  
UFRGS

Moisés Kopper  
UFRGS

Domingo, 23 de março de 2014. Um evento criado na rede social Facebook anunciava o *rolezinho* no Shopping Praia de Belas.<sup>1</sup> Localizado entre a região central e sul da cidade de Porto Alegre, é ponto de convergência de veículos e transeuntes que circulam na pista da Usina do Gasômetro, situada ao longo de parte do Rio Guaíba e do Parque Marinha do Brasil, uma área de pouco mais de 70 hectares ao lado do empreendimento. Essa é uma região movimentada na cidade, que evidencia seus contrastes socioeconômicos. Trata-se de um ponto de passagem para a região sul de Porto Alegre, caracterizada pelo contraste entre condomínios fechados de alto padrão, condomínios de camadas médias baixas e bairros com moradias precárias. A página do evento indicava em torno de 1,2 mil presenças confirmadas desde 16 de março, quando a proposta havia sido lançada.

A concentração nas dependências do shopping iniciou a partir das 13 horas, sem hora para encerrar. Ao contrário da imagem massiva que o número de presenças confirmadas suscitava, pequenos grupos chegavam continuamente ao longo do dia e circulavam dentro e fora do empreendimento em um exercício de ver e ser visto, tanto que, por certos momentos, parecia haver mais seguranças do que rolezeiros<sup>2</sup> curtindo no shopping.

Uma cena em particular chamou nossa atenção. Um grupo de cinco garotas se reunia na área de convivência do pavimento térreo, circundada por escadas rolantes vistas até do último andar. Com câmeras fotográficas e celulares, conversavam sobre a fotografia que seria tirada naquele momento. Entre risadas e brincadeiras, logo partiram para debaixo da escada rolante, cuja face é espelhada, tal como as laterais, e começaram a se arrumar. Poses feitas, a imagem foi capturada com o claro intuito de ser disseminada por meio de plataformas de redes sociais.

Não somente as garotas e o shopping estavam amalgamados na composição; elas não registravam apenas a sua imagem, mas o seu reflexo sobre as estruturas daquele espaço. A imagem não servia apenas para que vissem a si próprias e para que os outros as vissem; era o registro de que aquelas paredes e espelhos também as viram. Cenas semelhantes pautaram diferentes incursões de campo. Pequenos

grupos que se cruzaram aqui e ali se reorganizaram em aglomerações maiores, trocaram palavras e telefones, circularam, se desfizeram e se reagruparam, num circuito retroalimentado que transcendia a arquitetura planejada dos shopping centers.

Ao longo de 2014, o debate a respeito dos chamados *rolezinhos* pautou muito da produção midiática sobre o Brasil contemporâneo. Essa cena etnográfica em particular parece um bom ponto de partida para situar nossa proposta reflexiva, já que tanto exemplifica como materializa as controvérsias em torno da disputa conceitual e semântica que se instaurou entre intelectuais, jornalistas e comentaristas a respeito da temática: qual é o sentido de falar sobre os *rolezinhos* dentro de um panorama de novos aportes teóricos para discutir classe, consumo e desigualdade? Ou então eles evidenciavam algo capaz de transcender essas questões? Nas páginas que seguem, inicio uma reflexão sobre as transformações do urbano na sociedade brasileira nos últimos quinze anos, das quais os *rolezinhos* são parte essencial.

\*\*\*

No início de dezembro de 2013, milhares de jovens atenderam ao convite feito através da rede social Facebook para se reunir e ouvir funk ostentação<sup>3</sup> no estacionamento do Shopping Metrô Itaquera, em São Paulo. O que num primeiro momento parecia uma atividade rotineira ganhou ares inesperados graças à sua rápida apropriação pela grande mídia. Eventos semelhantes marcados por tensas interações em shopping centers irromperam em diferentes partes do país. O conjunto desses episódios caracterizados pela “entrada” e celebração organizada de jovens populares de periferia nesses espaços passou a ser reconhecido, pela grande mídia, como “*rolezinhos*”, uma derivação de “*rolê*”, associada a dar uma volta e se divertir.

A temática do *rolezinho* adquiriu surpreendente ressonância, provocando efeitos em discussões que envolveram setores especializados e leigos de diferentes partes do espectro político e intelectual. A maneira como reverberou muito se assemelha ao jogo de espelhos daquelas cinco garotas com quem abrimos o texto, o que coloca a questão: de que modo as imagens produzidas por esses campos colidem, cooperam ou tensionam problemáticas político-econômicas, tecnológicas e teóricas do Brasil contemporâneo? Sobre o que estamos realmente falando quando falamos de *rolezinho*? Argumentamos aqui que a potência analítica do fenômeno está em sua capacidade de questionar nossa própria habilidade de enxergar e refletir.

Os debates que sobrevieram aos rolezinhos ativeram-se aos efeitos da inserção dos jovens em redes de consumo, construindo dois polos de tensão. Para um setor de intelectuais brasileiros, os rolezinhos seriam abrangidos por estudos tradicionais que davam conta das formas de ocupação de espaços de consumo nas periferias das grandes cidades por populações afastadas dos centros urbanos. Do outro lado do espectro intelectual, a ocupação de shopping centers sinalizava a resistência política à exclusão crônica que assolava essas populações tradicionalmente à margem do consumo e, por extensão, da cidadania.

A ótica pela qual sugerimos perceber o fenômeno resiste a quaisquer separações radicais entre os eventos e suas repercussões entre intelectuais e figuras públicas. Do ponto de vista da antropologia urbana, é nessa interface que os rolezinhos adquirem inteligibilidade: eles nos fazem repensar a cidade a partir das dinâmicas que conectam o digital à materialidade dos lugares, reafirmando o papel dos especialistas no planejamento das paisagens urbanas. Não basta demarcar novidades e continuidades. É preciso aproveitá-las para renovar os instrumentais que nos permitem definir o novo e o velho em relação com as “realidades” que procuramos compreender.

Os shopping centers foram tipicamente considerados símbolos da reestruturação urbana das metrópoles brasileiras durante as décadas de 1970 e 1980, da abertura para o consumo através da expansão de mercados internos e da ascensão das classes médias urbanas. Desde os primeiros estudos sobre os processos de ocupação de shopping centers, diversos esforços foram empreendidos na tentativa de compreendê-los a partir das trajetórias múltiplas de seus frequentadores e das dinâmicas que sua circulação engendrava (Frugoli Jr., 2008). Tais predileções metodológicas estavam afinadas com a apropriação das novas teorias de classe oriundas do contexto sociológico francês (Bourdieu, 2008) e a proposição de novos modelos analíticos então emergentes, como no trabalho de Gilberto Velho (1973, 1987, 1994) e de José Cantor Magnani (1984, 1996) na Universidade de São Paulo (USP), com a subsequente utilização de conceitos como de “estilos de vida”, “manchas”, “pedaços”.

A própria cidade passou a ser pensada como consequência de fluxos imobiliários, subjetivos e expressivos que têm por efeito acentuar, por exemplo, a edificação de muros e empreendimentos privados (Caldeira, 2000) e o recrudescimento da vigilância, higienização, gentrificação e normalização dos shopping centers (Leite, 2001). Inseria-se nesse contexto o rápido processo de deterioração dos usos de espaços então tidos como inequivocamente públicos, o que levou parte das classes médias e altas a deslocar suas práticas de sociabilidade para shopping centers recém-construídos nos anos 1980.

Como ficou claro rapidamente, esses locais não eram isentos de processos de popularização, convertendo-se em palcos de dramatização de questões cruciais, como nos lembra Frugoli Jr. (2008) a respeito de manifestações de grupos homossexuais e negros na década de 2000, por exemplo. Ele nos diz que, ao incorporar “um público marcado por maior ou menor grau de diversidade, uma dimensão significativa que esses locais tornam mais visível, sobretudo quanto aos grupos juvenis”, constitui “espaços comunicacionais em que se definem e redefinem simbolicamente várias diferenças socioculturais”, “espaços onde certos modos ou estilos de se praticar e representar a diversidade se tornam mais visíveis, merecendo abordagens que possam aprofundar os significados em jogo” (Frugoli Jr., 2008:234-240).

Décadas depois, shopping centers seguem sendo um espaço de convergência para sociabilidades, consumo e práticas de lazer de diferentes grupos sociais. Não há dúvidas de que se converteram em dispositivos agregadores de processos culturais dinâmicos que transcendem o escopo de seus gestores. A irrupção dos rolezinhos parece ter deflagrado a possibilidade de repensar os shopping centers também como espaços de contestação em que disputas sobre o significado do político e do público ganham vida.

Em seu conjunto, essas transformações não representam apenas o acesso à cidade para uma parte da população até então alijada de certos espaços, mas constituem o eixo a partir do qual o urbano passou a ser pensado e sobre o qual novas formas de imaginar o político são desenhadas. Assim, propomos um olhar renovado sobre o significado dos espaços públicos como articuladores de práticas de sociabilidade que deslocam as fronteiras convencionais entre “virtualidade” e “realidade” (Miller, 2012) e suas implicações sobre o urbano e a constituição de subjetividades emergentes.

Nosso esforço na busca pela restituição empírica e analítica dos rolezinhos está em atentar para os modos como estes se converteram em um “problema”, um artigo valioso que merece atenção de diferentes modalidades especializadas e acadêmicas nas disputas por seu legado político, econômico e social contra um pano de fundo de crescente mobilidade social ao longo da década de 2000 e início da década de 2010.

Segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), essa tendência pôde ser verificada entre os períodos de 2002 a 2008 e 2008 a 2012 em todos os estratos sociais.<sup>4</sup> Entre 2002 e 2008, houve um decréscimo no número de miseráveis de 36,2% e, entre 2008 e 2012, esse percentual continuou a aumentar, representando uma diminuição de mais 33,6% entre miseráveis e de 19,2% na categoria de massa

trabalhadora. Numericamente, ambas essas categorias migraram para categorias de camadas médias, que, por sua vez, migraram verticalmente. Entre 2002-2008 e 2008-2012, o estrato “alta classe média” experimentou um aumento percentual de 25,5% para 32,9%; “média classe média”, de 35,4% para 36,8%; e, por fim, na “baixa classe média”, a diferença é de 53,3% para 35,3%, evidenciando maior dinamismo entre estratos sociais.

Para tanto, propomos uma abordagem etnográfica de materiais extraídos de veículos de comunicação de circulação nacional, entendendo textos jornalísticos como documentos que possuem um modo de produção e uma política de veiculação e circulação particulares e que provocam efeitos concretos na maneira como uma temática determinada adquire *status* de debate público. Compreendemos artigos midiáticos como artefatos, uma entidade em um duplo registro que é tanto produto como agente de uma forma de conhecimento e prática que expressa um projeto moldado à medida que circula na heterogênea rede da opinião pública.

Essa é uma perspectiva teórico-metodológica inspirada na Etnografia de Documentos (Gupta, 2012; Hull, 2012; Muzzopappa & Villata, 2011; Navaro-Yashin, 2007), estratégia metodológica posta em movimento por pesquisadores interessados em debates sobre Estado, burocracias e construção de expertise. Esses pesquisadores tomam como objeto de reflexão práticas documentais e artefatos documentais produzidos em diferentes instâncias de burocracias estatais e circuitos de especialistas. Como bem colocam Ferreira e Nadai, “tais artefatos demonstram, por vezes de forma incerta e inesperada, de produzir sujeitos, afetos, conflitos e modos de sociabilidade institucional” (2015:7).

A coleta de textos jornalísticos se deu a partir de um critério de visibilidade e número de acessos entre janeiro e dezembro de 2014. Fazem parte deste artigo matérias que adquiriram peso na conformação do debate público a respeito do rolezinho, verificado através de metarreferências contidas nos próprios textos, no número de acessos e nos compartilhamentos em sites de redes sociais. Esse levantamento quantitativo foi realizado na plataforma Google Trends, que mapeia citações de termos-chave e número de buscas. Com isso, compomos uma linha do tempo de construção pública desse debate através dos *media* e fazemos uso de plataformas digitais não só como objeto de reflexão, mas também como estratégia de coleta de dados.

A questão que passou a nortear nossa reflexão é: o que essas difusas apropriações da categoria rolezinho podem indicar a respeito da configuração intelectual e política dessa população-alvo e que jogos de poder estão implicados nas noções que a acompanham no Brasil contemporâneo? Este artigo estrutura-se em três seções que contextualizam os argumentos levantados até aqui.

Primeiramente nos dedicamos a descrever eventos fundamentais que levaram à produção da categoria rolezinho como pauta de uma agenda política de debates. Em seguida, destrinchamos as disputas empreendidas por diferentes intelectuais e personalidades públicas, incluindo-se a grande mídia, na busca pelo monopólio de enunciação do legado desses eventos, escrutinando em torno de fatores que expliquem a polarização do embate. Finalmente, apresentamos limites e possibilidades interpretativas que permitam compreender as complexidades tecnológicas na origem de tais eventos. Encerramos com algumas conclusões sobre a produção dos próprios sujeitos, sugerindo caminhos para futuros debates.

### **Vamos dar um rolé?**

Os rolezinhos foram tratados pela mídia como eventos disruptivos que eclodiram em 7 de dezembro de 2013 no shopping center Metrô Itaquera, localizado na zona leste da cidade de São Paulo, de que participaram cerca de seis mil jovens. A administração do estabelecimento acionou a polícia, que, com a equipe de segurança privada, repreendeu os rolezeiros, levando o shopping a fechar uma hora e meia antes do expediente. O encontro havia sido organizado através da plataforma de rede social Facebook e definido por seus líderes como um “grito por lazer”. O que poderia, ao primeiro olhar, parecer um desejo por circular em espaços e zonas urbanas que não eram projetados nem sequer imaginados para eles logo se revelou uma questão bem mais próxima de casa.

O processo que culminou na ocupação do shopping Metrô Itaquera iniciou em abril daquele mesmo ano, quando a Câmara Municipal de São Paulo aprovou a primeira votação do Projeto de Lei 2/2013, que proibia a realização de bailes funk. A proposta era de dois ex-comandantes da Polícia Militar – Álvaro Camilo (PSD/SP), comandante da corporação até o final de 2011, e Conte Lopes (PTB/SP), comandante da Rota no início da década de 1980 –, defensores do uso da força da polícia militar da Operação Delegada<sup>5</sup> no combate a bailes funk e ao consumo de álcool em lojas de conveniência de postos de gasolina. Paralelamente, em maio, foi aprovada e regulamentada a Lei 15.777/13, que dispunha sobre a emissão de ruídos sonoros provenientes de equipamentos de som instalados em veículos automotores estacionados em vias públicas. A medida visava constranger a realização de festas improvisadas em pontos da periferia, os chamados “pancadões”.

Em 6 de dezembro do mesmo ano, o projeto de lei foi aprovado em segunda votação e passou, então, para o prefeito em vigor, Fernando Haddad (PT). Caso aprovado, seria regulamentado dentro de sessenta dias. Os primeiros atos de resposta foram organizados por DJs, produtores e empresários ligados à cena

funk. Antes de Metrô Itaquera, o shopping Aricanduva, localizado na mesma região da cidade, foi ponto de encontro de rolezeiros e respondeu com apreensão ao encontro.

O final do ano seria marcado por rolezinhos que se seguiram, até o ponto em que se tornaram percebidos como uma ameaça constante. Uma semana depois do rolé no Metrô Itaquera, 23 jovens foram levados à delegacia em um evento no shopping Internacional de Guarulhos, no qual entraram entoando refrões de funk ostentação. Em 21 de dezembro, a administração do shopping Campo Limpo chamou a força policial para coibir um possível rolé. Mesmo sem sinais evidentes, policiais permaneceram no local e entraram nas dependências do shopping com armas de borracha e bombas de gás. No dia seguinte, manifestantes foram revistados assim que chegaram ao local e um forte esquema policial foi montado.

Na primeira semana de janeiro de 2014, o shopping de luxo JK Iguatemi conseguiu uma liminar que proibiu manifestações dentro de sua estrutura, com previsão de multa a quem fosse identificado como rolezeiro. Quatro outros estabelecimentos conseguiram liminar semelhante: em São Paulo, além de JK Iguatemi, Itaquera e Campo Limpo; e, em São José dos Campos, o shopping Center Vale. Nessa mesma semana, a polícia militar fez uso de bombas de gás lacrimogêneo e de efeito moral contra um grupo de aproximadamente mil pessoas no shopping Itaquera. Em todos os casos, a força de segurança pública agiu com empresas de segurança privada, revistando pessoas identificadas visualmente como *possíveis* rolezeiros nas principais entradas dos estabelecimentos.<sup>6</sup>

Nesse ponto, é necessário explicitar duas questões. A primeira diz respeito à paisagem política que encobre a emergência dos rolezinhos e sinaliza um cenário onde o funk se torna epítome de ações políticas dirigidas às periferias, sugerindo que o lazer nessas regiões não apenas é indesejado, mas perigoso. A prefeitura de São Paulo defendeu as medidas adotadas, especialmente com relação à regulamentação de ruídos em vias públicas, alegadamente, como um mecanismo de valorização do funk.<sup>7</sup>

O objetivo seria despir uma imagem associada à criminalidade, profissionalizando pessoas ligadas à música e tornando-a símbolo de uma cultura jovem de periferia. Isso deu corpo ao projeto Território Funk, concebido pelas secretarias de Cultura e Promoção da Igualdade Racial, que promoveram vários eventos ao longo de 2013. Pronunciamentos oficiais da administração municipal afirmaram o comprometimento com um “conjunto de movimentos do funk [para auxiliar] eventos na periferia, colaborando na obtenção de espaço adequado, estrutura e apoio na segurança dos frequentadores e artistas”.<sup>8</sup>

Em 8 de janeiro de 2014, o Projeto de Lei 2/2013 foi vetado integralmente. As razões de veto publicadas no Diário Oficial alegavam que os objetivos do projeto já eram atendidos pela legislação em vigor e que a fiscalização já se encontrava atendida pela mesma lei de regulação de ruídos sonoros aprovada no ano anterior. Na ocasião, Fernando Haddad declarou que o “funk é uma expressão legítima da cultura urbana jovem, não se conformando com o interesse público sua proibição de maneira indiscriminada nos logradouros públicos e espaços abertos”.<sup>9</sup>

O segundo aspecto digno de nota refere-se às díspares motivações espontâneas que foram encapsuladas dentro da categoria *rolezinho*, assim como sua intrincada relação com narrativas veiculadas em diferentes mídias. Parece claro que a primeira manifestação a ser reconhecida como tal, ao contrário de incitada por questões puramente ligadas ao desejo pelo consumo e por diversão livre, mais parece atrelada a uma situação política: o combate ao funk como mecanismo de acesso às periferias.

A repercussão midiática foi notável e atingiu seu pico entre 6 de dezembro e 15 de janeiro de 2014.<sup>10</sup> Matérias jornalísticas passaram a colocar em primeiro plano a reação do shopping Metrô Itaquera e uma possível relação com as manifestações ligadas ao transporte público ocorridas em junho<sup>11</sup> e contrárias à Copa do Mundo de futebol de 2014. “Em vez de manifestação, é encontro. No lugar da passeata, tem ‘rolezinho’. A mobilização de jovens da periferia de São Paulo em shoppings foi uma forma encontrada para chamar a atenção sobre a sua realidade”, diante da incompreensão de empresários e políticos. “Na tevê, as cenas eram de correria. No pé das reportagens, a observação da administração do shopping passava batido: não houve arrastão e os furtos eram casos isolados”.<sup>12</sup>

A aposta era no alastramento dos *rolezinhos*. As mídias sociais apareceram como elemento que conectaria essas manifestações e marcaria sua novidade, “possível graças ao poder de viralização e de interação da internet, mais especificamente das redes sociais. Foi basicamente através de eventos criados no Facebook que milhares de pessoas passaram a se reunir em shoppings de várias cidades do país”.<sup>13</sup> A profusão de matérias jornalísticas de abordagem política parecia ter relação com o endurecimento da segurança por parte dos shoppings para além de questões discriminatórias de base.

A narrativa dos *rolezeiros* passou a ser cada vez mais caracterizada por retórica política. “*Rolezinho* é o *flashmob* de pobre”, dizia uma citação retirada de depoimento. “Nas redes sociais, jovens, que geralmente são negros, funkeiros e ‘favelados’, combinam um encontro dentro de algum shopping da cidade e, estando lá, eles passeiam em grupos cantando suas músicas preferidas. Quando a

classe média branca vê aquele mar de negros ‘invadindo’ o shopping, já pensam que são assaltantes, estupradores, ladrões”.<sup>14</sup>

Isso não passou despercebido pela mídia. A partir de janeiro de 2014, ela passou a anunciar uma nova modalidade de rolezinho: o *rolezinho engajado*, onde “até entidades de defesa dos direitos dos negros e o Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto agora querem convocar seus próprios rolezinhos” com chamados próprios, como o “Rolezão contra o Apartheid” nos shoppings Jardim Sul e Campo Limpo, em São Paulo. “No próximo sábado [18 de janeiro de 2014], será a vez do JK Iguatemi receber o ‘rolé contra o racismo’.”<sup>15</sup>

Paralelamente à abordagem política, outros textos colocaram em relevo questões relativas ao *prestígio* e à *fama* de seus participantes. Os jovens coordenadores das páginas convocatórias passaram a ser retratados como *ídolos* para seus fãs que, na esperança de um contato face a face, passaram a participar dos rolezinhos e que, ávidos por esse contato, levariam para eles presentes caros. Um dos ídolos era Juan Carlos Silvestre, de 16 anos, conhecido na internet como Don Juan. Uma matéria de 15 de janeiro dizia que, “no primeiro dia de rolezinho, em 7 de dezembro [...], centenas de garotas queriam encontrá-lo. De lá, Juan saiu com roupas de marca, ursinhos de pelúcia, cartas, perfumes e uma camiseta oficial do Corinthians”.<sup>16</sup>

O rolezinho deixou de ser um grito por lazer para se tornar um grito contra uma discriminação estrutural que anunciava que as coisas haviam mudado. Intelectuais tiveram papel preponderante nesse processo. O modo como situaram a questão através de campos disciplinares e suas disputas de poder passa, agora, a ser o foco do presente texto.

### **Dos rolezinhos aos intelectuais, ou de como a sociedade já não é a mesma**

Ao tomar a repercussão narrativa do rolezinho como ponto de partida, nosso interesse se dirige às bifurcações interpretativas e políticas que sua visibilidade na grande mídia deflagrou para, assim, compreender os modos como certas categorias de sujeito são definidas como pontos centrais de ancoragem de debates mais amplos sobre o Brasil. Argumentamos que muitas das insuficiências explicativas sobre seus efeitos decorrem da estruturação do campo de debates por categorias morais prévias. Estas colocaram em evidência um quadro mais profundo de tensões articuladas em torno de uma noção de “classe”. O elemento disruptivo dessas justificações parece ser a associação, por parte da opinião pública, entre os participantes desses eventos e a existência de uma “nova classe média”, tornando-se simultaneamente problema e artigo valioso que mereceu o engajamento de diferentes modalidades de intelectuais nas disputas pelo seu próprio legado político, econômico e social.

Os debates construíram dois polos de tensão: de um lado, a ocupação de shopping centers como sinal de resistência política à exclusão crônica que assolaria essas populações, tradicionalmente à margem do consumo e por extensão, supõe-se, da cidadania. De outro, o processo de reificação de marcas e objetos subjacente ao ato de consumo. Não deixa de ser interessante que, se no primeiro caso é a suposta “nova classe média” o termo utilizado para referir-se aos “rolezeiros”, no segundo eles são aglutinados sob a alcunha de “pobres”.

A frente discursiva que se franqueou para falar da recente mobilidade social brasileira sobre as bases dos programas sociais de redistribuição de renda e a queda na desigualdade de renda do país concentrou-se na exploração de seus efeitos em termos de “inclusão” econômica. Os “novos pobres”, transfigurados em classe média por meio de dispositivos classificatórios, tornaram-se objeto de atenção privilegiada das grandes corporações varejistas interessadas em redirecionar o foco de suas estratégias de venda para esse segmento em ascensão no Brasil. Contaram, para tanto, com a ação de institutos de pesquisa de mercado que, desde o início da década de 2000, ingressaram num movimento de reformulação de seus instrumentos de comunicação para a “lógica de consumo” da chamada “classe C” (Kopper, 2015, 2016).

Renato Meirelles, presidente fundador do instituto Data Popular, foi o primeiro a propor uma conexão de sentido entre os rolezeiros e a nova classe média brasileira. Definido pela grande mídia como um especialista nessa população, Meirelles se consolidou rapidamente como referência quando o que está em jogo é traçar tendências, explicar comportamentos e prognosticar reações da “classe C”. Certamente não é de menor importância para isso o fato de haver convertido, no início da década de 2000, sua agência de marketing em um instituto de pesquisa.

Em seus termos, “a gente não tem pretensão de dizer para onde o Brasil vai ou apontar critérios. O que a gente tenta fazer é montar uma equipe que junte os diversos olhares num primeiro momento [...]. Tem antropólogos, sociólogos, temos economistas na nossa equipe fixa, e todo mundo fica se matando, debatendo a análise das pesquisas”. E, mais importante: “a gente passa um tempo convivendo, conversando com essas pessoas, porque elas têm que ser as próprias intérpretes disso”.<sup>17</sup>

Os institutos privados de pesquisa foram os primeiros a apostar numa possível associação entre mobilidade social, redução da desigualdade e ascensão de uma nova classe média a partir de um leque retórico que enfatizava a existência de dissonâncias cognitivas<sup>18</sup> entre o mundo corporativo e o universo do consumidor popular. O sujeito só existiria como cidadão livre para escolher na medida em que se torna um consumidor cujas lógicas podem ser escrutinadas pelo saber

econômico que cria esse próprio sujeito – uma visão multicultural<sup>19</sup> das classes sociais e dos grupos de interesse na medida em que pretende valorizar certas especificidades vistas agora como culturais ou determinantes de um “povo”.

A valorização destas particularidades implicaria a produção de essencialismos, dissonâncias cognitivas e fechamentos culturais, já que “uma das premissas do mercado é a de que quem subestima a inteligência do consumidor sai perdendo [...]. As referências são completamente distintas [...]. Um exemplo é a estética feminina [...]. Na classe C as formas curvilíneas prevalecem”. Consequentemente, as escolhas de consumo são distintas: “cores fortes também são as preferidas da Nova Classe Média, pois remetem a valores de brasilidade”.<sup>20</sup>

Desse modo, a “nova classe média” rapidamente assume atributos legitimados por meio da realização de pesquisas instrumentadas pelo aparato científico – populações cujas vidas devem ser mais bem compreendidas em função de seu valor estratégico nesse mercado de consultorias. Um de seus efeitos seria a própria possibilidade de repensar o Brasil, desde suas estratificações e desigualdades em rearranjo. Chamada por ele de “Geração C”, nasceriam “conectados, estudaram mais que seus pais, trabalham, acreditam ser protagonistas de sua própria história e estão mais preocupados com o futuro do que são gratos pela melhoria do passado” e obrigariam “a velha guarda a rever os seus conceitos”.<sup>21</sup>

Para voltar às disputas taxonômicas em torno dos *rolezinhos* não espanta que, para Meirelles, haja uma extensão discursiva facilmente assimilável entre os jovens da nova classe média e os participantes dessas manifestações. Trata-se de um modelo de sujeito psicologizante cujas reações seriam previsíveis na medida em que não passariam de variantes de reiteradas tentativas de “ver-se parte” de alguma totalidade mais ampla que lhes escapa: a sociedade brasileira, a sociedade de consumo, o capitalismo, a classe média.

O consumo teria uma função para além de “tangibilizar” a “melhora de qualidade de vida”. Também serviria para reduzir o “preconceito a que esses jovens são, cotidianamente, expostos. Eles acreditam que se vestindo melhor serão bem atendidos nas lojas, terão mais chances em uma entrevista de emprego ou sofrerão menos batidas da polícia”.

Tal estratégia não é fortuita, mas positiva os sujeitos envolvidos e lhes atribui estatuto de consumidores cujos anseios se convertem em estratégia de mercado. Isso permite a Meirelles escapar do debate moral em torno da pertinência e do legado de *rolezinhos* e *rolezeiros*, isto é, como integrados alienados ou resistentes ilustrados, para enxergá-los como configurações do mercado onde essas práticas se desenrolam. Para Meirelles, “barrar este público é dizer para essa importante parcela de consumidores – que têm poder de consumo de R\$ 130 bilhões, mais

que a soma das classes alta e baixa –, que eles não são bem-vindos”. Caberia à indústria de shopping centers “enxergar esse fenômeno como uma oportunidade, tratando os jovens de periferia com a mesma generosidade que recebem os calouros de administração da USP”.

Isso possui duas implicações. A primeira é a possibilidade de pensá-los como aglutinadores de políticas baseadas na noção de “inclusão social”, o que não passa necessariamente por um convencimento desses sujeitos como “integrados” à sociedade de consumo brasileira ou a determinado projeto de classe média tradicional, mas, antes, pela configuração de sujeitos *hiper-reais* que adquirem materialidade nas agências discursivas colocadas em circulação por *experts* de mercado e de governo.

Os jovens que vão para os rolezinhos passam a ser pensados por Meirelles como “filhos da nova classe média brasileira”, que passam “o mês inteiro consumindo dentro do *shopping*, e depois ele vai celebrar dentro do próprio shopping que ele conhece”. Seriam o “*target* primário de qualquer shopping”; nesse sentido, “a saída pros *rolezinhos* é que o *shopping* enxergue esse fenômeno como oportunidade de vender pra esse público”.<sup>22</sup>

Os episódios condensados sob o nome de rolezinho não colocam apenas o interessante problema da emergência desses sujeitos como subjetividades que merecem ser descobertas e compreendidas, o que nos conduz a uma reflexão acerca do que os torna um artigo valioso nas disputas pelo legado desses fenômenos. Eles nos levam, também, às disputas políticas e morais de intelectuais engajados em avaliar suas repercussões.<sup>23</sup>

A sociologia, em particular, constituiu-se historicamente sobre as bases do conceito de classe, e é sobre autores brasileiros contemporâneos que está depositado o esforço teórico de reavivar o conceito para a explicação da realidade do país. Encontramos duas expressões paradigmáticas desse debate: a atuação de Jessé Souza (2009, 2010) como articulador de uma crítica ao tema e de Rudá Ricci (2010), autor da expressão “lulismo”, com a qual designa o período recente da história brasileira. A escolha não é arbitrária. Os “rolezinhos” representaram ocasião propícia para a retomada de suas principais proposições político-teóricas.

Não seria possível entender os caminhos delineados por cada sociólogo sem compreensão prévia dos engajamentos teóricos e políticos na origem de suas formações acadêmicas. Jessé Souza é, provavelmente, o autor brasileiro mais bem-sucedido no processo de importação das teorias de Pierre Bourdieu (1998, 2001, 2005, 2006) para a compreensão da sociedade brasileira.<sup>24</sup> Boa parte de seus investimentos se dirigem a contestar autores que se centraram na problemática do atraso desenvolvimentista, tomando como parâmetros de comparação

os paradigmas estruturais, econômicos e sociais que se desenvolveram nos grandes centros.<sup>25</sup> Em *A ralé brasileira*, Souza (2009) inicia sua tentativa de traçar o panorama *etnográfico* de uma classe de *excluídos* ou *desclassificados* que representaria *um terço da população do país*. No ano seguinte, em *Os batalhadores brasileiros* (Souza, 2010), dá sequência às reflexões ao sustentar que a *nova classe média* brasileira é, na verdade, uma *nova classe trabalhadora*, visto que lhe faltaria, do ponto de vista dos capitais que caracterizariam a classe média como estrato, o principal deles: o acesso privilegiado ao capital cultural, técnico ou intelectual, essencial para a sua reprodução e legitimação tanto no mercado quanto no Estado.

Suas críticas são dirigidas a dois dos economistas mais proeminentes no debate em torno do estatuto teórico epistemológico da nova classe média: Marcelo Neri (2008) e Marcio Pochmann (2012). A principal delas talvez seja a própria ideia de que o conceito só se torna inteligível a partir de um rompimento epistemológico do pesquisador com a realidade. Seu efeito consiste em politizar as visões que pretende combater, sugerindo que estas satisfazem a interesses difusos e nem sempre nominados do “grande capital” (Souza, 2013:1-2).

Poderíamos dizer que isso tem por efeito uma sociologia crítica que procura monopolizar o debate sobre classes sociais. Em última instância, a crítica de Jessé e tantos outros sociólogos que entraram nesse debate<sup>26</sup> ao economicismo tem o fundamento de uma deslegitimação interpretativa dos economistas, e não o questionamento radical de seus critérios de corte. Do *Homo economicus* ao *Homo hierarchicus* há uma diferença de grau, não de natureza epistemológica.

Tomando a noção de classe como fator de corte e razão explicativa universal, é possível propor um entendimento dos rolezinhos em que o fenômeno tornou-se rótulo estratégico para a narração de uma outra agenda de investigação que se situa na fronteira entre o que chama de “novos desclassificados sociais” ou “ralé” e a “nova classe trabalhadora precária”, que, para Jessé Souza (2013), seria mal rotulada de “nova classe média”.

A fluidez entre categorias é o que permitiria a referência às classes populares em um sentido geral, compondo uma paisagem que reflete o “*apartheid* brasileiro”, que separa o país em “dois planetas distintos, o espaço de sociabilidade dos brasileiros ‘europeizados’, da classe média verdadeira e os brasileiros percebidos como ‘bárbaros’, das classes populares”. Ele continua e diz que, “desde que a barbárie fique restrita ao mundo das classes populares, ela não é um problema real. Cria regras não escritas e, por causa disso mesmo, muito eficientes [...]”. É esse *apartheid* que criou o tipo de polícia e a cultura da violência que temos”.<sup>27</sup>

Sob o argumento de que sua sociologia é mais “científica”, Jessé Souza encobre o próprio problema da reflexividade representacional e despolitiza o debate ao

propor modelos valorativos que orientariam os fatores de corte entre classes. Permanecem operando certos modelos de subjetividade imaginados como ideais na expectativa de que haja uma coextensividade entre o mundo das ideias e a realidade experimentada pelos sujeitos apontados por essas pesquisas. A questão é, em última instância, como o próprio Jessé anteviu, de ordem moral: não uma moral dos agentes, mas a dos próprios pesquisadores.

Por sua vez, Rudá Ricci (2010) sugere que uma abordagem possível do fenômeno pode ser extraída de seu *corpus* analítico prévio. Responsável pela cunhagem do termo “lulismo” para designar a atual conjuntura de “estatalização” dos movimentos sociais e uma espécie de “desenvolvimentismo social”, Ricci nomeia o problema da “inclusão social” através da encapsulação da cidadania pelo acesso ao emprego formal e produtivo e às redes de consumo tipificados pelos programas de transferência de renda.

Esse novo “milagre econômico” faria com que “milhões de brasileiros rompem com histórias familiares de exclusão do consumo de massas. [...] São brasileiros pragmáticos como o lulismo. Não são afetos a teorias ou ideologias. São descrentes da política. Seus vínculos sociais são comunitários, muitas vezes familiares” (Ricci, 2010:11).

O que se observa é a atribuição de certos modelos de subjetividade e agência a eventos difusamente encadeados. Como destacou em entrevista a respeito dos rolezinhos, Ricci (2014) nos diz que eles “nacen de dos sentimientos que se cruzan. El primer, fruto de la inclusión por el consumo provocado por el lulismo. No hubo inclusión social por la lucha por los derechos (motivada por movilizaciones y protestas sociales que, victoriosos, generarían identidad social y política) o por la política (fruto del compromiso sindical o partidario)”<sup>28</sup> O que explicaria o fenômeno pode ser resumido à disseminação da ideia de que o prestígio social se vincula a bens adquiridos e o ressentimento de que estariam abandonados por governantes e discriminados pelas classes médias tradicionais. Ricci afirma que esse seria o motivo pelo qual

andan en multitud (más de 1.000 jóvenes en los rolezinhos), porque saben que en pequeños grupos, sufrirán discriminación. En grupos más grandes, toman el espacio que no los acoge con mucho entusiasmo. A partir de ahí, se trata de una acción infantil, ni siquiera adolescente [...]. No hay señal de enfrentamiento de clase. [...] Pero ahí, entran los políticos y la Policía Militar para politizar esta situación. Los políticos se preocupan con la reacción de la clase media, que aún creen que son formadores de opinión electoral.<sup>29</sup>

Ambas as sociologias de Jessé Souza e de Rudá Ricci parecem não ver problema em atribuir motivações uniformes e conscientes a esses fluxos de pessoas. Seu efeito imediato consiste em subsumir grupos altamente diversos na noção de *classes populares*, depreciando suas experiências de vida através de noções como, no caso de Jessé, “ralé” ou “batalhadores”. Essas afirmações soam particularmente perniciosas a qualquer antropólogo brasileiro formado numa tradição de comprometimento moral, mesmo que indireto, com essas mesmas populações.

Alba Zaluar e Rosana Pinheiro-Machado, duas antropólogas cujas declarações sobre o assunto tornaram-se públicas, esboçaram diferentes reações, mesmo que em alguma medida próximas. Para a primeira, os “rolezinhos” não seriam muito mais que jogos pueris sem conotações políticas explícitas. Seria melhor confinar tais movimentos a espaços circunscritos ou dar a esses jovens atividades tidas como mais nobres, que tivessem por efeito retirá-los da pobreza. Nessa mesma entrevista, Zaluar ressalta que o rolezinho seria “un juego, no un movimiento social” de jovens que necessitam de “diversión y están buscando una forma de divertirse. Lo que tiene que ser analizado es si su presencia en el centro comercial es perjudicial”, motivado por um sentimento difuso de agressão. Nesse contexto, “podríamos hablar de una lucha de clases, pero una lucha de clases sin mucho propósito. Lo que hay es que estimular que ellos se desarrollen, que hagan cosas creativas, para que salgan de la pobreza”.

Pinheiro-Machado, por seu turno, deixa entrever certo desconforto na tentativa de entender as implicações dos atos desses jovens como ato político, já que não possuem intencionalidades claramente delimitáveis ou resistência aberta a coisa alguma, e econômico, já que, embora consumidores, estariam ocupando espaços que até então lhes eram negados pela sociedade abrangente.

Por isso seria muito difícil “decir si son protestas conscientes. De alguna forma todas son. Hay una reivindicación clara de ocupar espacios urbanos privilegiados, de sobresalir. Es un ‘basta’ a la invisibilidad”. Entretanto, seu resultado político parece interessante na medida em que esses sujeitos “van dando cuenta del tremendo papel político que desempeñan. Es un evento vinculado al culto del consumo de ostentación. En ese sentido, es importante evitar romancear y decir que se trata de un fenómeno de lucha de clases de izquierda”, mas resultado de um processo similar no qual “clases populares bajan de la favela y ocupan espacios que les fueron negados. Ahí entonces la sociedad reacciona, con rabia y rencor. La periferia siente en la piel la exclusión, siente que no es bienvenida y así va tomando cada vez más consciencia de su papel político”.<sup>30</sup>

As reações de ambas as intelectuais refletem, de outra perspectiva, a crise de categorias antropológicas para o enquadramento desses sujeitos, tradicionalmente vistos nos moldes dos grupos populares que ocuparam a etnografia ao longo dos anos 1980 e 1990 – concebidos por muitos como “resistentes” à grande política e economia. Existe um desconforto em pensá-los como consumidores de classe média “integrados” por vias convencionais à sociedade. Se, no primeiro caso, estamos tratando do capital simbólico por excelência da disciplina que se estruturou sobre o estudo das classes populares,<sup>31</sup> no segundo estamos lidando com a relutância da antropologia brasileira em enfrentar o debate acerca das constituições das classes médias e de suas estratégias de consumo.<sup>32</sup>

Esta breve contextualização dos caminhos que levaram aos rolezinhos como eventos disruptores de tensões mais amplas na esfera pública brasileira aponta para a existência de duas linhas de ação argumentativas. A primeira e mais concorrida organiza-se em torno de uma oposição entre quem via nos rolezeiros a formulação de estilos de vida baseados no consumo e na histórica desigualdade social e econômica do país. Nisso, a produção moral dos sujeitos sugere que o consumo prescinde de justificações quanto aos espaços ou modos como ocorre e remete seus defensores a outros territórios de legitimação, como a própria ideia de que a “economia” brasileira e o caráter cívico da nação sairia fortalecida desse processo, seja pela positividade intrínseca do consumo, seja pelo acesso a espaços de práticas de consumo.

No outro polo, os rolezeiros são tratados pelo que lhes falta para satisfazer a arbitrária condição do que se imagina ser a classe média. Nesse caso, a produção moral dos sujeitos faz ressaltar que o consumo se definiria pelos seus rituais de consumação e não pelo ato demarcatório em si, o que deslegitimaria os rolezeiros e suas práticas sob a justificativa de que tratam de pobres enviesadamente integrados à sociedade de consumo.

Finalmente, uma segunda onda de análises parece sugerir que não se trata de fenômenos facilmente redutíveis a um ou outro polo do debate em seus imbricamentos que o problema da “inclusão social”, isto é, na produção de subjetividades resultantes da própria pedagogia pragmática do consumo, da cidadania, do acesso a espaços, bens e modos de apropriação que redesenham a desigualdade brasileira nesse mesmo ato de consumação. Assim, supõe-se que, se são refratários a quaisquer explicações convencionais, é porque, tal qual a nova classe média, não são nem bem consumidores, nem bem cidadãos; nem bem alienados, nem bem politizados.

E, assim como tem sido o argumento da segunda onda de repúdios aos rolezinhos, tudo se passa como se uma voz oculta pronunciasse: “deixe-os consumir,

mesmo que não saibam muito bem como fazê-lo, o tempo se encarregará disso”, na expectativa, esta é a verdade, de que o tempo se encarregue de produzir novos quadros analíticos para o entendimento apropriado desses e de outros fenômenos ainda por vir.

Os jogos taxonômicos subjacentes às disputas políticas pelo monopólio da significação dos rolezinhos sugerem passagens sutis entre retóricas e *expertises* enunciativas difusas e fragmentadas. Não seria possível observar os caminhos delineados por esse debate, que equivale a atentar para as apropriações dessas justificações, sem perceber que esta é uma retórica móvel e adaptável às circunstancialidades evocadas pelos fenômenos em jogo.

### **Uma antropologia nos e dos espaços públicos**

Para compreender as formatações móveis dos rolezinhos, devemos atentar para um agente central desses debates: o shopping center. Esse elemento tomado isoladamente, entretanto, não explica as razões que levaram intelectuais de diferentes espectros do campo acadêmico e político a se pronunciarem apaixonadamente, num curto período, em veículos de comunicação e plataformas digitais. Sugerimos que o debate que colocou em questão o rolezinho serviu, em grande parte, para ratificar um importante traço da tradição acadêmica da ciência social brasileira: a de que a sociedade brasileira se constitui sobre as bases de um apartheid social.

Os shoppings funcionam, nessa linha de pensamento, como lócus concretos onde se realiza e torna visível a abissal desigualdade brasileira. Em poucas palavras, tanto para seus ocupantes quanto para grande parte dos intelectuais, shopping centers configuram microcosmos fortificados e seguros, verdadeiros templos dedicados ao consumo e à afirmação de uma ideia arraigada: ao mesmo tempo em que afirmam a identidade de uns, excluem tantos outros por sua ausência sistemática dessas práticas.

O interesse despertado pelos rolezinhos advém de uma dupla contradição no plano empírico e teórico: a imagem da ocupação organizada dos shopping centers por frequentadores inesperados pelos planejadores parece contradizer o monopólio de ocupação das classes médias tradicionais e coloca em xeque visões sedimentadas nessas clivagens para explicar a sociedade brasileira.

No entanto, o shopping já não pode ser compreendido nos mesmos termos em que se consolidou no imaginário teórico e social. Para dizer algo sobre a complexidade desse Novo Brasil, é preciso acentuar mudanças nas fronteiras dessa exclusão, e nada melhor para isso que desenhar os contornos desses igualmente novos incluídos.

Idealizados pela gramática moral e governamental que enfatiza a existência de uma nova classe média em expansão, o argumento é o de que já não se pode ignorá-los. Diferente de antes, a mobilidade econômica pela qual passaram já os autoriza a assumir a figura do cidadão-consumidor. Ignorá-los e mesmo repreendê-los seria, antes de tudo, um erro de cálculo no planejamento econômico dos espaços públicos de consumo.<sup>33</sup>

O shopping center é tomado como o espaço onde é ensaiado e encenado um novo cálculo econômico de adequação de uma desigualdade social em mudança. Agora seria preciso agradar esse novo público-alvo: os jovens recém-consumidores ávidos pelos efeitos de seu ingresso no mundo do consumo, mesmo que às custas da insatisfação de seus antigos consumidores. O shopping se torna um ponto cardinal para uma readequação das explicações sobre o Brasil, seu povo, suas relações de classe, a ocupação do espaço e as configurações do urbano. Mas será o shopping center igualmente o ponto de chegada para os próprios rolezeiros? Será ele o instrumento público de realização de suas subjetividades?

As explicações que circularam nos *media* não fornecem uma única matriz explicativa. Para um setor, os shoppings seriam usados por seu conforto arquitetônico e estético. Para outro, dariam visibilidade a um projeto político de contestação fundamentado, paradoxalmente, no consumo de marcas e espaços que, quando usados pela classe média tradicional, nada teriam de subversivo. Propomos por um momento deixar de lado as interpretações que veem nos rolezeiros agentes politicamente inspirados ou alienados sociais, para enxergá-los como pessoas, em suas complexidades motivacionais e ambivalências subjetivas.

Talvez um importante ponto de partida nessa direção seja atentar para o que acontece antes da chegada dos rolezeiros aos shopping centers. Como a cena que abre este artigo indica, estes são apenas um dos nódulos de fluxos e práticas de sociabilidade que se concretizam ao longo de uma cadeia de fenômenos que sobrepõem, em diferentes registros, espaços virtuais e atuais.<sup>34</sup> O desafio é evitar considerar os primeiros como lugares *de bastidor* onde se organizam processos que apenas se “realizam” na concretude pública dos shoppings. Como bem colocam Miller e Slater, a distinção entre dimensões online e offline decorre de uma “falta de atenção às formas em que o objeto e o contexto precisam ser definidos em relação um ao outro” (2004:47).

A sociabilidade em espaços virtuais e em shopping centers é mutuamente constitutiva, fruto de um “relacionamento complexo e nuançado entre os mundos online e offline que produz as estruturas normativas desses dois mundos” (Miller & Slater, 2004:48). É necessário reconhecer que a produção subjetiva desses jovens rolezeiros transborda de modelos teóricos tradicionais sobre público e

privado, virtual e “real”, enquanto dimensões impermeáveis e assimétricas. Parece claro que o que é apontado convencionalmente como a dimensão do privado e da virtualidade, as ações nas redes sociais, é na verdade o próprio modo como o rolê se atualiza em plenitude.

Isso não diz respeito somente a um momento anterior à circulação no shopping e na cidade. O que acontece nesses espaços é materializado em função da disseminação simultânea e posterior de imagens e narrativas por meio da interação técnica entre sujeitos, plataformas e dispositivos digitais. A experiência online não é uma simples válvula de escape para a vida real, mas ao contrário: por meio da virtualidade os rolezinhos se atualizam. Isso nada tem de virtual em um sentido de sua não existência.

A brecha entre o virtual e o atual pode reverberar em práticas cotidianas de identificação e interação, manifestas em maneiras variadas de interpenetração e constituição mútua, de modo que aspectos imagéticos e textuais ligados à ação em territórios concretos e plataformas virtuais não se colocam como apenas uma âncora abstrata a partir da qual se tecem relações (Boellstorff, 2009). Eles são a própria modalidade a partir da qual é possível experimentar a noção de presença e reconhecimento.

Isso implica que, para uma antropologia que pretende tomar a cidade e os espaços públicos enquanto arena a partir da qual constrói sua reflexividade teórica e empírica, não é mais possível apoiar-se em categorias que pensam o urbano de maneira dissociada de sua malha sociotécnica. A mobilidade proporcionada por tais dispositivos conduz à “reorganização de nossas vidas e nossas comunidades ao redor da comunicação móvel de massa”, que opera como um catalisador que passa a moldar não somente fluxos citadinos, mas a própria intervenção no espaço. Esta é cada vez mais afetada pela “indústria da tecnologia”, que nos convida a “construir um mundo ao redor de sua visão de eficiência, segurança e conveniência” (Townsend, 2013:Kindle Location 352 de 7336)

Antes de acionar uma chave de entendimento ancorada em categorias de classe, talvez seja relevante questionar os modos como sujeitos contemporâneos se engajam com as tecnologias digitais no curso da vida. Especialmente, pensar nos modos como estamos nos construindo, no que estamos nos tornando, em meio a máquinas, redes e imagens.

Entender como mecanismos de poder operam é essencial para construir uma compreensão da metrópole em uma escala que transcende os fluxos citadinos cotidianos e aponta para processos políticos e econômicos que compõem o urbano, desvelando intencionalidades, agenciamentos e a cadeia relacional acionada por essa narrativa além de seu plano retórico.

Uma antropologia dos espaços públicos e da urbanidade precisa questionar-se constantemente sobre os efeitos que a articulação dessas práticas em tais lugares produz sobre suas subjetividades, mas também sobre a reinvenção desses espaços urbanos como nódulos privados de uma sociabilidade virtual que se realiza no entrecruzamento entre técnica e estética.

### **Considerações finais**

A título de conclusão, gostaríamos de apontar para a incompletude definitiva desses processos classificatórios e sua dinâmica reflexiva. Basta, para isso, recordar a rapidez e criatividade com que essas mesmas categorias que pretendem representar e espelhar a realidade são incorporadas como signos políticos pelos próprios participantes desses fenômenos – que, se antes não necessariamente se definiam pelo termo “rolezeiros”, rapidamente passaram a adotá-lo consoante o equilíbrio de forças em jogo. Incapaz de enxergá-lo, a crítica do fenômeno descurou da própria dinâmica de apropriação e reapropriação de objetos, coisas e ideias na origem de uma compreensão nuançada dos rolezinhos como resultados de feixes de poder e nódulos de emaranhados entre o real das celebrações e o virtual de suas organizações.

A proposta interpretativa que sugerimos neste artigo parte deste quadro consciente e necessariamente incompleto da realidade observada, bem como da insuficiência de instrumentos teóricos capazes de absorver suas múltiplas vocalidades. É inegável que, nesse sentido, muitas das especificidades e limitações das repercussões apontadas sobre os rolezinhos sirvam, igualmente, de ponto de partida analítico para um entendimento mais nítido dos protestos ocorridos em junho de 2013.<sup>35</sup> Naqueles episódios, encontramos leituras maniqueístas da realidade brasileira, conduzindo à atenção pressupostos morais de base, como certa extensividade subjetiva entre os manifestantes e a “nova classe média”, baseada na incontestabilidade da “saída da pobreza” e na crença de que ela tenha evocado subitamente tal reconfiguração de pobres irrelevantes a cidadãos de bem – não apenas conscientes de suas obrigações como capazes de encontrar os caminhos tidos como adequados para expressar suas insatisfações nos espaços públicos. Outro desafio interpretativo colocado está em evitar perceber nesses fenômenos a realização de agregados previamente estabelecidos em outros níveis de realidade, tais como as redes sociais, como se a realidade vivida não pudesse ser mais ou outra coisa do que a congregação e celebração de grupos previamente configurados em espaços digitais ou agregados reais esparsos, totalmente dissonantes dos universos virtuais a eles entramados.

Este artigo pretendeu, assim, responder ao desafio interpretativo colocado pelos rolezinhos a partir do engajamento de intelectuais orgânicos na configuração da esfera pública, bem como das possibilidades oferecidas por uma abordagem “conectada” dos universos virtuais e reais. Como vimos, falar sobre rolezinhos significa produzir justificações para questões políticas e intelectuais mais amplas: sobre o que é o Brasil, o que acontece com sua desigualdade e suas pessoas, ou seja, problemas que tocam em projetos de conhecimento no Brasil *sobre* o Brasil. Da mesma forma, o hiato entre as interpretações dos rolezinhos e sua riqueza etnográfica deflagrou a urgência de uma antropologia dos espaços públicos capaz de lidar com as sobreposições entre o virtual e o real, entre o público e o privado, nas novas configurações urbanas do Brasil contemporâneo.

Recebido em 21/01/2015

Aprovado em 12/10/2017

**Louise Scoz Pasteur de Faria** é doutoranda em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: [louisescoz@gmail.com](mailto:louisescoz@gmail.com).

**Moisés Kopper** é doutor em antropologia social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Contato: [moiseskooper@gmail.com](mailto:moiseskooper@gmail.com).

## Notas

1. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/1398139017123890/?fref=ts>. Acesso em: 12/12/2014.
2. Termo pelo qual se passou a referir às pessoas que frequentam os rolés.
3. O funk ostentação é um estilo musical que, diferentemente do funk carioca, não fala sobre crime ou drogas, mas sobre mulheres, dinheiro, marcas e bens de consumo. Sem discos lançados, os MCs adquiriram fama com clipes publicados no site YouTube.
4. A PNAD classifica cinco grandes categorias de “padrão de vida”: alta classe média, média classe média, baixa classe média, massa trabalhadora e miseráveis.
5. Iniciada em 2 de dezembro de 2009, a Operação Delegada foi realizada a partir de um convênio entre a Prefeitura de São Paulo, por meio da Secretaria de Coordenação das Subprefeituras, e o Governo do Estado. Policiais militares, em dias de folga, passaram a fiscalizar os ambulantes que trabalhavam irregularmente na Rua 25 de Março e adjacências. Conhecida popularmente como “bico oficial” de policiais, a ação foi tratada como uma “oportunidade” de usar dias de folga para complementar a renda familiar. A iniciativa se tornou controversa em esferas políticas e dentro da corporação. Os primeiros debates se concentraram em torno da necessidade de um “novo rumo” para a Operação Delegada: ao invés de fiscalizar ambulantes, deveria ser direcionada ao combate à criminalidade nas periferias de São Paulo. Em 2014, a operação foi ampliada para compor patrulha ostensiva.
6. Esses foram os casos que mais receberam atenção da mídia tradicional, aos quais buscamos limitar o escopo de nossa pesquisa. Seria uma ousadia propor uma possível *cronologia do rolé*, dada sua notável espontaneidade.
7. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/comunicacao/noticias/?p=152841>. Acesso em: 12/12/2014.
8. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/haddad-regulamenta-lei-que-preve-multa-de-r-1-mil-contrapancadoes.html>. Acesso em: 12/12/2014.
9. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/haddad-veta-projeto-que-proibia-realizacao-de-bailes-funk-em-sp.html>. Acesso em: 12/12/2014.
10. Levantamento quantitativo realizado através da plataforma Google Trends, que mapeia citações de termos-chave e número de buscas.
11. Disponível em: <http://www.publico.pt/mundo/noticia/a-nova-palavra-de-protesto-no-brasil-chamase-rolezinho-1619964>. Acesso em: 12/12/2014.
12. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/nao-e-so-pelos-bailes-funks-2178.html>. Acesso em: 12/12/2014.
13. Disponível em: <http://www.tecmundo.com.br/redes-sociais/49221-rolezinho-como-as-redes-sociais-impulsionaram-esta-moda.html>. Acesso em: 12/12/2014.

14. Disponível em: <http://www.publico.pt/mundo/noticia/a-nova-palavra-de-protesto-no-brasil-chamase-rolezinho-1619964>. Acesso em: 12/12/2014.

15. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/rolezinho-ganha-tom-politico-e-vira-passeata>. Acesso em: 12/12/2014.

16. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/01/1397831-rolezinhos-surgiram-com-jovens-da-periferia-e-seus-fas.shtml>. Acesso em: 12/12/2014.

17. Disponível em: <http://www.blogdokennedy.com.br/eleitor-da-nova-classe-media-tem-3-demandas-chave-diz-meirelles/>. Acesso em: 12/12/2014.

18. Dissonância cognitiva é uma categoria psicológica aplicada ao marketing, usualmente empregada para dar conta das diferenças de linguagem entre públicos-alvo de campanhas de consumo de produtos.

19. Multiculturalismo refere-se ao reconhecimento, por meio de políticas de governo, das diversidades e especificidades de comunidades e grupos dentro de uma sociedade mais ampla.

20. Disponível em: <http://www.sae.gov.br/site/?p=11401>. Acesso em: 12/12/2014.

21. Disponível em: <http://www.blogdokennedy.com.br/eleitor-da-nova-classe-media-tem-3-demandas-chave-diz-meirelles/>. Acesso em: 12/12/2014.

22. Disponível em: <http://jornalggn.com.br/noticia/rolezinho-nao-e-um-movimento-politico-diz-renato-meirelles>. Acesso em: 12/12/2014.

23. É curioso que a proliferação de análises acerca deste fenômeno apareçam, em parte, como o resultado que tornou possíveis os próprios protestos e rolezinhos. Boa parte desses engajamentos acontece por meio da internet, através de blogs, entrevistas on-line e postagens em redes sociais diversas. Tão interessante quanto os processos que pretendem explicar é atentar às repercussões em redes móveis e de efeitos rapidamente reconfiguráveis.

24. A apropriação de Souza da obra de Bourdieu parece se realizar a partir da análise da distinção no contexto francês (2008) – embora possa remontar a outros livros, como a *Dominação masculina* (2007), ou os escritos sobre Argélia (2006). Parecem menos presentes as reflexões tardias de Bourdieu (1996) em torno dos múltiplos campos ou dos atos desinteressados.

25. Sobre as apropriações recentes dessa literatura, ver Botelho e Schwarcz (2009), Ricupero (2008), Roiz (2010) e Souza e Lamonier (2010).

26. O argumento não é essencialmente novo (Xavier Sobrinho, 2011). O tom acalorado dos debates não permite uma explicitação sobre noção de classe social, tomando-a geralmente como algo dado ou modelo configuracional fora de contexto. Scalon & Salata (2012) chegam a conclusões semelhantes na tentativa de definir esse novo estrato.

27. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/suplementos,o-rol-da-rale,1120064,0.htm>. Acesso em: 12/12/2014.

28. Disponível em: [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517\\_226341.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517_226341.html). Acesso em: 12/12/2014.

29. Disponível em: [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517\\_226341.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517_226341.html). Acesso em: 12/12/2014.

30. Disponível em: [http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517\\_226341.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2014/01/14/actualidad/1389736517_226341.html). Acesso em: 12/12/2014.

31. A antropologia brasileira parece ter reconfigurado ou diluído o debate das classes em outras esferas de discussão. É possível constatar que, se durante o regime militar o que estava em jogo era o engajamento do operariado, o período imediatamente após a redemocratização foi marcado por uma reintrodução do “popular” como categoria de análise (Cardoso, 1986; Duarte, 1986; Fonseca, 2000; Magnani, 1984; Zaluar, 1985), rapidamente diluídas em outras questões que marcaram a década de 1990 – identidade, consumo, globalização e estilos de vida.

32. A sistemática ausência da antropologia no debate mais amplo sobre classes sociais já foi sentida por outros intelectuais (Fonseca, 2006). Se nos restringíssemos à questão das classes médias, contaríamos apenas com a exceção da linha de pesquisa inaugurada por Gilberto Velho (1973, 1987, 1994).

33. Disponível em: <http://www.dcomercio.com.br/2014/02/25/agora-shoppings-miram-rolezinhos>. Acesso em: 12/12/2014.

34. Boellstorff (2009) faz uso da nomenclatura *virtual* e *atual* para dar conta da produção de diferença entre o que está dentro e fora dos ambientes virtuais em um sentido *etnográfico*, não ontológico. Apesar de considerar que essas terminologias possuem fragilidades específicas, acredita ser menos perigoso do que opor o virtual ao real, argumento que fortalece concepções fortemente fixadas no binômio natureza e cultura.

35. Os protestos no Brasil em 2013, conhecidos como Jornadas de Junho, surgiram em grandes capitais para contestar aumentos nas tarifas de transporte público. Rapidamente, ganharam apoio popular após forte repressão policial. Atos semelhantes proliferaram em diversas cidades do Brasil e do exterior em apoio aos protestos, passando a abranger temas como gastos públicos em grandes eventos esportivos internacionais, má qualidade dos serviços públicos e indignação com a corrupção política.

## Referências

BOELLSTORFF, Tom. 2009. *Coming of age in Second Life: an anthropologist explores the virtually human*. Princeton: Princeton University Press.

BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). 2009. *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. 1996. “Marginalia: algumas notas adicionais sobre o dom”. *Mana*, 2(2):7-20.

- BOURDIEU, Pierre. 1998. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. 2005. “O campo econômico”. *Política e Sociedade*, (6):15-57.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Argelia 60: estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 2007. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. 2008. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp.
- CALDEIRA, Tereza. 2000. “Enclaves fortificados e a implosão da vida pública moderna”. In: \_\_\_\_\_. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Edusp e Ed. 34.
- CARDOSO, Ruth (org.). 1986. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita & NADAI, Larissa. 2015. “Reflexões sobre burocracia e documentos: apresentação do dossiê”. *Confluências: Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 17(3):7-13.
- FONSECA, Claudia. 2000. *Família, fofoca e honra*. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Classe e a recusa etnográfica”. In: Claudia Fonseca & Jurema Brites (orgs.). *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006. pp. 13-34.
- FRUGOLI JR, Heitor. 2008. “Sociabilidade e consumo nos *shopping centers* de São Paulo: eventos e desafios recentes”. In: Maria Lúcia Bueno & Luiz Octávio Camargo (org.). *Cultura e consumo: estilos de vida na contemporaneidade*. São Paulo: Ed. Senac. pp. 231-246.
- GUPTA, Akhil. 2012. *Red tape: bureaucracy, structural violence and poverty in India*. Durham and London: Duke University Press.
- HULL, Matthew. 2012. “Documents and bureaucracy”. *Annual Review of Anthropology*, 41:251-267.
- KOPPER, Moisés. 2015. “Vestígios de um ‘Novo Brasil’: a configuração do mercado de pesquisas para a ‘base da pirâmide’”. In: Hilaine Yaccoub (org.). *Consumo popular*. Rio de Janeiro: Mundo do Marketing. pp. 63-98.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Arquiteturas da esperança: uma etnografia da mobilidade econômica no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado, UFRGS.
- LEITE, Rogerio Proença. 2001. *Espaço público e política dos lugares: usos do patrimônio cultural na reinvenção contemporânea do Recife Antigo*. Tese de doutorado, Unicamp.

MAGNANI, José G. C. 1984. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1984.

\_\_\_\_\_. 1996. “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: José. G. C. Magnani & Lilian de L. Torres. *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. pp. 12-53.

MILLER, Daniel. 2012. “The digital and the human: a prospectus for digital anthropology”. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Digital anthropology*. Berg: New York. pp. 3-35.

MILLER, Daniel & SLATER, Don. 2004. “Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad”. *Horizontes Antropológicos*, 10(21):41-65.

MUZZOPAPPA, Eva & VILLALTA, Carla. 2011. “Los documentos como campo: reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales”. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1):13-42.

NAVARO-YASHIN, Yael. 2007. “Make believe papers, legal forms and the counterfeit: affective interactions between documents and people in Britain and Cyprus”. *Anthropological Theory*, 7:79-98.

NERI, Marcelo. 2008. *A nova classe média: o lado brilhante dos pobres*. Rio de Janeiro: CPS/FGV.

POCHMANN, Marcio. 2012. *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*. São Paulo: Boitempo.

RICCI, Rudá. 2010. *Lulismo: da era dos movimentos sociais à ascensão da nova classe média brasileira*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Astrojildo Pereira; Contraponto.

RICUPERO, Bernardo (org.). 2008. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. São Paulo: Alameda.

ROIZ, Diogo da Silva. 2010. “Uma história do pensamento político e social brasileiro: entre o ‘estado patrimonialista’ e a ‘ação das massas’”. *Sociedade e Cultura*, 13(2):299-302.

SCALON, Celi & SALATA, André. 2012. “Uma nova classe média no Brasil da última década? O debate a partir da perspectiva sociológica”. *Revista Sociedade e Estado*, 27(2):387-407.

SOUZA, Amaury & LAMOUNIER, Bolívar. 2010. *A classe média brasileira: ambições, valores e projetos de sociedade*. Rio de Janeiro: Elsevier; Brasília: CNI.

SOUZA, Jessé. 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

\_\_\_\_\_. 2010. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.

SOUZA, Jessé. 2013. “O economicismo e a invisibilidade das classes”. *Anais do 37º Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia.

TOWNSED, Anthony. 2013. *Smart cities: Big data, civic hackers and the quest for a new utopia*. New York: W.W. Norton & Company.

VELHO, Gilberto. 1973. *A utopia urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. 1987. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

XAVIER SOBRINHO, Guilherme. 2011. “‘Classe C’ e sua alardeada ascensão: Nova? Classe? Média?” *Indicadores Econômicos FEE*, 38(4):67-80.

ZALUAR, Alba. 1985. *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense.

**Resumo**

Entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014, uma série de episódios caracterizados pela “entrada” e celebração orquestrada de jovens populares de periferia em shopping centers deu origem a uma onda de debates sobre o que é o atual “Brasil” e o que está acontecendo com sua desigualdade social e suas pessoas. Os *rolezinhos*, assim chamados pelos participantes desses eventos, foram rapidamente absorvidos por intelectuais e jornalistas, que se debateram entre duas perspectivas opostas: enquanto alguns viram neles o sinal da democratização do acesso ao consumo e da mobilidade ascendente de milhões de brasileiros ao longo da década de 2000, outros os tomaram como eventos localizados sem conotações políticas ou potencial disruptivo. Neste artigo, tomamos como ponto de partida etnográfico-metodológico os debates públicos entre intelectuais e jornalistas. Captamos os *rolezinhos* à luz destas tensões e sugerimos duas passagens teóricas para repensar as metamorfoses do urbano no Brasil contemporâneo: a) eles nos convidam a enxergar a cidade a partir das dinâmicas que conectam o digital à materialidade dos lugares; b) eles reafirmam o papel de especialistas no planejamento urbano na sociedade brasileira. Os *rolezinhos* levam, pois, a um olhar renovado sobre a mobilidade espacial e social, os espaços públicos, sua ocupação e as interações de seus frequentadores, a meio-caminho entre o real e o digital.

**Palavras-chave:** *rolezinhos*, espaço público, shopping center, digital, urbano.

**Abstract**

Between December 2013 and January 2014, poor urban Brazilian youngsters orchestrated the occupation of major shopping malls to celebrate mass consumption and sociability. Such events took place all over the country's big cities and became known as “*rolezinhos*”. Meanwhile, as traditionally excluded urban populations found their way to such places, public intellectuals and journalists reflected upon the outcomes of these social flows, recasting them as part of Brazil's poverty alleviation initiatives and of the upward mobility of dozens of millions throughout the 2000s. On the one hand, *rolezinhos* were taken as a sign of a society striving for a more democratic access to consumption and of an emergent new middle class; on the other hand, *rolezinhos* were rendered as isolated events lacking political and critical relevance. In this article, we draw from an ethnographic perspective on such public debates among intellectuals, journalists, and on our own firsthand fieldwork of these events, carried out in the southernmost city of Porto Alegre. We suggest that *rolezinhos* place new social dynamics that allow us to rethink the city as the fabric of subjectivity and of human flows. We foreground the *rolezinhos* as an empirical and conceptual analytics at once virtual, material and mobile; a node traversing scales of the digital, the human and the built environment. In doing so, *rolezinhos* reaffirm the role of experts in Brazil's urban planning. They call for a renewed approach on spatial and social mobility, as well as on the conceptual stakes of public spaces, its occupation, and the intermingling with its occupants between the real and the digital.

**Key-words:** *rolezinhos*, public space, shopping center, digital, urban.

## Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade<sup>1</sup>

Rodrigo Toniol  
Unicamp

Em maio de 1984, acadêmicos, técnicos e políticos se reuniram na sede da Organização Mundial da Saúde (OMS), em Genebra, Suíça, por ocasião da 37<sup>a</sup> assembleia geral da instituição. Entre tantas outras resoluções aprovadas naquela ocasião, com as quais eu tomava contato a partir da consulta direta aos arquivos da agência, uma em particular reteve minha atenção. Tratava-se da decisão WHA37.13, cujo conteúdo pode ser sintetizado nos seguintes termos:

tendo considerado o relatório da direção geral [da OMS] sobre a dimensão espiritual para o “Programa saúde para todos no ano 2000” e também acompanhando as indicações do Comitê executivo sobre a resolução EB73.R3, a assembleia: [...] *Reconhece* que a dimensão espiritual tem um papel importante na motivação das pessoas em todos os aspectos de sua vida. *Afirma* que essa dimensão não somente estimula atitudes saudáveis, mas também deve ser considerada como um fator que define o que seja saúde. *Convida* todos seus Estados-membros a incluírem essa dimensão em suas políticas nacionais de saúde, definindo-a conforme os padrões culturais e sociais locais (grifos originais).<sup>2</sup>

Minha surpresa diante da contundência daquela resolução que inscrevia a “dimensão espiritual” como um fator intrínseco à saúde humana só não foi maior que as descobertas acerca da amplitude histórica da presença e, portanto, dos debates sobre essa categoria naquela instituição. Espiritualidade, como descobriria nos meses seguintes de pesquisa na biblioteca e nos arquivos da OMS, é uma noção presente nos documentos oficiais da Organização desde 1948, ano em que foi fundada.

Neste texto me ocuparei da análise das formas de presença da categoria espiritualidade no âmbito da OMS. Para tanto, recorro a atas, memorandos, transcrições de discursos, resoluções oficiais e relatórios que me permitem explicitar como a ideia de espiritualidade foi acionada ao longo do tempo na instituição e, principalmente, como ela foi articulada com outras noções, como as de cultura, religião, direitos e bem-estar. Assim, embora por vezes adote uma orientação cronológica para analisar de que modo o termo se estabeleceu nos debates da Organização, não pretendo descrever as modalidades de relação entre espiritualidade e saúde em uma linha histórica contínua e progressiva. Como

demonstrarei, as formas de instituir essa categoria variam ao longo do tempo sem que isso signifique, no entanto, que diferentes formulações não possam coexistir. Noutras palavras, mesmo em um intervalo de tempo determinado, distintas versões da espiritualidade podem ser observadas nos documentos da OMS.

Partirei de um movimento de atenção dupla: por um lado, descrevo e analiso as formas instituídas da espiritualidade na OMS, ancorando minhas reflexões na versão final dos documentos já promulgados; por outro, me atendo aos processos anteriores às oficializações, privilegiando não as formas acabadas das resoluções, mas os debates que as antecederam e as configurações históricas e políticas que as viabilizaram.<sup>3</sup>

Este texto está dividido em duas partes principais. Na primeira, mais curta, explico algumas das questões que envolvem a análise do tema da “espiritualidade” nas ciências sociais da religião e justifico as razões pelas quais uma investigação como esta pode contribuir para tal debate. Na segunda, detenho-me nos documentos analisados, apresentando-os a partir de dois eixos de variação: a espiritualidade dos Outros e a espiritualidade de Todos. Explicitarei como esses dois eixos não somente diferem, mas principalmente se articulam. Encerro o texto delineando um conjunto de consequências empíricas associadas à “oficialização da espiritualidade” na OMS, assim como elaborando algumas lições teórico-metodológicas que podemos derivar das análises apresentadas.

### **Espiritualidade institucionalizada e política da espiritualidade**

Noutros textos (Toniol, 2015a, 2015b), argumentei que a relação entre espiritualidade e saúde tem se consolidado como um tópico cada vez mais frequente e, em alguma medida, legítimo no campo das ciências médicas. Aqui não poderei recuperar cada argumento apresentado, tampouco poderei contemplar as dimensões controversas desse processo. Sendo assim, limito-me a sublinhar que o reconhecimento da espiritualidade como uma dimensão relativa à saúde é um fenômeno que pode ser observado nas diferentes instâncias do trinômio médico – ensino, pesquisa e clínica – e que tal abrangência também tem despertado a atenção de outros pesquisadores.<sup>4</sup>

Ao mesmo tempo, por mais que os objetivos deste artigo não estejam diretamente dirigidos a nenhum aspecto imediato da atuação médica, mas sim às formas de produção do par espiritualidade/saúde no contexto de uma agência global de gestão da saúde, reconheço que há vínculos e ressonâncias significativas entre as ações da OMS e a dimensão da prática médica. Afinal, como Nitsan Chorev (2012) demonstrou em *The World Health Organization between North and South*, a produção discursiva sobre saúde e doença realizada no âmbito da OMS

não é inócua, adquirindo frequentemente concretude local. Para reconhecer tal influência, afirma Chorev, basta observar o papel determinante da agência na definição de políticas nacionais de saúde, na standardização de procedimentos médicos, ou ainda na formulação de agendas de pesquisa. Essas considerações ajudam a dimensionar como as afirmações da OMS sobre espiritualidade e saúde também podem ter efeitos que ultrapassam o campo da política internacional e afetam, de forma mais direta, o cotidiano de hospitais e ambulatórios.

Tão relevantes quanto a amplitude empírica do fenômeno observado são as consequências teórico-metodológicas que dele podemos desdobrar. Isso porque, como venho argumentando (Toniol, 2016), o caso da legitimação da espiritualidade como uma dimensão da saúde oferece um oportuno contraponto ao modo como os cientistas sociais da religião usualmente empregaram essa categoria e descreveram os fenômenos a ela associados. Entre tantos outros exemplos possíveis, a definição de espiritualidade sugerida por Paul Heelas et al. sintetiza aspectos estruturantes do entendimento do termo para sociólogos e antropólogos dedicados ao assunto: “espiritualidade é uma forma subjetiva de existência do sagrado, que enfatiza fontes internas de significado e de autoridade, assim como o cultivo ou sacralização da vida subjetiva” (2005:6). Definição semelhante a essa foi proposta por Renée de la Torre, que emprega o termo para “aludir a práticas menos dogmáticas, distanciadas das normas e cânones das religiões, [...] [caracterizando-se por serem] individuais, subjetivas, intuitivas e emocionais” (2016:10). Trata-se, prossegue a autora valendo-se do diálogo com Charles Taylor (2007) e Maria Julia Carozzi (1999), de um termo que descreve a “autonomização do sujeito na busca por uma relação pessoal com o sagrado e com o transcendente, adensada pelo rechaço ao controle institucional e ao autoritarismo das instituições religiosas” (2016:10). Em qualquer dessas duas versões, a espiritualidade indica uma modalidade de relação com o sagrado estabelecida a partir de contornos desinstitucionalizados e subjetivos.

É certo que essa chave analítica tem sido fundamental para o avanço na compreensão de fenômenos como a Nova Era e também do universo dos sujeitos autodeclarados sem religião. No entanto, igualmente pertinente é reconhecer que o caráter apriorístico dessas definições de espiritualidade inibiu a atenção dos pesquisadores para outros modos de existência e de usos dessa categoria. Entre esses outros modos de existência da categoria, destaco justamente seu emprego como um dispositivo potente, acionado no âmbito de instituições seculares, que a inscreve em políticas públicas, relatórios de governo, debates jurídicos, textos médicos e, como demonstrarei neste artigo, em resoluções, programas oficiais e instruções dirigidas à saúde promulgadas pelas OMS.

A análise a seguir está amparada por um princípio metodológico mais geral que parte do reconhecimento de que espiritualidade é um conceito historicamente situado, marcado pelas configurações de poder características da modernidade ocidental.<sup>5</sup> A semelhança entre essa afirmação e o que diz Talal Asad (1993:29) sobre a categoria religião não é despropositada. Talvez a ordem desse paralelo fique mais clara na paráfrase de outra sentença de Asad (2001:220): definir “espiritualidade” é antes de tudo um ato. Isso significa que a espiritualidade, enquanto categoria, é constantemente definida dentro de contextos sociais e históricos, e que as pessoas possuem razões específicas para instituí-la de um modo ou de outro. Esse é o ponto de partida que permite o desenvolvimento de análises menos interessadas em definir ou em assumir definições apriorísticas de espiritualidade e mais preocupadas em acompanhar como essa categoria é produzida, sendo mobilizada e mobilizando, em cada uma de suas “versões”, diferentes atores e instituições. É nesse sentido que o caráter vago e plural de espiritualidade, frequentemente tratado como um elemento complicador nas análises de cientistas sociais da religião, é convertido no próprio objeto de interesse deste texto. Afinal, o que a multiplicidade de definições do termo sugere é que, primeiro, apesar da variação de sentidos, a recorrência com que ele é acionado não deixa dúvidas: seu emprego não é aleatório. E que, segundo, mais interessante do que definir espiritualidade é “observar como o termo é usado e como as suas diferenciações de outras categorias tornam algumas práticas e engajamentos mais ou menos possíveis” (Bender, 2010:5). Trata-se, portanto, de uma categoria que se estabelece a partir de um equilíbrio precário, entre a pulverização do que pode significar, a insistência de sua relevância e os esforços, por parte de diferentes atores, em defini-la.

Este texto é uma tentativa de avançar no entendimento dos enunciados da OMS sobre a categoria espiritualidade. Ao mesmo tempo, reflete o esforço analítico de dar visibilidade ao termo na sua condição de dispositivo político de gestão de populações — e, portanto, não como um descritor de uma modalidade individual de experiência do sagrado. Refiro-me à gestão de populações porque, afinal, o que está sempre em jogo nessas resoluções da OMS é estabelecer normatizações sobre os vínculos entre espiritualidade e saúde e, simultaneamente, instituir princípios para que seus Estados-membros possam transformá-las em práticas.

Ao deter-me em um contexto no qual a categoria espiritualidade é estabelecida institucionalmente, insisto e estabeleço um contraste latente (nem por isso discordante) com análises dedicadas à espiritualidade em sua versão subjetiva, desinstitucionalizada e oficiosa, tal como aquela implicada na definição de Heelas et al. (2005). O que chamo de espiritualidade institucionalizada remete aos usos

oficiais, burocráticos ou propriamente institucionais dessa categoria. O contraste é latente porque as formas institucionais de estabelecimento da espiritualidade, mesmo quando o termo é forjado como uma variável de políticas de populações, não necessariamente desfazem o vínculo entre a categoria e a experiência individual e subjetiva. Trata-se, contudo, de um tipo de formulação que reconhece o caráter possivelmente individual da espiritualidade, transformando-o em uma questão que transcende as individualidades.

É preciso sublinhar que a noção de espiritualidade institucionalizada é próxima da que o antropólogo Peter van der Veer denominou de política da espiritualidade. Em seu livro *Modern spirit of Asia* (2013), Veer também estava interessado em apontar para o caráter normativo que o termo pode assumir. Em seu caso, no entanto, a atenção estava dirigida ao emprego da categoria em expedientes de exercício do poder colonial na Índia e na China. Ainda assim, apesar das evidentes diferenças entre os materiais empíricos analisados, tanto nas pesquisas de Peter van der Veer quanto na investigação que originou este texto, declarar o interesse pelas formas institucionais de produção da espiritualidade significa colocar no centro das reflexões os efeitos, as configurações históricas e os interesses implicados em cada ato de definição dessa categoria. Diante dos documentos da OMS, portanto, o que interessa não é perguntar “afinal, o que é espiritualidade?”, mas sim “quais são os atores envolvidos, os termos mobilizados e os efeitos implicados cada vez que essa categoria é instituída?”

Ao dizer, portanto, que as reflexões que seguem estão às voltas com certa política da espiritualidade, aponto para os processos que normatizam a categoria espiritualidade e, ao mesmo tempo, transformam-na em uma dimensão normatizadora de políticas de saúde. Nesse sentido, o uso que faço da noção de política aproxima-se da literatura condensada em trabalhos como o de Cris Shore e de Susan Wright (2003) sobre a antropologia da política, mas talvez esteja ainda mais dirigido ao que Michael Herzfeld (2008) denominou de “poética do Estado”.

Em seu livro *Intimidade cultural*, Herzfeld (2008) opera substancialmente dois conceitos: o de poética (social) e o de intimidade cultural. Como bem sintetizou Marcio Goldman (1998), a “intimidade cultural” seria constituída por valores que os indivíduos e grupos consideram como “seus” e que eles devem, ao mesmo tempo, seguir e apresentar aos demais. Representam-se os valores no sentido teatral do termo, mas isso só adquire sentido no quadro das interações concretas, que, simultaneamente, produzem os contextos em que se processam (Goldman, 1998:150). É nessa apresentação criativa do eu individual que se situa a “poética do social”. Ocorre, e é isso o que me interessa no texto de Herzfeld, que o Estado e, eu acrescentaria, as agências de governança, como a OMS, também têm sua poética.

E parte essencial dessa poética consiste justamente no “esforço para apagar todos os rastros de sua própria criatividade, ao mesmo tempo em que busca impedir a de todos os demais”. Afinal, como afirma Herzfeld (2008:40), “o Estado-nação está comprometido ideologicamente com a sua perpetuação ontológica para toda a eternidade. Embora possa tentar adotar a mudança tecnológica ou até social, ele perpetua a ilusão semiótica da fixidez cultural”. E é por isso, continua o autor noutro trecho, “que as ideologias oficiais costumam recusar a instabilidade semântica: reconhecendo que a instabilidade levaria ao apercebimento de que os próprios sentidos oficiais são instáveis” (Herzfeld, 2008:41).

As consequências dessa perspectiva para estabelecer a contribuição da antropologia para os estudos do Estado e de outros organismos de gestão são definitivas. A partir dela, o trabalho antropológico passa a ser o de reinserir “a consciência do fundamento social, cultural e político mesmo do poder mais formal e do conhecimento mais abstrato” (Herzfeld, 2008:46). O antropólogo que encarar esse Estado-nação em seus planos de existência mais concretos – aqueles das experiências vividas pelos indivíduos e grupos que nele habitam – perceberá imediatamente, sugere Herzfeld, que o que se denomina com esse nome (Estado) consiste, na verdade, em um conjunto aberto de agentes e operações, possuindo como denominador comum o fato de estarem voltados para uma “despoetização” da vida social, ou seja, para a essencialização, naturalização e literalização de experiências sociais sempre múltiplas e polifônicas.<sup>6</sup>

Ao situar seu interesse na dimensão mais concreta desse conjunto aberto de agentes e operações, Herzfeld reconhece, na reflexão sobre o cotidiano e sobre a produção de documentos por burocratas e agentes estatais, uma via privilegiada de acesso ao problema da poética do Estado. Afinal, esses sujeitos têm à disposição uma variedade excepcionalmente rica dos próprios dispositivos de apresentação do Estado, uma vez que são autores de leis, burocracias, políticas públicas etc., que emergem (quase) sem deixar rastros e terminam servindo para reificar essa aparente imutabilidade estatal (Herzfeld, 2008:54).

A perspectiva de Herzfeld oferece um enquadramento analítico oportuno para situar o movimento que faço neste artigo de analisar os debates e os documentos que retratam decisões do trabalho burocrático da OMS. Sem perder de vista a poética do Estado, afinal, também estou interessado na apresentação formal da espiritualidade por parte da OMS, aposto aqui na análise de documentos que me aproximam dessa espécie de ato de despoetização, que sinteticamente é uma tentativa de escapar da imagem poderosa de que as decisões tomadas no âmbito de uma agência como essa estão orientadas pela pura racionalidade técnica.

### **Documentos instituídos, documentos instituintes**

O material empírico que fundamenta este texto é sumariamente documental. Tive acesso a ele explorando variações da palavra “espiritualidade” — “espírito”, “espiritual” etc. — nas bases de dados dos arquivos físicos e digitais disponíveis em acervos da OMS e da Organização das Nações Unidas (ONU).<sup>7</sup> O resultado inicial foi a seleção e análise de um conjunto de 1.497 documentos, datados entre 1948 e 2017, distribuídos entre memorandos, atas, relatórios, resoluções, livros comemorativos etc. Diante desse volume de informações, não faltam possibilidades classificatórias. Seria possível, por exemplo, produzir uma classificação baseada nos materiais que instituem “espiritualidade” como a) uma dimensão da saúde mental; b) um fator protetivo de saúde; e c) um vetor indicativo de qualidade de vida. Ou, ainda, classificá-los a partir da diferenciação entre as proposições que avançaram nas instâncias deliberativas da OMS e aquelas que fracassaram. Embora factíveis e relevantes, essas formas de organização tornam-se limitadas quando lhes impomos uma linha temporal mais ampliada. Isso porque algumas dessas formas de instituir espiritualidade refletem tendências de períodos específicos do debate sobre o tema, inviabilizando, assim, a observação de transformações mais gerais e temporalmente distribuídas.

Foi considerando aspectos como esse que optei por privilegiar dois eixos narrativos e de organização desses documentos. Trata-se de eixos que me permitem tanto contemplar as variações da espiritualidade na OMS ao longo de uma série histórica ampliada como também sublinhar algumas características dessas formulações, que são contínuas. Assim, primeiro descreverei as condições da formulação e os documentos que instituem o que chamei de *espiritualidade dos Outros*. E, na sequência, deter-me-ei na *espiritualidade de Todos*. Como ficará explícito a seguir, tão importante quanto identificar diferenças entre essas formas de instituir espiritualidade é reconhecer que há uma dinâmica de conexão entre elas, evidenciando-se como a elaboração de uma foi imprescindível para o estabelecimento de outra.

### **Espiritualidade dos Outros**

A OMS foi criada em 1948 como uma agência da ONU, investida da autoridade e da responsabilidade de coordenar ações internacionais de atenção à saúde. Tal como outras instituições criadas em meados do século XX, logo após a experiência de duas grandes guerras, a OMS foi estabelecida com o desígnio de “instituir normas e padrões de atendimento, articular políticas de gestão da saúde, prover suporte técnico e monitorar as ações locais de seus Estados-membros”.<sup>8</sup> Seu principal objetivo, descrito em sua constituição inaugural, é tão vago quanto

ambicioso: “a conquista do mais alto nível de saúde possível para todos os povos”.<sup>9</sup> Diante dele, a função da OMS estaria concentrada em dois movimentos fundamentais: de um lado, garantir universalidade do acesso a serviços de saúde de qualidade para as populações menos favorecidas; de outro, criar mecanismos de controle e ação sobre epidemias globais que, por suas características, ultrapassam limites fronteiriços e, portanto, cujo combate depende de ações internacionais coordenadas.

Embora os objetivos e a agenda atual da OMS permaneçam em consonância com aqueles estabelecidos quando da sua fundação, os meios empregados para atingi-los, assim como o tipo de ação internacional realizada pela agência, transformaram-se radicalmente durante a década de 1960. Nesse período, os processos de independência de antigas colônias, seguidos do reconhecimento dessas novas nações pelas instituições de governança global, alteraram as dinâmicas de negociação, os debates e as deliberações em todo o sistema das Nações Unidas.

No início dos anos de 1970 as condições político-econômicas globais que informaram as políticas da Organização Mundial de Saúde durante suas primeiras décadas de existência já estavam radicalmente transformadas. Os novos Estados independentes, com o fim do período colonial, uniram-se ao bloco dos então chamados países de terceiro mundo, e juntos eles passaram a constituir o grupo majoritário no sistema das Nações Unidas e em suas agências especializadas [como a OMS]. Isso transformou a dinâmica das forças políticas internacionais. A emergência de uma agenda de cooperação entre países latino-americanos, asiáticos e africanos também resultou na unificação de críticas sobre os países desenvolvidos que, segundo esse bloco emergente, atuavam para comprometer a efetivação de todo o potencial econômico de suas regiões. Em 1974, tais acusações foram formalizadas na Assembleia Geral das Nações Unidas, que terminou conclamando a emergência de uma Nova Ordem Econômica Internacional (NOEI). A NOEI estava baseada em um conjunto de princípios fundamentais que incluíam equidade, justiça e soberania econômica dos países (Chorev, 2012:42).

Essa nova configuração política e econômica também afetou as ações da OMS. As antigas colônias, a partir de então países independentes, passaram a demandar mais autonomia na gestão de suas políticas de saúde e também a adaptação dos programas da agência global às singularidades locais. Situar essa conjuntura é fundamental para compreendermos as razões e justificativas que viabilizaram a consolidação de uma das formulações mais recorrentes da espiritualidade nos documentos da OMS: aquela que a instituiu, associando-a à cultura e à medicina tradicional. Para dar conta desse processo, no entanto, é

necessário recuperar as ações de outra agência que atuava globalmente na gestão da saúde – uma agência não de base secular, como a da ONU, mas sim religiosa.

Três anos após o fim da Segunda Guerra Mundial, a reboque da criação de uma série de instituições globais que tinham como objetivo fortalecer e ampliar a visibilidade política de iniciativas até então não articuladas, foi criado o Conselho Mundial de Igrejas (CMI). Desde sua fundação, o CMI foi estruturado a partir de frentes de trabalho orientadas por objetivos próprios e com autonomia de agendas, mas convergentes com os princípios mais gerais da organização, tais como o ecumenismo e a promoção e participação em projetos de desenvolvimento regional. Entre essas frentes de trabalho está a chamada Comissão de Médicos Cristãos (CMC), criada em 1968, estabelecida em Genebra e especialmente voltada para a gestão de uma rede de hospitais e ambulatórios construídos com o apoio do CMI. Essa comissão também foi criada com a incumbência de assumir a coordenação das ações de saúde que o Conselho realizava nos países em que suas missões médicas atuavam, principalmente na África, Ásia e América Latina.

A antropóloga Pamela Klassen, em sua pesquisa sobre liberalismo e medicina entre grupos protestantes no século XX, identificou a fundação da Comissão de Médicos Cristãos, na década de 1960, e os trabalhos por ela desenvolvidos como um ponto de ruptura em relação às missões médicas evangélicas anteriores. Até aquele momento, afirma Klassen, a atuação dos médicos-missionários estava baseada em um modelo centralizador, que privilegiava a construção de grandes hospitais nos centros urbanos, apoiados pelos governos coloniais daqueles territórios — modelo semelhante àquele também adotado pela OMS. A mudança política da condição colonial, no entanto, tornou esse modelo insustentável e, aliado a isso, as mudanças no próprio trabalho de missão do CMI, cada vez mais aderente ao discurso do diálogo inter-religioso, configuraram um quadro que impeliu as novas “missões médicas” noutra direção. A CMC estabeleceu, formalmente, uma agenda baseada numa perspectiva pós-colonial, orientada por um ideal holístico e concebida para aproximar agentes de saúde da realidade dos enfermos (Klassen, 2011). Essas são as palavras-chave do modelo denominado pela CMC como “atenção primária à saúde” — termo que posteriormente adquiriria amplas repercussões em políticas de saúde, em grande medida pelos desdobramentos do contexto que descreverei a seguir. Entre outros aspectos significativos do deslocamento promovido pela CMC, que particularmente interessa aos propósitos desse texto, está o *status* atribuído aos “curandeiros tradicionais”. Anteriormente desprezados por médicos missionários, no novo modelo, esses agentes foram integrados à estrutura de saúde e, principalmente, capacitados para atuar em uma rede de cuidado mais capilarizada no interior dos países.

É nesse ponto que a estratégia de atuação adotada pela CMC para responder à nova situação política dos países coloniais encontra ressonâncias com o próprio perfil de ação missionária orientado pelo CMI. Como também observou Klassen (2011), os profissionais que atuavam na CMC forjaram o modelo de atenção primária à saúde a partir de uma linguagem e de formas que já vinham progressivamente sendo adotadas em missões médico-religiosas. Acompanhando a retórica do amor ecumênico e da universalidade humana, o protestantismo liberal passou da ênfase na assistência médica evangelizadora para aproximações que enfatizavam o trabalho colaborativo com a comunidade local, a valorização de suas formas de conhecimento e a conceitualização da noção de “saúde” como um princípio “holístico”.

A importância desse último aspecto não deve ser subestimada. Christoph Benn e Erlinda Senturias, médicos que atuaram naquele período na Comissão, por exemplo, reconhecem que a abertura para as técnicas tradicionais de cura foi possível somente na medida em que os “missionários adotaram um modelo de atenção que já não privilegiava a caridade ou que tivesse qualquer ideal proselitista, mas que, pelo contrário, apostava nos benefícios do cuidado holístico” com o qual os curadores locais também poderiam contribuir (2001:12). Esses novos aliados, os curadores locais, afirmam Benn e Senturias (2001), tornaram-se peças-chaves, já que apenas eles poderiam realizar práticas de cuidado culturalmente compatíveis com a noção de corpo e, principalmente, de espírito de seu grupo.

O modelo de trabalho adotado pela CMC estabeleceu uma associação entre práticas de medicina tradicional e, em seus próprios termos, atenção à dimensão espiritual. Dois aspectos precisam ser retidos neste ponto. Primeiro, por conta da transformação no modo de ação missionária, conforme as orientações do CMI, o contato com populações “nativas” estava orientado por ideais ecumênicos e, portanto, não concorrenciais, já que não tinha como objetivo primeiro a conversão. Isso permitiu que a CMC reconhecesse a legitimidade das “práticas de atenção e de cuidado com o espírito” realizadas pelas populações por ela atendidas. A segunda dimensão a ser sublinhada nesse contexto é que essas formas de cuidado com o espírito foram descritas, pelo CMC, como práticas de saúde. Esse processo não é trivial, já que se refere à transformação de sujeitos que, pouco tempo antes, eram considerados pela mesma instituição como “sacerdotes de religiões pagãs” em “agentes legítimos de cura”.<sup>10</sup>

Aqui, no entanto, não são as ações da CMC o que interessa propriamente, mas sim reconhecer como essas ações impactaram o posicionamento da OMS sobre o tema da espiritualidade. De antemão, sublinho que o modelo instituído pela CMC, que articula medicina tradicional e cuidado com o que passaria a ser

denominado de “espiritualidade”, foi precursor de um processo que também seria empregado na OMS, inaugurando uma série de formulações que associa a ideia de espiritualidade com práticas de saúde não ocidentais. É, ao fim e ao cabo, a *espiritualidade dos Outros* que passa a ganhar forma.

Em novembro de 1970, a CMC publicou o primeiro volume de um periódico criado com o objetivo de divulgar crônicas e relatos dos trabalhos que estavam sendo realizados pelos médicos cristãos. Significativamente intitulada *Contact*, a publicação, que descrevia projetos e ações da CMC, chamou a atenção de delegados e funcionários da OMS que enfrentavam problemas semelhantes àqueles ali apresentados. Essa é a justificativa explicitada pelo diretor geral da OMS, Tom Lambo, ao enviar uma correspondência a James McGilvray, então diretor da CMC, em novembro de 1973, propondo “uma reunião entre os diretores da Comissão de Médicos Cristãos e um grupo de delegados da Organização, com o objetivo de explorar possibilidades efetivas de trabalho conjunto” (Klassen, 2011:54).

Conforme os registros, o encontro ocorreu apenas em março de 1974 e contou com a presença de 10 delegados seniores da OMS, além de membros da CMC. Entre os delegados da OMS estava Kenneth Newell, cujo pai havia trabalhado no CMI entre o fim da década de 1940 e o início de 1950. Segundo relatos, a reunião teve como principal resultado a criação de um pequeno grupo de trabalho, coordenado por Newell e por um diretor da CMC, incumbido de preparar um relatório que indicasse a viabilidade de parcerias de longo prazo entre as duas agências e também apresentar propostas mais imediatas, a ser levadas à assembleia geral da OMS daquele mesmo ano (Litsios, 2004).

Apenas três meses depois da reunião e da criação do grupo de trabalho, em julho de 1974, durante a 27ª Assembleia Mundial de Saúde, a OMS aprovou uma resolução que recomendava “assistir os governos de seus Estados membros na condução de suas políticas de saúde em direção aos seus próprios objetivos, tendo como prioridade o rápido e efetivo desenvolvimento de seus sistemas de saúde”.<sup>11</sup> Como sugere Socrates Litsios (2004), delegado da OMS à época, esse texto iniciou a abertura da instituição ao modelo de atenção primária à saúde, o que era explicitamente um resultado da parceria com a CMC. Ainda mais explícita quanto a adesão da OMS aos projetos originários das novas missões médico-religiosas foi a criação, naquela mesma Assembleia, do Programa de Atenção à Saúde Primária, cuja coordenação foi atribuída a Newell, também coordenador do comitê de parceria entre OMS e a CMC.

Em 1978, esse programa organizou, em Alma-Ata, então território da União Soviética, a Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde,

evento que se tornou uma referência constante nas políticas de saúde elaboradas posteriormente. Entre outros marcos, foi nesse evento que a noção de “medicina tradicional” foi propriamente estabelecida e instituída na OMS. Em texto oficial, o termo é definido como “a soma total de conhecimentos, habilidades e práticas baseadas em teorias, crenças e experiências nativas de diferentes culturas, explicáveis ou não, usadas na manutenção da saúde, bem como na prevenção, nos diagnósticos e no tratamento de adoecimento físicos e mentais”.<sup>12</sup> Ou ainda, em um documento mais recente:

ao longo da história, os asiáticos, africanos, árabes, as populações nativas americanas, da Oceania, centro-americanas, sul-americanas, e de outras culturas, têm desenvolvido uma grande variedade de sistemas tradicionais nativos. [...] A medicina tradicional pode se codificar, regular, ser ensinada e praticada aberta e sistematicamente, além de se beneficiar de milhares de anos de experiência.<sup>13</sup>

Fica explícito, na definição estabelecida pela OMS, que as experiências e práticas da categoria “medicina tradicional” têm como características: a presunção de vínculo com sistemas culturais, a origem não ocidental e a distância da linguagem biomédica. Fundada na cultura, situada historicamente num passado distante e geograficamente afastada do Ocidente, a legitimação da medicina tradicional acompanha, em termos muito semelhantes, a legitimação que os médicos-missionários também já haviam estabelecido em seus projetos.

Esse fato interessa a este texto porque foi a partir da legitimação da medicina tradicional que “espiritualidade” passou ser uma categoria mais frequente nos documentos da OMS. Isso porque, no entendimento da Organização, por mais variadas que sejam, as medicinas tradicionais operam a partir de técnicas que incluem “tratamento espiritual” e dirigem-se a populações que concebem a saúde como uma totalidade que integra “corpo, mente e espírito”.<sup>14</sup> Em síntese, medicina tradicional é a *medicina dos Outros*, que, por suas condições culturais específicas, conceberiam a dimensão espiritual como uma face incontornável de seu processo de cura. Nessa formulação, tamanho é o vínculo pressuposto entre o mundo não ocidental com a dimensão espiritual que, para a OMS, disso o Ocidente inclusive poderia receber uma lição:

medicina tradicional não deve ser desenvolvida para o seu próprio bem, mas sim porque todas as forças devem ser mobilizadas para que alcancemos saúde para todos nos anos 2000. Isso [medicina tradicional] pode também nos enriquecer, expandir nossos conhecimentos médicos e científicos, e ainda ampliar a riqueza espiritual da humanidade.<sup>15</sup>

A cadeia de conexões apresentada até aqui é extensa: em 1968, a CMC é fundada e restabelece o modelo de atuação dos projetos de saúde do CMI; esses projetos, que fundam a noção de atenção primária à saúde, baseiam-se na valorização dos conhecimentos tradicionais e na ideia de que a saúde dessas populações demanda atenção holística; nesse contexto, a CMC institui a passagem que transforma os antigos “sacerdotes de práticas nativas” em “agentes de saúde”, com os quais passa a buscar estabelecer relações; em 1974, a OMS oficializa uma parceria institucional com a Comissão e incorpora o modelo de atenção primária à saúde; quatro anos depois, a medicina tradicional é oficializada na OMS e, assim, introduz um novo enquadramento possível para a presença da ideia de espiritualidade nos documentos da Organização: uma fórmula que culturaliza a categoria e a atrela às necessidade de atenção à saúde dos povos não ocidentais.

É nesse contexto que podemos situar um número significativo de documentos da OMS que vinculam a ideia de espiritualidade ao processo de legitimação das chamadas medicinas tradicionais. Nesse modelo, insisto, a espiritualidade reconhecida pela OMS é aquela que se corresponde com formas de tratamento e cura muito particulares, características de apenas uma parcela do globo: os *Outros* do Ocidente moderno (e biomédico).

Estabelecida inicialmente na década de 1970, a associação entre formas culturais específicas de compreensão do processo de saúde-doença, as práticas de medicina tradicional e a noção de espiritualidade continuaram sendo descritas nos documentos da OMS. Por exemplo, um documento de 2006 do Comitê Regional das Américas para Saúde afirma:

populações indígenas têm uma visão holística do mundo. A abordagem holística pressupõe que o todo é maior do que a soma das partes. Ao incorporar paradigmas nativos passa-se a se conceber saúde por suas relações dinâmicas e pelo equilíbrio que pressupõe entre as dimensões inseparáveis do indivíduo (*físico, mental, emocional e espiritual*).<sup>16</sup>

Até aqui argumentei e demonstrei como a noção de espiritualidade na OMS foi instituída como parte da legitimação de medicinas tradicionais. Essa formulação condiciona sua legitimidade, como fator de saúde, a grupos culturalmente específicos. No entanto, se, por um lado, nos documentos da OMS dirigidos aos contextos da África e América as práticas de medicina tradicional são usualmente descritas de forma genérica, enfatizando-se a necessidade de atenção diferencial às populações nativas dessas regiões, por outro lado, as resoluções endereçadas ao Oriente, majoritariamente, não descrevem as características culturais dos grupos, mas sim a qualidade terapêutica de suas práticas. Trata-se

de uma inversão fundamental, que dá centralidade às características das práticas e não às necessidades dos grupos que as praticam. Fundamental, repito, porque essa inversão desassocia a noção de espiritualidade das necessidades de grupos específicos e a vincula, alternativamente, às práticas desses grupos. Assim, abre-se a possibilidade de formular a espiritualidade em termos de prática e não de cultura. Isso indica uma mudança do enquadramento da noção de espiritualidade, que, portanto, deixa de estar constricta ao campo das medicinas dos *Outros* e passa a ganhar espaço nas políticas e recomendações globais, culturalmente indistintas.

O caso da yoga é emblemático da indicação dessa passagem dos documentos que inscrevem a espiritualidade como uma dimensão da *outridade* e aqueles que a situam como um princípio de saúde pertinente para a *saúde de todos*. A justaposição de dois documentos da OMS é ilustrativa. No primeiro, intitulado *Medicina tradicional na Ásia*, publicado em 2002, a yoga é descrita como uma “jornada espiritual [...], uma prática de desenvolvimento para a evolução espiritual, mas que pode ser facilmente empregada para o alívio de doenças”.<sup>17</sup> Já no segundo documento, voltado para o tema do bem-estar mental, a prática continua sendo descrita em termos de sua potência para o incremento da dimensão espiritual, mas esse benefício não é territorializado no âmbito das medicinas tradicionais, e sim no campo da ciência, a partir do qual a prática se desculturaliza e torna-se recomendável como técnica de prevenção, cuidado e bem-estar.

Atualmente, há evidências “cientificamente validadas” em vários níveis, desde estudos de caso até ensaios randomizados duplo-cegos controlados por placebo, que atestam a eficácia de algumas técnicas psicoespirituais. O maior conjunto de evidências tem sido sobre a meditação e a Yoga. Vários desses estudos sugerem que a Yoga é benéfica para o controle de fatores de risco de doenças coronárias, como também é eficaz contra hipertensão, obesidade, dislipidemia, estresse mental e diabetes mellitus. De acordo com estudos científicos, a yoga pode atrasar a progressão da doença cardiovascular aterosclerótica ou mesmo fazê-la regredir. Yoga não tem efeitos colaterais e tem baixo custo. Portanto, recomenda-se difundir-la [entre os países membros da OMS] como uma técnica saudável e holística de promoção do bem-estar físico e mental e eficaz para a prevenção de doenças cardíacas e outras doenças relacionadas ao estilo de vida.<sup>18</sup>

É nesses termos que, nos documentos da OMS, o caráter antes restrito de necessidade de atenção à dimensão espiritual adquire contornos prescritivos e, assim, torna-se uma recomendação generalizante. Essas observações são fundamentais porque elas nos dão pistas sobre uma questão pouco enfrentada nas pesquisas sobre espiritualidade e saúde no âmbito da medicina oficial, qual seja: por que algumas práticas terapêuticas são associadas aos cuidados com o

espírito e outras não? Ou, de modo mais preciso, sendo ambas reconhecidas como medicina tradicional, porque a Yoga popularizou-se como uma prática possível e viável em instituições médicas e, por exemplo, a fitoterapia dos curandeiros de Gana permaneceu restrita ao interior daquele país?

Certamente há muitas mediações implicadas na produção dessa diferença de popularidade e legitimidade de práticas orientais (yoga, medicina tradicional chinesa, tai chi chuan, acupuntura, etc) e medicinas tradicionais de outros territórios. Entre essas mediações, as mais evidentes talvez sejam a do empenho de pesquisas científicas, no Ocidente, dirigidas às práticas orientais, e também o próprio fascínio e construção da imaginação que vincula o oriente à espiritualidade — ambos tópicos tratarei noutros capítulos. Ainda assim, a partir da análise dos documentos da OMS também podemos observar a consolidação dessa retórica naquela agência. Em síntese, práticas como a Yoga foram inscritas de outra maneira na chave da medicina tradicional da OMS por meio de dois recursos principais: 1) porque sempre foi descrita como uma prática terapêutica e não como um fenômeno cultural de um grupo específico, sendo, portanto, descrita como uma prática e não como uma manifestação da alteridade; 2) porque a partir do processo anterior essa prática foi rapidamente desterritorializada e tornada um recurso médico, uma técnica que, nos termos da OMS e repetindo a citação anterior, “é saudável e holística [ uma forma de] promoção do bem-estar físico e mental, eficaz para prevenção de doenças cardíacas e outras doenças relacionadas ao estilo de vida”.

A seguir investirei nessa outra forma discursiva de presença da noção de espiritualidade na OMS, demonstrando como ela se prolifera em discursos sobre práticas terapêuticas, mas também se compatibiliza com outras noções como a de *direto à saúde* e de *bem estar*.

### **Espiritualidade de Todos**

Considerando o conjunto de documentos da OMS que podem ser agrupados porque oficializam a espiritualidade numa chave generalizante — isto é, não particular, como nos casos que descrevi da *espiritualidade dos Outros* —, destaco três formas recorrentes, sobre as quais me detenho a seguir.

#### *Espiritualidade e práticas terapêuticas*

Nos anos seguintes ao evento de 1978 da OMS, quando a medicina tradicional foi reconhecida, outro conjunto de práticas terapêuticas igualmente de base não biomédica foi oficializado pela Organização: as chamadas medicinas alternativas e complementares (MAC).<sup>19</sup> Em comum a ambos os conjuntos está a projetada

afinidade com a dimensão espiritual; e, em contraste, o fato de que as MACs, desde sua criação, não são descritas em função das populações que as praticam, mas sim de suas qualidades terapêuticas.

A MAC é uma categoria afim à Medicina Tradicional (MT). Ao menos nos documentos oficiais da OMS, esses termos são assim constituídos, sendo apresentados, inclusive, pela sigla MT/MAC. No entanto, eles têm trajetórias distintas na instituição, a exemplo de sua pressuposta localização: enquanto a MT corresponde a práticas do Sul global, MACs são práticas características do Norte, como fica explícito no relatório da OMS sobre a presença dessas práticas no mundo: “o uso de medicina tradicional segue sendo muito extenso em países em desenvolvimento – Índia (70%), Ruanda (70%) e Etiópia (90%). E em países desenvolvidos – como Estados Unidos, Austrália, Canadá e Reino Unido –, o uso de medicina alternativa e complementar tem aumentado muito rapidamente”.<sup>20</sup>

Há uma diferença evidente nas formas de vínculo territorial de cada um desses conjuntos de práticas. Enquanto o território e a cultura são condicionantes da MT — isto é, na concepção da OMS, cada população mantém sua própria prática de MT, que por sua vez perde sentido fora desse contexto —, as práticas de MAC operam fora de qualquer condicionamento territorial ou cultural. Nem por isso o endereçamento das MACs aos países do Ocidente moderno é menos significativo. Isso porque, ao fazê-lo, a OMS inicia um processo de legitimação de práticas não biomédicas, alegadamente forjadas numa perspectiva holística e atentas à dimensão espiritual, em um contexto onde anteriormente não havia espaço para considerações sobre a pertinência da atenção à espiritualidade.

Operando novamente como um princípio-chave, o holismo é um termo síntese da própria definição de MAC, bem como indicador da amplitude do tipo de atenção que tais práticas buscam prover. Entre os documentos oficiais que sintetizam essa característica das MACs estão os textos das Políticas de Práticas Integrativas e Complementares (PICs), que, no Brasil, oficializaram a oferta de terapias como a homeopatia, a fitoterapia, a acupuntura e o reiki no Sistema Único de Saúde. Em um desses documentos oficiais, por exemplo, esse conjunto de terapêuticas é descrito como “práticas para a promoção, proteção e recuperação da saúde, que pressupõe o usuário/paciente na sua integralidade física, mental, emocional, social, ambiental e espiritual”.<sup>21</sup>

A conexão entre espiritualidade e MAC é estabelecida pela OMS por uma espécie de duplo princípio. Primeiro, essas práticas são definidas e justificadas em razão do entendimento de que a natureza da pessoa é uma totalidade que abrange corpo, mente e espírito — em contraste com o caso da MT, aqui o cuidado holístico não é baseado no sistema cultural de um grupo, mas justificado

em termos da própria natureza humana. Segundo, como já afirmei, a atenção à dimensão espiritual é descrita como uma qualidade terapêutica da qual algumas práticas estão imbuídas. Insisto nesses dois princípios porque eles são chave no processo histórico de ampliação da pertinência do par espiritualidade/saúde, antes restrito aos *Outros* do Ocidente e, em seguida, “autonomizado da cultura” e reconhecido como necessário para saúde de *Todos*.

Acompanhando os documentos da OMS, especialmente aqueles publicados após os anos 2000, é possível observar como a progressiva legitimação da atenção à espiritualidade também tem impactado os protocolos alinhados com a própria biomedicina. Por exemplo, em um dos principais documentos da OMS sobre tratamento de pessoas com câncer constam afirmações como “[...] pacientes [com câncer] devem ser questionados sobre os aspectos espirituais de sua vida e isso deve ser considerado na condução de seu tratamento”;<sup>22</sup> ou, ainda, “[em casos de pacientes com câncer,] a avaliação clínica é essencial e não deve ter como base apenas aspectos físicos, mas também sociais, psicológicos e espirituais”.<sup>23</sup>

Diante disso, insisto na não aleatoriedade do emprego dessa categoria, argumentando que, longe de ser contingencial, esse processo de legitimação e oficialização da qualidade clínica da espiritualidade está relacionado com uma longa trajetória de debate e disputa sobre a pertinência do termo na OMS. Para compreender e situar essas disputas e formas ainda mais ampliadas do uso da categoria, no entanto, é necessário extrapolar os casos em que espiritualidade é descrita a partir de sua dimensão terapêutica.

### *Direito à espiritualidade*

A primeira menção ao termo “espiritualidade” nos documentos oficiais da OMS ocorreu ainda em 1948, apenas seis meses após a criação da instituição. Naquele momento, o tópico não fora abordado por uma demanda dos delegados da agência, mas teve que ser deliberado por conta da solicitação, encaminhada pela Organização das Nações Unidas (ONU), do posicionamento da OMS sobre a nova versão da Declaração dos Direitos das Crianças, documento que originalmente havia sido proclamado em 1924, ainda sob os auspícios da Liga das Nações. Quase um quarto de século depois, a ONU se encarregou de preparar uma atualização do texto da Declaração. Apesar da relevância política do primeiro acordo internacional que reconheceu a existência de direitos específicos para as crianças, o texto da década de 1920 era sucinto. Estruturava-se a partir do seguinte preâmbulo e continuava com a descrição de cinco compromissos: “por meio desse acordo, homens e mulheres de todas as nações reconhecem que a humanidade tem o compromisso de oferecer o melhor às crianças, além e sobre qualquer consideração

de raça, nacionalidade ou credo”.<sup>24</sup> Na sequência, o primeiro compromisso do texto afirmava: “as crianças devem ter assegurados todos os requisitos para seu normal desenvolvimento, *tanto material quanto espiritual*”.<sup>25</sup>

A defesa do direito ao desenvolvimento espiritual descrito naquela declaração prenuncia uma forma de inscrição do termo que também ganharia espaço nos documentos da OMS, quando a espiritualidade seria descrita como uma dimensão dos *direitos* das pessoas. Naquele momento, contudo, esse foi justamente um dos poucos pontos em que os delegados da OMS sugeriram modificações. No entendimento deliberado na OMS, o trecho do preâmbulo da Declaração de 1924 deveria suprimir a ênfase na garantia ao “desenvolvimento material e espiritual” das crianças, para estabelecer que “as crianças devem ter assegurados todos os requisitos para seu normal *desenvolvimento físico, mental e social*, por meio da provisão de cuidados e adequadas condições de moradia, nutrição e educação [...]”.<sup>26</sup>

A proposição estava em franco diálogo com as dimensões que a OMS havia descrito, no texto de fundação da própria organização, como definidoras da saúde humana. A sugestão encaminhada era parte de uma estratégia institucional para amplificar as repercussões dos princípios orientadores daquela agência. A proposta, no entanto, não foi acatada pela ONU e, quanto a menção à espiritualidade, a Declaração dos Direitos das Crianças promulgada em 1948 manteve o formato original. Aliás, onze anos depois, em 1959, a ONU promulgou uma nova versão do documento, dessa vez retirando a referência aos “aspectos materiais”, incorporando algumas sugestões encaminhadas pela OMS, mas mantendo a centralidade da categoria espiritualidade. Em 1989, a Declaração foi novamente atualizada e, nessa versão, a brevidade das anteriores deu lugar a um texto extenso, com 54 artigos e outros tantos incisos. Nela, o emprego do termo “espiritualidade” não apenas foi mantido, tal como no original de 1924, como se tornou ainda mais recorrente, constando em cinco novos trechos do texto.

Apesar de a posição dos delegados da OMS em 1948 ter sido pela supressão do termo “espiritualidade”, nos anos seguintes, acompanhando o que também fica explícito ao seguirmos a trajetória de atualizações da Declaração dos Direitos das Crianças, a espiritualidade não apenas se tornou uma categoria constante, como também seu uso passou a ser crescente nos textos da própria OMS.

Em 1984, na resolução já citada anteriormente, uma das reuniões da assembleia mundial de saúde recomendou que a “espiritualidade” fosse incorporada como uma das dimensões da saúde humana, sugerindo, assim, a definição: “saúde é um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade”. A proposta teve consequências

extensas, tendo se tornado chave para que a espiritualidade, uma vez considerada uma dimensão da saúde humana, fosse instituída como um direito noutros documentos da OMS e também em políticas nacionais de saúde. Para compreendê-la, no entanto, é preciso retroceder alguns anos.

A intensidade das menções ao termo “espiritualidade” nos documentos analisados deu um salto a partir do final da década de 1970. Entre 1978 e 1982, ampliaram-se as ocasiões em que delegados e diretores da OMS mencionaram a pertinência e a necessidade de atenção à espiritualidade. Naquele período, ao fazê-lo, usualmente chamavam a atenção para a ausência do debate. Em 1978, por exemplo, o delegado da Líbia avaliou uma resolução da Organização sobre saúde de adolescentes, ponderando que “o relatório não fez referência aos *valores espirituais* e ao seu impacto no desenvolvimento [...] e na manutenção de hábitos saudáveis”.<sup>27</sup> Na mesma ocasião, o delegado da Índia foi ainda mais explícito e prenunciou o que de fato ocorreria alguns anos depois: “[...] a *dimensão espiritual* deve ser adicionada aos já contemplados aspectos físicos, mentais e sociais da saúde”.<sup>28</sup> Posição semelhante foi assinalada no ano seguinte pelo delegado das Ilhas Fiji: “é lamentável que a ênfase no *aspecto espiritual* não seja articulada com o desenvolvimento e equilíbrio das faculdades físicas e mentais. [...] [A] OMS deveria estudar o impacto da *dimensão espiritual* na saúde”.<sup>29</sup>

Em 1983, durante a 36ª Assembleia Geral da OMS, o debate sobre espiritualidade adquiriu outros contornos, deixando de estar disperso em menções que assinalam sua ausência na Organização para se tornar pauta oficial na agenda do principal encontro da instituição. Acompanhando retrospectivamente a transcrição das reuniões e dos debates das atividades realizadas naquele período, é possível identificar um posicionamento particular como desencadeador dos eventos que se sucederam. Trata-se de uma manifestação do delegado da Suazilândia, o médico Samuel Hynt, que conclamou:

o programa [Saúde para Todos no Ano 2000] pode ter todos os ingredientes para ser bom e bem-sucedido, mas falta a ele contemplar a dimensão espiritual. Posso ser acusado de introduzir algum conceito religioso na OMS, mas gostaria de ver a saúde definida em nossa Constituição desta forma: “a saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e espiritual”. Antes que os especialistas legais me desestimulem, vejo que o caminho para alcançar isso é fazer com que o Diretor-Geral acolha uma emenda sobre o tema, que deve ser proposta por nós pelo menos seis meses antes da Assembleia Geral de Saúde. Aqueles que desejam se juntar a mim na proposição deste conceito, me avisem. Se fizermos isso agora, teremos 12 meses para fazer o lobby, os arranjos e preparar o debate sobre o tema antes da 38ª Assembleia Mundial da Saúde em 1984.<sup>30</sup>

A proposta manifesta por Hynt não era elementar: alterar o conceito-chave da Constituição da OMS, reinstituindo, assim, a própria definição de saúde e, por conseguinte, inscrevendo a “dimensão espiritual” como parte da responsabilidade dos Estados-nação no cuidado com a saúde de suas populações. Se o que descrevi na seção anterior aponta para a autonomização cultural da noção de espiritualidade, cada vez mais aproximada das práticas terapêuticas, a proposta de Hynt era ainda mais ampla, concebendo a espiritualidade como uma necessidade universal da saúde humana.

Essa proposição, que uma década antes seria improvável de ocorrer e mais ainda de repercutir, tinha naquele momento um terreno fértil para ser continuada. Primeiro porque as resoluções sobre MT e, na sequência, MAC rotinizaram a aproximação entre cuidado holístico, atenção primária e atenção à dimensão espiritual da saúde. Sobre esse ponto, também é preciso sublinhar que, embora não fosse discursivamente hegemônica, a noção de MT implicava diretamente um número significativo de países, já que abrangia a maior parte dos territórios da África, Ásia e América Latina. E isso se relaciona com a segunda razão da força que a convocação de Hynt teve naquele momento: com as mudanças políticas ocorridas durante a década de 1960, o modo de votação dos projetos na OMS foi equalizado na proporção de um voto por país, o que significava que a soma dos votos dos países com MT, hipoteticamente mais dispostos a esse diálogo, era maior do que o bloco formado por Europa Ocidental e Estados Unidos. Igualmente relevante é o fato de que Hynt, embora representasse um pequeno país africano, independente há menos de uma década naquele momento, estava articulado e tinha o apoio da CMC, que continuava ativa em suas parcerias com a OMS.

Hynt foi um médico missionário escocês que viveu na Suzilândia desde seus seis meses de vida, quando seus pais, também médicos, transferiram-se para a região com o propósito de expandir as missões médicas da Igreja do Nazareno, fundada no Reino Unido por seu avô, também médico, George Sharpe. Os pais de Hynt foram bem-sucedidos em seu propósito: fundaram a igreja no país e criaram um hospital missionário, uma rede de ensino e, pelo menos, uma universidade. Hynt assumiu a diretoria do hospital (Raleigh Fitkin Memorial Hospital) em meados do século XX, quando o modelo de ação proposto pelo CMC já estava em vigor. Ao longo de sua vida, além de delegado do país na OMS, Hynt foi ministro da saúde e médico da família real da Suazilândia. Agia, assim, naquela Assembleia em 1983, como mais um ator e articulador em um espaço fronteiriço, que implicava a OMS, médicos missionários e Estados nacionais emergentes do Sul global.<sup>31</sup>

Dez dias depois da convocação feita por Hynt, uma proposta de resolução relativa à dimensão espiritual da saúde foi incluída na agenda de debates da Assembleia. Embora extenso, reproduzo a seguir o texto da proposta e parte dos debates a ela relativa, registrados numa sequência de três sessões plenárias. Vale destacar que, no debate, há uma única manifestação feita por alguém que não era delegado de algum país membro da OMS – justamente a primeira intervenção, proferida por um representante do CMC.

[...] Considerando que a dimensão espiritual está implícita no conceito de saúde; Tendo em mente a política adotada pela Organização de assegurar cuidados de saúde primários para todos os povos do mundo, a fim de atingir o objetivo social da saúde para todos até o ano 2000; Reconhecendo a contribuição que a dimensão espiritual pode oferecer para provisão de melhores cuidados de saúde. [A OMS]:

Afirma a importância da dimensão espiritual nos cuidados com a saúde.

2. Solicita ao Diretor-Geral que tome em consideração a dimensão espiritual na preparação e desenvolvimento de programas de cuidados de saúde primários voltados para a concretização do objetivo de 'saúde para todos até o ano 2000'.

*Dr. Ram (Comissão de Médicos Cristãos).* Falo aqui graças ao convite do Diretor. Lembro a todos que a CMC, vinculada ao Conselho Mundial de Igrejas, teve uma frutuosa relação consultiva com a OMS na última década. [...] Nos últimos 15 anos, a CMC gerenciou programas médicos de suas igrejas em todo o mundo. Sempre procuramos ir além dos programas de medicina hospitalar, adotando uma abordagem comunitária de cuidados primários em saúde. Com o sucesso desses programas, a OMS considerou que era o momento de implementá-los em larga escala, contando com a parceria e experiência dos médicos-missionários. A CMC apoia plenamente os esforços de vários membros da OMS que advogam pela afirmação da importância da dimensão espiritual na prestação de cuidados de saúde. [...] Desde 1977, a Comissão Médica Cristã participou de 10 encontros regionais [da OMS] realizados em diferentes lugares do mundo. Observamos frequentemente menções sobre como todas as dimensões, inclusive a espiritual, deve ser considerada nos cuidados de saúde [...] Atender as outras necessidades básicas de saúde é importante, mas está claro que o equilíbrio entre esses aspectos e a dimensão espiritual também é um elemento essencial para a conquista do objetivo da saúde para todos até o ano 2000.

*Dr. Savel'Ev (URSS).* Manifesto-me sobre o projeto de resolução da dimensão espiritual nos programas de cuidados de saúde. Minha delegação tem todo o respeito pelas opiniões religiosas dos delegados. Os aspectos religiosos certamente desempenham um papel importante na organização dos serviços de saúde em alguns países — embora enfatizo que esse não seja universalmente o caso. No

entanto, um encaminhamento dessa natureza ao Diretor-Geral poderá colocá-lo em sérios problemas, uma vez que há uma grande diversidade de perspectivas religiosas no mundo e seria extremamente difícil para ele levar todas elas em consideração na preparação do texto dos programas sobre cuidados primários em saúde. Uma solução melhor seria que cada Estado-Membro interessado tomasse medidas próprias sobre isso quando planejarem seus programas nacionais de atenção primária. Caso contrário, eu teria que apresentar inúmeras emendas a essa resolução. Só depois dessas emendas esse projeto de resolução poderia refletir a posição de minha delegação e de vários países de nossa região.<sup>32</sup>

*Dr. Al-Saif (Kwait).* Os delegados estão tentando implementar uma política na OMS que pretende garantir saúde para todos até o ano 2000. Para isso é preciso levar em conta o papel da dimensão espiritual no trabalho de cuidado da saúde. Estou dizendo que os cuidados de saúde, incluindo a prevenção e o tratamento, devem ter em conta os componentes mentais e espirituais da natureza do homem. Seja qual for o progresso tecnológico feito, não pode haver um progresso verdadeiro enquanto os corpos dos homens forem tratados sozinhos, sem considerar sua alma. [...]

*Dr. Klivarová (Tchecoslováquia).* Minha delegação também está em uma posição bastante difícil, porque considera que a resolução não pode ser aceita por todos os Estados membros da Organização, uma vez que se baseia em certas crenças religiosas. Há diferentes crenças religiosas em diferentes países, bem como há países com muitos ateus. Na Tchecoslováquia, por exemplo, ateus e crentes têm os mesmos direitos. Portanto, minha delegação não pode aprovar o projeto de resolução proposto.

*Dr. Hamdan (Kwait).* Eu achava que nem era preciso dizer quão importante é a dimensão espiritual para o bem-estar do homem, especialmente considerando os sentidos de pertencimento a uma comunidade que essa dimensão gera.

*Sr. Weitzel (Alemanha Ocidental).* Minha delegação está em uma posição embaraçosa porque não sabemos mais o que está sendo discutido. O texto do projeto de resolução menciona “dimensão espiritual”, mas as delegações estão falando de uma “dimensão religiosa”. Talvez o que esteja sendo discutido até seja uma “dimensão mental”. Por essa razão, apreciaríamos muito qualquer esclarecimento sobre o que está sendo entendido como “dimensão espiritual”.

*Dr. Houénassou-Houangbé (Togo).* Fico um pouco surpreso com toda essa discussão sobre um projeto de resolução que já deveria ter sido votado e aprovado. Como médico e trabalhador de saúde não entendo o porquê da idéia de dimensão espiritual ofender algumas pessoas ou por qual razão alguns parecem acreditar que isso tem como objetivo criar uma religião dos cuidados primários em saúde. Como acabamos de sugerir, a dimensão espiritual pode ser qualquer coisa, desde o ateísmo mais puro até o mais puro fanatismo.

*Diretor-geral.* Não sei bem qual é a melhor maneira de refletir sobre essa questão. Examinei a definição de “espírito” no Oxford English Dictionary e a primeira definição dada foi a “parte inteligente ou imaterial do homem, alma”; sobre “espiritual” define-se: “de espírito, em oposição à matéria”. Ao mesmo tempo, também é verdade que há muitas outras definições para esses termos no dicionário, o que também cria uma grande quantidade de pontos de interrogação para qualquer um. [...] Para mim, pessoalmente, estou de acordo que há uma dimensão espiritual no homem, no sentido expresso pelo Oxford Dictionary. Se poderia haver uma dimensão espiritual nos programas de cuidados de saúde, disso não tenho tanta certeza.

*Dr. Hamdan (Emirados Árabes Unidos)* Alguns anos atrás a medicina popular ou a medicina tradicional eram inaceitáveis nos programas de saúde dessa Organização. Essas práticas foram rejeitadas e consideradas fora das tendências do desenvolvimento dos serviços de saúde no mundo. Atualmente essas práticas são amplamente aceitas e agora começamos a discutir um assunto que pode parecer difícil de encarar, mas é preciso olhar para o futuro. Eu conheço muitos países onde a medicina espiritual desempenha um papel importante na saúde. Por que a OMS deveria se recusar a incluir essa dimensão em sua Estratégia Global? Por que não experimentamos?<sup>33</sup>

*Dr. Al-Saif (Kwait)* O que se entende por dimensão espiritual não é religião nem doutrina. Qualquer pessoa que considere que esse projeto de resolução tenha implicações religiosas ou dogmáticas está enganada. Essa dimensão não é nada mais que o lado espiritual do homem, isso não está relacionado com as religiões ou doutrinas que eles seguem.

*Ao fim das discussões aprovou-se a proposta de resolução por 80 votos a favor, 33 contra e 12 abstenções.*<sup>34</sup>

Na sequência dessa resolução, ao fim e ao cabo aprovada, outras propostas de natureza semelhante foram apresentadas na OMS. Em comum, todas estabelecem que: 1) a espiritualidade é uma dimensão inequívoca e universal da saúde — em algumas resoluções, não é descrita como uma universalidade da saúde, mas sim da pessoa; 2) sendo a espiritualidade uma dimensão da saúde (ou da pessoa), a atenção espiritual é um aspecto fundamental do cuidado. Ambas as formulações reforçam e sedimentam o eixo de enunciação, na OMS, da espiritualidade como uma característica *de todos* — no final desta seção há um quadro que sintetiza as principais datas e eventos mencionados anteriormente.

O debate em torno dessa formulação também pode ser descrito como uma tensão entre os delegados que, favoráveis à proposta, afirmaram a universalidade da ideia de espiritualidade e aqueles contrários ao encaminhamento, que rejeitavam a resolução argumentando que espiritualidade é um objeto de crença,

equivalente a religião e, portanto, individual. A antropóloga Winnifred Sullivan tratou de questões que mantêm algum paralelo com a situação aqui descrita. Em seu livro *A ministry of presence*, a autora trata das transformações recentes do serviço de capelania nos hospitais militares e civis do Estados Unidos. Para Sullivan, a progressiva legitimação do par espiritualidade/saúde foi uma das principais justificativas para que o *status* dos “capelães” em contextos de saúde fosse alterado de “especialistas limitados a assistência religiosa” para “profissionais treinados para compor equipes de saúde” ou “experts no tratamento da dimensão espiritual da saúde”. Esses profissionais, afirma Sullivan, “deixaram de falar em nome de alguma confissão ou identidade religiosa particular e passaram a tratar da espiritualidade como um aspecto natural e universal de todos os seres humanos” (2014:3). Tal como também poderíamos afirmar sobre a OMS, Sullivan conclui, comentando os casos que analisou: “ao menos nos Estados Unidos, embora a lei se apresente como secular, todos os cidadãos são crescentemente entendidos como universal e naturalmente religiosos – necessitando de cuidado espiritual” (2014:160).

Para a autora, esse fato é suficiente para afirmar que a categoria “espiritualidade consiste em um novo modo de estabelecimento da religião ou, no limite, um modo de dissimular a religião em espaços seculares” (2014:200). Nesse ponto, assumo minha divergência com Sullivan. Reconheço que espiritualidade possa ser o novo avatar da religião em espaços públicos ou em instituições como a OMS. Isso não significa, no entanto, que essa categoria seja redutível a um “disfarce da religião” ou que ela não possa ser instituída, de fato, noutros termos. Com relação à conclusão de Sullivan, trata-se de uma dupla divergência: empírica, porque a análise dos documentos da OMS explicita o vigor com que essa categoria pode ser articulada com outras noções; e também metodológica, já que partir da presunção de que “espiritualidade é religião” invisibiliza outras formas de existência e formulação dessa categoria.

Nas situações apresentadas nesta seção, por exemplo, é inegável que a CMC tenha novamente tido um papel importante para instituir a noção de espiritualidade na OMS. Isso não significa, no entanto, que esse processo possa ser reduzido à atuação dos médicos missionários e tampouco que seus desdobramentos estejam restritos aos interesses desse grupo. É o que fica explícito quando identificamos outra forma de instituir a *espiritualidade de Todos*, dessa vez, não argumentando que ela é um direito, mas estabelecendo-a como fator relevante para a produção de uma métrica do bem-estar. Valho-me desse último conjunto apresentado também para tecer os comentários conclusivos deste texto.

## Quadro 1

### Quadro sintético de datas relevantes mencionadas

1948. Criação da Organização Mundial da Saúde (OMS)

1948. Recomendação, pelos delegados da OMS, de retirar a categoria espiritualidade da Declaração dos Direitos das Crianças

1948. Criação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI)

1968. Criação da Comissão de Médicos Cristãos (CMC), vinculada ao CMI

1968-1969. Estabelecimento do modelo de atenção primária desenvolvido pela CMC

1970. Publicação da revista Contact para divulgar as experiências da CMC

Março de 1974. Primeira reunião de colaboração entre CMC e OMS e criação de um grupo de trabalho para aproximação das instituições

Julho de 1974. Primeira menção ao termo “saúde primária” na OMS, durante a 27ª Assembleia Mundial de Saúde. Resultado direto da atuação do grupo de trabalho criado meses antes.

1978. Realização da Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde organizada pela OMS. Aprovação da noção de MT em termos semelhantes aos estabelecidos pela CMC. Com essa noção, a OMS reconhece o que chamei de “espiritualidade dos Outros”

1979. Início da demanda pelo reconhecimento da “espiritualidade de Todos”

1983. Ampliação dos discursos sobre a necessidade do amplo reconhecimento da espiritualidade como fator de saúde na OMS

1984. Aprovação, em assembleia da OMS, da resolução que reconhece a espiritualidade como dimensão da saúde e que recomenda a atenção a ela em políticas nacionais

### Comentários finais — a espiritualidade de todos testada

Iniciei este texto assinalando a necessidade de atenção à espiritualidade institucionalizada, isto é, de atenção às formas de instituir essa categoria como um dispositivo político, com impactos concretos na vida das populações. Argumentei que, para tanto, dois movimentos analíticos eram necessários. Primeiro, recusar definições apriorísticas dessa categoria optando, em contrapartida, por acompanhar as variadas formas como ela é instituída, mobilizando e sendo mobilizada por atores diversos. E, segundo, seguir os processos de institucionalização da espiritualidade reconhecendo que isso também implica entrar em tensão com a perspectiva analítica dominante nas ciências sociais, que emprega essa categoria para tratar de formas individuais, subjetivas e desinstitucionalizadas de relação com o sagrado. Esses

movimentos, como espero ter explicitado nas páginas anteriores, produzem um enquadramento analítico para o tema da “espiritualidade” que não está ancorado em suas presumidas vinculações com religião, mas, pelo contrário, que aposta nos benefícios de acompanhar as variações nas formas de definir essa categoria. É isso, inclusive, o que me permitiu tratar das aproximações entre religião e espiritualidade na OMS a partir de um quadro mais denso e complexo do que aquele que poderia produzir caso analisasse a segunda em função da primeira. É também nesses termos, reconhecendo a autonomia discursiva que a categoria espiritualidade vem adquirindo no campo da saúde, que se pode identificar como a espiritualidade também tem sido instituída como parte de indicadores de bem estar. Trata-se, em certo sentido, de um novo movimento na direção do que chamei de *espiritualidade de todos*, dessa vez, tanto se ampliando com relação aos “sujeitos espiritualizados” como também diversificando a fonte de legitimação dessa noção de espiritualidade, que agora inclui, mais intensamente, marcadores científicos.

É possível traçar um paralelo temporal entre a expansão do interesse pela espiritualidade na OMS e o emprego do termo em pesquisas médico-científicas. Embora esses processos estejam marcados por atores distintos e por dinâmicas próprias, também não é forçoso assumir que entre eles opere uma relação de legitimação mútua – algumas vezes explícita, do lado da OMS, por meio de resoluções que aprovam o apoio e o financiamento de pesquisas sobre o tema, outras vezes expressa, no campo da ciência, em justificativas de pesquisas clínicas que fazem referência às resoluções da OMS sobre o tema. É a partir dos anos de 1990, no entanto, que a imbricação desses dois campos gera um produto concreto, endereçado ao tema da espiritualidade: o instrumento de avaliação de espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais para qualidade de vida da OMS. Com a primeira versão publicada em 1998, esse instrumento é resultado da participação direta de pesquisadores de mais de 30 instituições, que contribuíram para elaborá-lo e para validar estatisticamente sua aplicação em diferentes regiões do mundo.

Naquele período, precisamente em 1998, o tema da espiritualidade havia voltado a ser debatido pelo comitê principal da OMS. Em reunião executiva da direção da OMS, a demanda pela inclusão da “dimensão espiritual” na definição de saúde da instituição havia sido aprovada, e os comitês regionais já começavam a repercutir tal decisão amplificando o uso da categoria em suas políticas locais. A repercussão do termo no recém-criado instrumento de avaliação de qualidade de vida não foi diferente. Em sua versão final, legitimada por parâmetros estatísticos e instituída pela OMS como protocolo para que seus Estados membros atingissem os índices desejados de saúde, o instrumento abordava seis domínios, considerados

fundamentais para o aferimento da qualidade de vida das populações: saúde física, saúde psicológica, nível de independência, relações sociais, ambiente e *espiritualidade, religião e crenças pessoais*.<sup>35</sup>

Noutro texto, descrevi pormenorizadamente como ao longo das décadas de 1960 e 1970 as noções de holismo, bem-estar e qualidade de vida operaram no campo dos saberes psi e fomentaram a realização de pesquisas sobre espiritualidade (Toniol, 2015b). Também indiquei que questionários muito semelhantes aos que seriam posteriormente empregados pela OMS foram os instrumentos de investigação privilegiados dessas pesquisas. Ao contrário daquela análise, na qual estive interessado nas variações desses questionários, detendo-me nas mudanças no entendimento da espiritualidade a partir de transformações metodológicas dessas pesquisas, desta vez o que interessa é o fato, em si, da institucionalização, pela OMS, da espiritualidade como um domínio fundamental da qualidade de vida. Desse fato, retenho dois aspectos que me parecem centrais para a conclusão deste texto.

Primeiro, diferentemente das formulações anteriores, nesse caso, a espiritualidade não é uma manifestação cultural particular, tampouco descreve uma qualidade terapêutica de certas práticas ou consiste em uma das dimensões do direito à saúde. Quando tornada índice de qualidade de vida, a espiritualidade é convertida em uma constante universal cuja variação pode ser traduzida em um fator empiricamente mensurável. Trata-se de um novo regime possível do eixo *espiritualidade de todos*. Segundo, ao ser convertida em um domínio de qualidade de vida, agrega-se a essa versão da espiritualidade institucionalizada pela OMS o sinal positivo. Promulgada nesses termos, espiritualidade torna-se não somente uma dimensão que diz respeito a *todos*, como também um domínio do aperfeiçoamento de si, da promoção de saúde e da melhoria do bem-estar. A espiritualidade é instituída, nesses documentos, *em* correlação com qualidade de vida, ou seja, “espiritualidade faz bem” – quanto melhor estiver, maior será o indicador de qualidade de vida.

As resoluções da OMS sobre qualidade de vida encerram o conjunto mais recente dos documentos dirigidos ao tema da espiritualidade, que é significativo pela abrangência e pela sugestiva positivação, e cujas consequências fora das políticas globais de gestão da saúde ainda são imprecisas. Isso não nos impede, no entanto, de identificar que esse tipo de formulação possa funcionar como uma espécie de senha para que a atenção à espiritualidade seja progressivamente incorporada em protocolos clínicos, como algumas situações já parecem nos sugerir (Toniol, 2015a). Esse apontamento nos leva de volta ao quadro de análise que sustenta e, ao mesmo tempo, justifica este texto. A dificuldade em analisar

a “espiritualidade” nas ciências sociais não está na falta de definições para o termo, mas decorre das posições que fazem da tarefa de defini-lo um ato anterior à própria análise das formas em que ele já opera, organizando realidades. O antídoto para esse imbróglio, sugiro, acompanhando Courtney Bender e Omar McRoberts (2012), é voltar-se para essa categoria a partir de sua história (seja como categoria analítica das ciências sociais, seja como fenômeno empírico), para as articulações que ela estabelece (com outras categorias, como religião, cultura e natureza) e também para suas formas institucionalizadas, cada vez mais visíveis em instituições seculares ou religiosas. Enfim, abordagens que façam das variadas formas de existência da espiritualidade seu próprio objeto de atenção, tal como busquei fazer ao longo deste texto.

Recebido em 11/12/2017

Aprovado em 29/01/2018

**Rodrigo Toniol** é doutor em antropologia e pesquisador da Unicamp. Contato: [rodrigo.toniol@gmail.com](mailto:rodrigo.toniol@gmail.com).

## Notas

1. Este texto é resultado de um projeto de pesquisa apoiado pela Fapesp. A pesquisa que o fundamenta foi realizada durante o período em que fui pesquisador visitante no Departamento de Filosofia e Estudos de Religião da Universidade de Utrecht. Debati versões preliminares deste artigo com os colegas do projeto “Religious matter in an entangled world”, coordenado por Birgit Meyer. Nominalmente, agradeço à Birgit Meyer pelas sugestões ao artigo, assim como pela acolhedora recepção em Utrecht. Também agradeço a Emerson Giumbelli, Fabiola Rohden, Fernanda Heberle e Lucas Baccetto pela interlocução durante a escrita deste artigo. Por fim, devo mencionar os pareceristas anônimos do *Anuário Antropológico* pelos comentários precisos.

2. Documento consultado: A37/33, 15 de maio de 1984. Arquivos OMS.

3. Todo material consultado e mencionado neste artigo estava na forma de texto, inclusive os debates, que objetivamente eram transcrições.

4. Refiro-me tanto a pesquisadores das ciências sociais, com os quais dialogo ao longo deste texto, como a pesquisadores de outras áreas do conhecimento (para citar apenas alguns: Castellar, Fernandes & Tosta, 2014; Charlier et al., 2017; Liao, 2017; Reginato, Benedetto & Gallian, 2016; Saad, de Medeiros & Mosini, 2017; Senel & Demir, 2018).

5. Sobre a relação entre espiritualidade e modernidade, ver: Veerz (2009, 2013), Bender (2010) e White (2008).

6. Há aqui um encadeamento de ideias semelhantes ao que apresentou Márcio Goldman (1998:151) em uma resenha do livro de Herzfeld.

7. Essas consultas foram realizadas entre março e agosto de 2017. Parte dos documentos foi obtida por meio da pesquisa *in loco*, na biblioteca da sede da OMS, em Genebra (Suíça), e outra parte foi acessada por meio da coleção especial disponível em arquivos digitais da biblioteca da Universidade de Utrecht. Para o levantamento em ambos os acervos, busquei referências aos termos “espírito”, “espiritual” e “espiritualidade”. O resultado dessa busca foi de aproximadamente 2.000 documentos, entre os quais descartei aqueles que se repetiam. Como indico a seguir, terminei com um volumoso material de 1.497 arquivos que li integralmente para elaborar esta sistematização.

8. Documento consultado: Constituição da OMS, 1988, p.1. Arquivos OMS.

9. Constituição da OMS, 1988, p.1. Arquivos OMS.

10. Esse é um processo extenso ao qual podem ser associados muitos aspectos, entre eles a própria antropologia (Klassen, 2011) e a paulatina legitimação da noção de holismo no campo da saúde (Toniol, 2014).

11. Documento consultado: SEA/RC27/11, julho de 1974. Arquivos OMS.

12. Documento consultado: Legal status of traditional medicine and complementary/alternative medicine: a worldwide review. 2001.

13. Documento consultado: Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002–2005. 2002.

14. Documento consultado: Legal status of traditional medicine and complementary/alternative medicine: a worldwide review. 2001.

15. Documento consultado: EB/63, janeiro de 1979. Arquivos OMS.

16. Documento consultado: CD47/13, 2006. Arquivos OMS.

17. Documento consultado: Traditional Medicine in Asia. 2002. p. 94, p. 100. Arquivos OMS.

18. Documento consultado: Regional Workshop on Promotion of Mental Well-Being, 2009. p. 13. Arquivos OMS.

19. Não é possível apresentar uma lista fechada das práticas implicadas nessa categoria. Limito-me a mencionar homeopatia, reiki, floral, cromoterapia e fitoterapia.

20. Documento consultado: Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002–2005. 2002.

21. Documento consultado: Rio Grande do Sul. Secretaria Estadual da Saúde. *Resolução no 695/13 – CIB/RS*. Porto Alegre, 2013.

22. Documento consultado: Manual on the prevention and control of common cancers, 1998. Arquivos OMS.

23. Manual on the prevention and control of common cancers, 1998. Arquivos OMS.

24. Documento consultado: EB/2, 1948. Arquivos OMS.

25. EB/2, 1948. Arquivos OMS.

26. EB/2, 1948. Arquivos OMS.

27. Documento consultado: EB/61, 1978. Arquivos OMS.

28. EB/61, 1978. Arquivos OMS.

29. Documento consultado: WHA32/ A32/B/SR/15, 1970. Arquivos OMS.

30. Documento consultado: WHA/36 - A36/VR/5, 4 de maio de 1978. Arquivos OMS.

31. Sites consultados: <https://goo.gl/JVH4iQ> e <https://goo.gl/wLCEvz> (acesso em: 7/12/2017). Os países que assinaram o encaminhamento do pedido inicial de votação foram: Arábia Saudita, Bahrein, Botswana, Chile, Egito, Iêmen, Quênia, Kuwait, Malawi, Mauritània, Marrocos, Oman, Qatar, Síria, Somália, Suazilândia, Sudão, Tunísia, Emirados Árabes, Venezuela e Zâmbia.

32. Documento consultado até este trecho: A36/A/SR/14, 13 de maio de 1983. Arquivos OMS.

33. Documento consultado até este trecho: A36/A/SR/15, 14 de maio de 1983. Arquivos OMS

34. WHA36/1983/REC/2, 16 de maio de 1983. Arquivos OMS.

35. Documento consultado: WHO/HIS/HSI Rev.2012.03, 1998. Arquivos OMS.

## Referências

- ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*". *History of Religions*, 40(3):205-222.
- BENN, Christoph & SENTURIAS, Erlinda. 2001. "Health, healing and wholeness in the ecumenical discussion". *International Review of Mission*, 90(356-357):7-25.
- BENDER, Courtney. 2010. *The new metaphysicals: spirituality and the American religious imagination*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- BENDER, Courtney & MCROBERTS, Omar. 2012. *Mapping a field: why and how to study spirituality*. New York: Social Science Research Council, Working Group on Spirituality, Political Engagement, and Public Life.
- CASTELLAR, Juarez I., FERNANDES, César A. & TOSTA, C. Eduardo. 2014. "Beneficial effects of pranic meditation on the mental health and quality of life of breast cancer survivors". *Integrative Cancer Therapies*, 13(4):341-350.
- CHARLIER, Philippe et al. 2017. "A new definition of health? An open letter of autochthonous peoples and medical anthropologists to the WHO". *European Journal Of Internal Medicine*, 37:33-37.
- CAROZZI, Maria Julia. 1999. *A nova era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.
- CHOREV, Nitsan. 2012. *The World Health Organization between North and South*. New York: Cornell University Press.
- DE LA TORRE CASTELLANOS, Renée. 2016. "Presentación: la espiritualización de la religiosidad contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión*, 18(24):10-17.
- GOLDMAN, Marcio. 1998. Cultural intimacy: social poetics in the nation-state. *Mana*, 4(2):150-153.
- HEELAS, Paul et al. 2005. *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. London: Blackwell.
- HERZFELD, Michael. 2008. *Intimidade cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- KLASSEN, Pamela E. 2011. *Spirits of Protestantism: medicine, healing, and liberal Christianity*. Oakland: University of California Press.
- LIAO, Lester. 2017. "Spiritual care in medicine". *Jama*, 318(24):2495-2496.

LITSIOS, Socrates. 2004. "The Christian Medical Commission and the development of the World Health Organization's Primary Health Care Approach". *American Journal of Public Health*, 94(11):1884-1893.

REGINATO, Valdir; BENEDETTO, Maria Auxiliadora C. D. & GALLIAN, Dante M. C. 2016. "Espiritualidade e saúde: uma experiência na graduação em medicina e enfermagem". *Trabalho, Educação e Saúde*, 14(1):237-255.

SAAD, Marcelo; DE MEDEIROS, Roberta, & MOSINI, Amanda C. 2017. "Are we ready for a true biopsychosocial-spiritual model? The many meanings of 'spiritual'". *Medicines*, 4(4):79.

ŞENEL, Engil & DEMIR, Emre. 2018. "Bibliometric and scientometric analysis of the articles published in the Journal of Religion and Health Between 1975 and 2016". *Journal of Religion and Health*, 1-10.

SHORE, Cris & WRIGHT, Susan (eds.). 2003. *Anthropology of policy: perspectives on governance and power*. Routledge.

SULLIVAN, Winnifred. 2014. *A ministry of presence: chaplaincy, spiritual care, and the law*. Chicago: University of Chicago Press.

TAYLOR, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.

TONIOL, Rodrigo. 2014. "Integralidade, holismo e responsabilidade: etnografia da promoção de terapias alternativas/complementares no SUS". In: Jaqueline Ferreira & Soraya Fleischer (orgs.). *Etnografias em serviços de saúde*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 153-178.

\_\_\_\_\_. 2015a. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. Tese de Doutorado, UFRGS.

\_\_\_\_\_. 2015b. "Espiritualidade que faz bem: pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde." *Sociedad y Religión*, 25(43):110-146.

\_\_\_\_\_. 2016. "Cortina de fumaça: terapias alternativas/complementares além da Nova Era". *Revista de Estudos da Religião*, 16(2):31-54.

VEER, Peter van der. 2009. "Spirituality in modern society". *Social Research: an International Quarterly*, 76(4):1097-1120.

\_\_\_\_\_. 2013. *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

WHITE, Christopher G. 2008. *Unsettled minds: psychology and the American search for spiritual assurance, 1830-1940*. Oakland: University of California Press.

## Resumo

A presença da noção de espiritualidade nos documentos da Organização Mundial da Saúde é tão duradoura quanto pouco explorada, seja pelos estudiosos identificados com o campo da antropologia da saúde, seja pelos pesquisadores das ciências sociais da religião. Este texto é uma tentativa de cobrir parcialmente essa lacuna. Para tanto, recorro a atas, memorandos, transcrições de discursos, resoluções oficiais e relatórios que me permitem acessar como a ideia de espiritualidade foi acionada ao longo do tempo na instituição e, principalmente, como ela foi articulada com outras noções, como as de cultura, religião, direitos e bem-estar. Diante desse material, realizo dois movimentos. Primeiro, explico algumas das questões que envolvem a análise do tema da “espiritualidade” nas ciências sociais da religião e justifico as razões pelas quais este texto pode contribuir para tal debate. Segundo, detenho-me nos documentos analisados, apresentando-os a partir de dois eixos de variação: a espiritualidade dos Outros e a espiritualidade de todos. Explicitarei como esses dois eixos não somente diferem, mas principalmente se articulam. Encerro o texto delineando um conjunto de consequências empíricas associadas à “oficialização da espiritualidade” na OMS e aponto para direções que novos investimentos analíticos sobre o tema podem seguir.

**Palavras-chave:** espiritualidade, Organização Mundial da Saúde, saúde, religião.

## Abstract

World Health Organization documents is as long-lasting as non explored, either by scholars identified with the field of health anthropology or by researchers in the social sciences of religion. This text is an attempt to reduce this gap. To do so, I analyze the minutes, official texts, transcripts of speeches, resolutions, and reports, and I reflect about how spirituality was enacted in the institution and, mainly, how this category has been articulated with other, such as culture, religion, rights, and wellbeing. The article has two main sections. First, I explain some of the questions related to the analysis of “spirituality” in the social sciences of religion and justify why this text can contribute to such debate. Secondly, I dwell on the documents analyzed, presenting them from two axes of variation: the spirituality of Others and the spirituality of All. On the conclusion I outline a set of empirical consequences associated with the “officialization of spirituality” in the WHO. Also, I point to directions that new analytical investments about this topic could follow.

**Keywords:** spirituality; World Health Organization; health; religion.



## Corpos e experiências com demências: seguindo emaranhados de subjetividades e substâncias

Cíntia Liara Engel  
UnB

No primeiro semestre de 2012, acompanhei algumas atividades do Centro de Referência para Portadores da Doença de Alzheimer, que faz parte do Centro de Medicina do Idoso (CMI) do Hospital Universitário de Brasília (HUB). Frequentei um grupo terapêutico para pessoas que foram diagnosticadas com Alzheimer nas fases iniciais, além de um grupo para treinar a memória e diminuir o ritmo do avanço da doença. Participei também de grupos de acolhimento e aconselhamento para cuidadoras de parentes que tinham Alzheimer ou algum diagnóstico composto de demência, em fases iniciais ou avançadas. E fui a algumas casas de pessoas que já não tinham condições de sair para a rua, ou mesmo de suas camas, por isso recebiam atendimento domiciliar.<sup>1</sup>

A maior parte das pessoas que conheci tinham um diagnóstico de demência por “provável Alzheimer”, ou mista, prevendo “provável Alzheimer e provável demência frontotemporal”. Ou, ainda, uma demência mista composta de demência vascular com “provável Alzheimer” ou com “provável demência frontotemporal”. A feitura de diagnósticos da demência é complexa (Engel, 2013; Feriani, 2017). Envolve exames de imagem, testes cognitivos e entrevistas com diversos profissionais sobre os tipos de dificuldades enfrentadas no cotidiano. Os exames servem para descartar ou afirmar uma demência vascular,<sup>2</sup> já que o Alzheimer e a demência frontotemporal não conseguem se provar em resultados de exames, pelo menos não no Distrito Federal em 2012.

É possível, diziam em meu campo e em alguns livros que li, ter certeza das provas físicas dessas doenças se for encomendada uma autópsia depois da morte do sujeito. Por isso os diagnósticos são adjetivados como “prováveis”; não há uma prova concreta que estabeleça sua certeza laboratorial e patológica. E esse fato não os torna menos reconhecidos, pois são diagnósticos clínicos. Além disso, de acordo com a literatura especializada, uma autópsia pode não encontrar os substratos físicos da demência, ou ainda, a quantidade de dano físico pode não ter uma relação direta e inequívoca com a fase da doença. Existem manifestações físicas distintas, o que torna o processo de “prova” laboratorial uma investida complexa e aberta a pesquisas e investigações (Lock, 2013).

Optava-se, em meu campo, pelo diagnóstico de demência causada por Doença de Alzheimer (DA) quando se ouviam queixas sobre a memória e dificuldade progressiva em realizar tarefas diárias. Ou seja, não era suficiente estar esquecido, era necessário que um aumento na dependência de outras pessoas para realizar atividades cotidianas fosse relatado por pessoas próximas. A demência frontotemporal era aventada quando a reclamação maior era em relação ao comportamento “inadequado” do sujeito diante dos outros, mesmo que essa também fosse uma possibilidade para o Alzheimer. Havia, então, um manejo de pesos entre comportamentos, esquecimentos, delírios e dificuldades com atividades básicas e instrumentais da vida diária. Em alguma medida, o diagnóstico atendia às reclamações das pessoas que procuravam o Centro e era composto em conjunto para suprir alguma demanda cotidiana acerca do que estava desorganizando o mundo e o convívio dos sujeitos e o que precisava de tratamento e cuidado. De acordo com Graham (2006), existem algumas variações na forma de diagnosticar, especificar e tratar demências dependendo do local, país e tipo de especialista, mesmo havendo uma padronização de instrumentos.

Em relação aos sujeitos que tinham o diagnóstico para si, conheci e convivi com aqueles categorizados como tendo “provável Alzheimer”. Já de cuidadoras, conheci diversos casos, mas todas tinham um diagnóstico de alguma demência para seus parentes e um envolvimento com a lógica terapêutica do CMI. Ou seja, é desse universo, ou do contato com esse universo, que falo. Nele, a existência de um diagnóstico é fundamental para que se participe, assim como o reconhecimento coletivo e familiar de que existem questões que desviam o sujeito de sua normalidade e de uma normalidade tida como razoável pelos que estão em sua volta. Alguns desses desvios ficam mais conhecidos do público e dos médicos que fazem diagnóstico, como a perda de memória; outros são incômodos frequentes, muitas vezes ignorados em manuais de diagnóstico e na veiculação sobre a doença, mas que podem estar citados em livros mais densos sobre o assunto, discutidos por médicos mais experientes e por cuidadoras: dificuldades com visão, olfato, paladar e sentido.

A centralidade patológica sobre o funcionamento do cérebro e o próprio cérebro lido como entidade subjetiva é parte de um debate importante para os estudos da antropologia da demência, especialmente interessados em historiografar a aparição da doença como entidade articuladora de experiências e das disputas que envolveram (e continuam envolvendo) a diferenciação do que seria, de um lado, o envelhecimento normal e, de outro, as demências (Fox, 1989; Leibing, 1999; Lock, 2013). Tais estudos têm lidado com uma disputa complexa sobre fisicalidades e manifestações de sintomas lidos como doença. A despeito do

investimento em pesquisas, a disputa não se fecha e os corpos tendem a não cooperar com a aceitação de explicações simples e localizadas (Lock, 2013).

O que acontece é que a fisicalidade do Alzheimer, ao mesmo tempo em que é evidente para pesquisadores e profissionais de saúde, não é óbvia, não é de um tipo só e não causa consequências lineares em termos de sintomas. Isso faz com que a ontologia da doença e as decisões sobre tratamentos estejam abertas e envolvam debates ferrenhos entre teorias que localizam a doença em um tipo de causa em cadeia de dilemas orgânicos e outras mais abrangentes e ambientais, que pensam causas e consequências em termos mais interconectados (Lock, 2013). No âmbito da pesquisa patológica, apesar de os debates serem ferrenhos, especialmente quando precisam conquistar recursos, há uma geral aceitação – ou uma impossibilidade de negação – da complexidade de relações entre causas ambientais e orgânicas e das muitas fisicalidades envolvidas. A busca por explicações fiscalistas, nesse caso, não é necessariamente redutora; ela está imersa em embates que podem ser mais restritos ou abrangentes (Ballanger et al., 2009; Lock, 2013).

Apesar de se lidar com um contexto no qual seria evidente e frutífero dialogar com trabalhos sobre constituição de narrativas hegemônicas, discursos e subjetividades nas quais as manifestações do *self* são conectadas com certo paradigma “cerebralista” (Azize, 2011; Rose, 2007; Vidal & Ortega, 2017), o campo do Alzheimer põe em jogo constante esse próprio paradigma.<sup>3</sup> Se, por um lado, afirma-se que a demência balança a subjetividade dos sujeitos porque existem danos no cérebro – e isso parece nos denunciar a centralidade do cérebro na potência de manifestação do *self* –, por outro, Lock (2013) acompanha como muitos investimentos em pesquisa empírica e seus resultados controversos continuam tornando difícil a estabilização da doença e da manifestação de sintomas em marcadores físicos, apesar de ser também impossível negá-los. Também é complexo estabelecer um padrão comparativo de normalidade no envelhecimento. Afirma-se que pessoas com Alzheimer possuem em seus cérebros placas e emaranhados, além de outros marcadores; nem todas as pessoas que possuem placas e emaranhados desenvolvem Alzheimer, pois existe uma porcentagem insistente de pessoas que, mesmo com placas e emaranhados, não apresentam sintomas da demência durante a velhice. Ademais, não é possível associar a gravidade dos sintomas ao tamanho do dano no cérebro.

Existe ainda outro debate sobre a manutenção do sujeito na doença de Alzheimer que encontra feitura distintas, desde o que se poderiam chamar de estudos sobre *personhood* (Chatterji, 1998; 2006; Kontos, 2005; Leibing, 2006, 2017) até investidas brasileiras de pensar um “devir-demente” (Feriani, 2017; Vianna, 2015). Tais trabalhos precisam lidar tanto com uma narrativa de

que os danos no cérebro matam o sujeito como com narrativas de que expressões comportamentais e de falta de memória matam o sujeito. Dar escuta aos sujeitos envolve repensar a importância do cérebro na caracterização deles, mas também da normalidade e razão – independente de como essas coisas são associadas e em qual nível.

Dado esse contexto, minha estratégia aqui é colocar as materialidades também em jogo sem tomar o que o cérebro significa ou deixa de significar em narrativas como ponto de partida. Ademais, não vou colocar em questão as narrativas, interpretações ou afirmativas de que existe algo novo (e agonizante) com o corpo e algo novo com o sujeito. Vou tentar, então, seguir essas novidades que desestabilizam experiências e que foram nominadas de demência. Com isso, tento promover alguns jogos reflexivos em torno de noções fundamentais desse campo, como subjetividade encarnada, corpo que se organiza em subjetividade e diversidades orgânicas.

Isso porque ouvia em campo e me convencia, com meus interlocutores, de que tinha algumas coisas novas com o corpo, e achei importante expressar isso também com a etnografia. Acredito que a descrição etnográfica da dissertação traz à tona esses elementos (Engel, 2013). O exercício deste artigo, no entanto, é (re) fazer uma descrição etnográfica estabelecendo diálogos reflexivos com diferentes interlocutores. Vou brincar com chaves teóricas que me fizeram (re)ver o caderno de campo, tentando com isso (re)descrever a composição de corpos, as experiências e os engajamentos materiais com o mundo.

Em suma, o objetivo deste artigo é dialogar com experiências, seguindo novidades e desafios de engajamento em relações, com o próprio corpo e com o ambiente e, a partir deles, refletir sobre a composição de subjetividades e organicidades. Início pela discussão de como poderia ser interessante pensar com a ideia de uma subjetividade encarnada para dizer algo sobre essas vivências todas com o Alzheimer. Percebo, contudo, que algumas coisas deixam de ser ditas e que pensar em como o corpo se organiza em subjetividade e se engaja no mundo abre outros caminhos. Tento debater com a ideia de um organismo que possui um funcionamento normal necessário para estar no mundo, olhando para as desorganizações desse funcionamento, o que me faz também pensar em agenciamentos, vontades e engajamento do corpo que transcendam determinadas ideias de organismo, sujeito e mundo. Passo, então, a tensionar essas outras existências e mundos compartilhados a partir de corpos que resistem a tentativas denormalização. Faço isso dando espaço para as várias disputas envolvidas nesse processo.

### Uma subjetividade encarnada

Não raro, o corpo em sua organicidade é deixado em um segundo plano nas análises das ciências sociais. Para Henrietta Moore (2007), alguns trabalhos da antropologia contemporânea superam a ideia de que a cultura é incutida em corpos pré-existentes e, mais que isso, propõem-se a dialogar com a organicidade dos corpos. A autora discute, ainda, recentes trabalhos de neurobiologia que defendem a perspectiva de um corpo somático, afirmando que a organicidade como um dado *a priori* e fixo tem sido superada por diferentes campos de conhecimento. A relação entre cultura e biologia é, no lugar disso, uma amálgama: cultura e biologia seriam ontologicamente relacionadas. Nessa perspectiva, investir em grafias das organicidades não significa ser capturado por uma perspectiva physicalista e, necessariamente, reducionista, mas disputar as feitura ontológicas delas.

Moore (2007) preocupa-se, especialmente, com o problema clássico da aquisição da cultura e das relações entre corpo, mente e mundo, partilhando do objetivo de compreender como indivíduos se constituem como seres sexuados dentro de diferentes universos culturais. Seu objeto, então, é não somente as constituições de gênero, mas também a feitura de corpos sexuados. Para tanto, a autora assume o desafio de casar uma teoria psicanalítica da aquisição de subjetividade – que envolve pensar em formação do desejo, imaginário, identificação, resistência, inconsciente e *self* – com teorias antropológicas da aquisição da cultura. Ela defende que uma teoria acerca da constituição do sujeito é fundamental para pensar a sua questão.

Em sua perspectiva, buscar uma teoria do sujeito permitiria falar tanto de aquisição e cristalização de normatividades como de resistência e multiplicidade, porque tal teoria abarcaria: (i) o processo que possibilita a constituição de sujeitos de modo culturalmente variável, o que envolve um investimento compreensivo em como linguagem, experiência e mudança social se relacionam; (ii) o fato de que indivíduos se constituem de seus múltiplos posicionamentos enquanto sujeitos, emergindo em discursos e práticas que são conflituosas, contraditórias e dependentes de configurações sociais de poder e ideologia. O *self* é, então, formado desses múltiplos posicionamentos; (iii) existe uma parte do *self* que escapa à determinação, e isso pode ser teorizado com o auxílio dos conceitos psicanalíticos de desejo, fantasia e inconsciente.

A autora concorda com a tese de Strathern (1992 *apud* Moore, 2007) de que os processos de engajamento e interpretação dos indivíduos sobre práticas culturais revelam um *self* criativo, mas que fala e existe por meio de determinado idioma cultural. Moore insiste que indivíduos representam e interpretam sua experiência, e produzem fantasias que os engajam no mundo. Isso ocorre tanto

de forma consciente e julgada como inconsciente. Esse processo se dá em termos de determinada linguagem, de determinado mundo cultural e de possibilidades materiais de envolvimento. Mais do que uma relação apenas com a linguagem, existem produções de sentido advindas de engajamentos corpóreos em mundos. Contudo, o engajamento no mundo pela prática corpórea circula, assim como a linguagem, entre fantasia, desejo e inconsciente, de modo que não é possível, para a autora, compreender um *self* criativo, a capacidade de agência e a resistência sem dar conta de motivações inconscientes. Só tendo em conta tais elementos poder-se-ia compor uma teoria da aquisição de subjetividade.

Moore tem a cautela de não fixar essa teoria da aquisição de subjetividade em determinado período etário, aprisionando o sujeito em uma constituição fixa; fala, em vez disso, em um processo nunca finalizado de *becoming a subject*. Dá um passo importante ao defender cultura e biologia como amálgama em movimento, pensando como normatividades se fazem em substâncias e criam organismos. São, de alguma forma, interiores ao corpo, mas não por um processo condicionante de interiorização que entende substância e organismo como fixos e dados. É, no lugar disso, um corpo somático.

Vou adensar, com o encadear das seções seguintes, as ideias de substância e organismo aludidas aqui. Vale já evidenciar, contudo, que, quando falo em organismo, trata-se de uma organização tida como necessária de todas as substâncias em relação viva. Substância aqui não é a essência da coisa, mas elementos diversos que possuem certa quantidade de qualidades que, em contato com outras, mudam, se reorganizam e criam.

O espaço dado por Moore (2007) permite outro *status* analítico para o corpo, mas me parece que seu foco está em atentar para um sujeito encarnado, não para o corpo. Não tenho razão para discordar dessa perspectiva, é uma interpretação bem situada no projeto de compreender corpos se fazendo sexuados, mas é um desafio adaptá-la ao que preciso dizer. Observando pessoas morrendo, ou pessoas que têm cérebros cujos neurônios estão morrendo, ou ao menos não estão se conectando pelos mesmos caminhos e com a rapidez anterior, o desafio é mais o de saber como a carne se organiza em subjetividade do que como o sujeito é encarnado. Ao perder carne, ou mudar a organização da substância, existem consequências para o sujeito que não se resumem a morrer ou a deixar de possuir um *self*. É um deslocamento do olhar – pode ser só um detalhe, mas acho que é mais do que isso.

Antes da doença, as pessoas agiam no mundo, consciente ou inconscientemente motivadas, e eram lidas, em suas personalidades, em diferentes contextos. Mas, com o avanço da doença, algo essencial parece mudar. Marcos,<sup>4</sup> um cearense

de pouco mais de 60 anos, muito magro e alto, com semblante e fala calma, era casado com Alda desde a juventude. Havia sido diagnosticado com “provável Alzheimer” em fase leve. Alda um dia contou ao grupo de cuidadoras que estava tendo uma recorrente discussão com o marido por conta de um desentendimento. Ele viu um beijo entre ela e um amigo na despedida de um jantar que ocorreu na casa deles. Ficou muito ofendido, gritou com Alda, xingou-a de “sem-vergonha” e a ameaçou, dizendo que faria uma ligação para os irmãos dela contando toda a história. Ainda terminou a briga dizendo: “disso eu não vou esquecer!”

Marcos não era particularmente ciumento, de acordo com Alda, mas ela entendia que um beijo romântico em sua casa e em sua frente poderia ter causado tal reação no marido. Alda nos contou, contudo, que o beijo que ele viu foi no rosto e de despedida, não tinha nada de romântico. Ela explicou isso ao marido e ficou também chateada, porque achava que ele tinha visto o que ocorreu, não entendia como ele poderia ter enxergado outra coisa. Ele, contudo, acusou-a de ter tentado persuadi-lo da verdade.

Alda achou que a ameaça do marido de não esquecer isso poderia não se realizar, já que ele tinha Alzheimer, mas, para sua falta de sorte, ele se lembrava do ocorrido com certa frequência. Havia dias em que retomava a história e brigava com ela; em outros, era como se não tivesse acontecido. Não se sabe como Marcos viu o que aconteceu, se viu algo que não estava explicitamente expresso, se interpretou de uma forma pouco justificada algo que viu ou se passou a entender beijos no rosto como interação romântica. Não se sabe também por que essa informação ele decidiu não esquecer e por que, de fato, não a esquecia em boa parte dos dias.

Fato é que a interação de Marcos estava atravessada por algo outro que sua personalidade ciumenta, ou por uma ofensa reconhecida por ambas as partes. Havia mudado algo também em como interpretava o mundo, ou até em como via as coisas. Em termos de personalidade, ouvi gente reclamando que seus parentes tinham mudado traços que lhes eram caros, mas também comentários de que determinados aspectos da personalidade ficaram mais evidentes, ou aguçados. De toda forma, parece consenso que havia mudado algo muito sério em como essas pessoas se apresentavam no mundo, em como julgavam os fatos, se posicionam, amavam e sentiam ciúmes. Havia mudado algo em termos do sujeito e das interações.

Parece evidente que confusões com a memória ou até com os sentidos mudam e podem atrapalhar o raciocínio, e talvez até a personalidade. Talvez elas atrapalhem a possibilidade de existir analiticamente um sujeito, mas apenas se pensarmos que existe um sujeito anterior, que era dono de uma subjetividade

que lhe definia, e que agora não é mais. Ademais, apenas se a agência for tomada em sua dimensão consciente, sem ter em conta como o desejo forma e é formado do inconsciente. Isso envolve tanto um sujeito fixo como racional, e parece que Moore é um dos exemplos contemporâneos que permite pensar em um sujeito e em um *self* criativo que movimentam relações consciente e inconscientemente motivadas. Poderíamos, assim, continuar falando em termos de uma teoria do sujeito quando observamos o exemplo de Marcos. Parece-me que uma teoria de um sujeito encarnado com motivações da ordem do inconsciente resolve alguma parte do problema, mas não sei se é suficiente. Assim sendo, julgo necessário trazer o corpo para protagonizar a tentativa de compreender as experiências com o Alzheimer.

Pia Kontos e alguns parceiros (2005; Kontos & Naglie, 2009; Kontos et al., 2011) têm feito um exercício nesse sentido ao produzir sobre a Doença de Alzheimer: fazer o sujeito aparecer em escrita etnográfica a partir dos desejos expressos pelo corpo e de como esse desejo e saber do corpo, ele mesmo, é composto pela sociedade que o circula. Em diálogo com os estudos que investem tinta nas manifestações da pessoa – *personhood* –, chamam atenção para as tecnologias de diálogo e cuidado que vão se fazendo na interação com pessoas com demência. Questionam a centralidade da linguagem e da memória para definir – e, no caso da demência, negar – a subjetividade e manifestação da pessoa. Esse corpo, então, é olhado pelas suas manifestações de desejo, comunicações e cooperação. Esse tem sido um movimento muito importante no debate antropológico sobre o Alzheimer, mas, como Leibing (2017) sublinha, a ânsia por “(re)encontrar” o sujeito e olhar para as manifestações de desejo, por vezes, se faz no movimento de negar ou deixar de lado as dificuldades de comunicação, sintomas e dilemas – especialmente quando um cuidado total e atento não é possível. Vou tentar, então, testar outro rumo reflexivo: que corpo é esse, que sintomas são esses e o que mesmo é a experiência subjetiva com o corpo?

### **O corpo e a experiência subjetiva**

Por vezes, quando lemos sobre as demências e especialmente sobre a Doença de Alzheimer, a memória vira um grande acumulador do debate, junto com as alucinações, os comportamentos chamados de desviantes e uma série de dilemas classificados como cognitivos. Esse é um protagonismo narrativo, o que chama mais atenção, e também uma parte fundamental da experiência, mas por ora vou abordar outros aspectos que dialogam diretamente com novidades em termos da percepção de mundo, dos sentidos e das interconexões disso com esquecimentos, delírios e agônias (Engel, 2013). Há algo sério em termos do que se enxerga.

Mariana, uma senhora de 65 anos, ruiva e rápida de raciocínio, mesmo com o diagnóstico de provável DA, reclamava muito que não estava vendo as coisas como os outros, ou como costumava ver. Às vezes, ela via tudo dobrado, ou com uma ordem que lhe parecia estranha. Era difícil ler números, ou escrever. Eu a vi jogando bingo e tentando desenhar um relógio. No jogo do bingo, ela achava irritante e difícil acompanhar os números cantados, porque não os enxergava. Se chamassem o número 13, por exemplo, ela via o 1 e via o 3, mas eles não significavam mais o 13. Para o jogo do bingo, precisava que outra pessoa a auxiliasse a enxergar os números.

Quando foi tentar desenhar um relógio para uma atividade proposta pela equipe, teve uma dificuldade inicial em posicionar o lápis. Não conseguia chegar até o papel, era desafiador conectar as duas superfícies. Depois, desenhar números dentro de um círculo e posicioná-los era muito complexo, assim como escrevê-los. Ao tentar fazer o 3, mudou o lado das pontas e fez o 5. Quem percebeu isso foi ela própria: “gente, eu fui tentar fazer o 3 e fiz foi o 5”.

Mas também parecia haver um caminho contrário das afetações. No dia em que Laíz, senhora ágil de corpo e tímida com as palavras, esqueceu os óculos, foi muito mais difícil manter uma conversa, e ela se esqueceu também da cor do seu avental. Todos os participantes do grupo de treinar memória tinham um avental com uma cor que escolheram e que era representativa de algo muito importante em suas vidas. Laíz, nessa época, costumava lembrar sua cor com uma ou duas dicas, mas, no dia em que esqueceu os óculos, não lembrou. Ouvi ainda a reclamação de uma cuidadora de que sua mãe havia piorado muito da memória depois que perdeu parte da visão por conta da catarata.

Esta outra aproximação com o mundo não era só da ordem da visão. Outra senhora, Luzia, reclamava muito de ter parado de sentir o cheiro das coisas. Ela sempre estava no CMI com o marido, com quem tinha um relacionamento muito próximo e aproveitava o cotidiano de sua casa. Por conta da dificuldade com o olfato, ela não conseguia mais cozinhar, porque deixava tudo queimar, e era perigoso que esquecesse o fogão ligado. Comer ficou bem menos prazeroso também. Ouvi uma cuidadora dizer que descobriu a doença da mãe porque ela estava salgando demais a comida, mas continuava não sentindo o sal; havia perdido parte do paladar. Essas questões representavam dificuldades para manter um cotidiano partilhado na lógica das relações afetivas e familiares, e foram elas que sinalizaram vontades de buscar um médico.

Manter uma conversa com quem quer que fosse também tinha lá seus desafios. Em um dia, uma das senhoras, Maria Joana, estava impressionada com uma reportagem que tinha visto pela manhã, sobre uma mãe que matou o bebê

que acabara de parir. Achou um absurdo, lembrou-se de quando chegou em Brasília com o marido e seu primeiro filho. Um dos homens presentes tentou pensar sobre como a mulher poderia estar passando por muitas dificuldades, sugerindo que talvez aquele fosse um ato de desespero. Outra senhora, Luzia, interveio falando que um dos seus filhos nasceu em Brasília, em uma época em que ela tinha dificuldades. Laíz, que também acompanhava a conversa, olhou para Luzia com surpresa e perguntou: “você tá grávida?” Luzia deu risada e disse: “não, minha filha, daqui não sai mais nada”. Mudaram de assunto logo depois de algumas risadas.

Havia também dificuldades com as palavras. Um dia, Luzia queria nos contar que havia escolhido a cor amarela para o seu avental por conta de sua aliança. Ela disse que o amarelo representava uma das coisas mais importantes de sua vida, que, por sua vez, era representado pela a... olhou para o dedo, massageou o lugar onde a aliança costumava ficar e disse: “é amarelo por causa da Alessandra” [...]. Não, é por causa da ali...”; alguém a ajudou a lembrar a palavra depois. Ela reclamou ao grupo que era comum que isso acontecesse: queria dizer uma coisa, mas acabava dizendo outra. Uma senhora do grupo de cuidadoras de pessoas em estágio mais avançado disse que a mãe, quando quer comer, diz “vamos nhamo, nhamo”, usando uma onomatopeia para dizer o que queria sem a palavra que seria usualmente utilizada por ela.

Acessar a memória para compor uma fala, um raciocínio, uma movimentação qualquer parece se diferenciar para os que recebem o diagnóstico dessa doença. Isso envolve uma dificuldade tanto de lembrar todos os elementos para manter uma conversa fixada em um tema, prestar atenção nesses elementos e associá-los ao objetivo da conversação, como também para organizar uma semana, saber quem são as pessoas com quem se está convivendo, ou melhor, quem elas eram antes. Com o avanço da doença, é comum que as pessoas conheçam bem quem está em seu cuidado cotidiano, mas não a conectem necessariamente com quem a pessoa foi antes da doença – uma filha virou mãe, ou “aquela moça chata que manda em mim”. Também, com o avanço, fica difícil fazer atividades físicas, coordenar movimentos para determinado objetivo e, quando o quadro se agrava mais, saber o que fazer das vísceras para conseguir defecar.

Desses exemplos, parece possível afirmar que muita coisa depende desse diálogo elétrico entre neurônios, mas não de forma categórica, causal e simples. Ou, de outra forma, desequilíbrios na substância orgânica ou em seu modo de se relacionar têm consequências diretas nos modos de existir, sentir e se relacionar dos indivíduos, inclusive em coisas que pareciam ser de ordem inata ou dada, como defecar. Parece também que órgãos não são distantes e divorciados em seu

funcionamento. Sentidos, cérebro, intestino, todos têm um diálogo interafetado, por assim dizer. Se a troca de sinapses atrapalhada afeta a visão, por exemplo, a perda de visão piora a memória, em alguns casos.

Parece que mudanças na substância orgânica promovem, por fim, mudanças na própria dimensão de estar no mundo. O mundo não é só conectado com o imaginário e o mundo inconsciente que produziram o sujeito e o encarnaram; é conectado também com carnes e com suas qualidades. Descola (2014) afirma que, para pensar antropologicamente, é necessário pensar em ontologias, é necessário pensar em processos de constituição de mundos. Afirma que existe um conjunto de qualidades dos objetos e seres que são predicados ontologicamente nesse processo de fazer mundos. Mundo e natureza, assim, não são formados de objetos e seres que representam ideias prontas para serem capturadas por nosso intelecto, nem construções sociais feitas em cima de um material cru. Fazer mundos é escolher e acentuar algumas dessas qualidades e ignorar outras, é criar naturezas-culturas das quais o ser faz parte. O ser é no mundo em que habita, e o mundo que habita é um processo de feitura de mundo.

Descola (2014) fala de culturas e mundos para coletivos e da relação entre natureza e cultura. Merleau-Ponty (2006, 2015) pensa essas questões no nível do corpo, que é seu limite metodológico para pensar o ser. O autor vê o corpo como campo de experiência que se engaja a partir de sua unidade perceptiva, formada pelo todo de sentidos e afetações com o espaço e os outros. A interação se dá na relação original, sempre no presente. A capacidade de apreender melhor, isto é, de experimentar um mundo e uma relação, é de ordem pré-objetiva. Ou seja, não são categorias de pensamento, memória e aprendizagem que explicam e causam como o ser vive, experimenta e pensa. Isso não quer dizer que a sociedade ou a cultura sejam irrelevantes; o mundo é materialmente composto pela cultura e pela sociedade, o original da experiência perceptiva é situado em mundos culturais e intersubjetivos. Ideologia é mundo material e experiência é relação e engajamento com esse mundo.

Não é necessário, como entendo, perder de vista linguagem, mito e discurso. Para Haraway (1991), teorias são encarnadas. Corpos, em sua perspectiva, são feitos organicamente em contextos e dentro da linguagem e de seus mitos. Contexto, para ela, não é um dado por si, mas sim uma coestrutura, um cotexto, e a linguagem, assim, é um tipo de engajamento. Disso entendo que mitos, teorias, linguagem impregnam nas materialidades e são, assim, materialidade também. Discurso e composição mítica de corpos é também sua possibilidade de existência, já que o mito é ao mesmo tempo orgânico, tecnológico e textual. Não há algo anterior; é tudo sempre um compósito. Interpreto da leitura que

mito, ou teoria, são carnes em relação. E, engajados no contexto industrial e pós-industrial, somos compósitos de mitos científicos e biomédicos, mas esses mitos não são unificados. Discursos científicos disputam corpos e materialidades, são multilocalizados e fazem narrativas ficcionais poderosas. Ciência, assim, é cultura. Dialogar com as muitas disputas dentro da biomedicina, aqui, é também dialogar com a materialidade em operação.

A perspectiva da fenomenologia de Merleau-Ponty (2006) é essencialmente relacional. O corpo não é uma essência fixa, um todo de sentido dado; ele se faz no e do mundo, ele apreende no diálogo de qualidades que se afetam. Ele é impulsionado, se engaja e, assim, cria, aprende, objetiva a partir de determinada linguagem. Mas a linguagem é algo separado da experiência apenas se for tomada como estruturada e racionalmente pautada, pois o ato comunicativo da fala vocalizada é também da ordem perceptiva. A intenção da fala é parte do engajamento, mesmo que talvez as palavras e seu ordenamento em sentenças não sejam.

O corpo, assim, é contíguo ao mundo. Mas, em Merleau-Ponty (2006), é também substância, na medida em que adocece, perde membros e morre. O corpo é um ponto de partida metodológico, o ponto de vista que faz aparecer o que é real. O corpo é condição de existência do mundo, o que faz com que o real seja contingente ao corpo. O real é muito importante para o autor: “[...] o que me interdita tratar minha percepção como ato intelectual, é que um ato intelectual captaria o objeto como possível ou como necessário, e ele é, na percepção, real [...]” (Merleau-Ponty, 2015:36).

Pensada a partir dessas ideias, a noção de substância não deve fixar o que é o corpo, como se os compostos orgânico-químicos fossem mantenedores do mesmo material, ou natureza, além de fechados em si mesmos. Mas o corpo perece e, como sujeito é corpo enquanto campo perceptivo, isso tem consequências ontológicas.

Ingold (2011) defende que a antropologia trata das condições e dos potenciais relativos à vida. Vida, em sua concepção, não é um caminho fechado e pré-definido, mas uma multiplicidade de estratégias e caminhos abertos que se formam e conectam. E essa vida não é formada de uma estrutura genética fixa que permite ou não estabelecimentos de um ser, ou de uma pessoa. Seres, humanos, animais, mundos estão em processo de se fazer constantemente. Ingold sugere falar em “*human becoming*”, “*person becoming*”, “*animal becoming*”, “*plant becoming*”, todos em um processo constante de afetação, entrelaçamento e composição de caminhos e fluxos históricos. Seres e espaços compartilham do tempo e se fazem em conjunto. Organicidades emergem continuamente dentro de mútuas relações condicionantes.

Penso que, ao falar de substância, estou de acordo com essa perspectiva do autor sobre a matéria e, ainda, interessada em falar sobre a vida e as formas de habitar e coabitar. Entendo, assim, substância como um agregado de elementos que se apresenta de uma forma ou outra em determinadas condições de afetação e, sendo assim, pode se compor de novos elementos, perder elementos, se transformar em outra coisa a partir da interação e, mesmo assim, se tratar de substâncias. Elas se relacionam e em relação condicionam. Não há como observar formas de habitar sem pensar nesses condicionantes de substância, ao mesmo tempo em que seria demasiado incompleto buscar pela essência substantiva que condiciona determinado ser em seu corpo pouco permeável que age em um mundo oco.

Como a substância se apresenta, então, afeta – de forma não linear e padronizada – sujeito, subjetividade, *self* e mundo. Estabelece contingências. Talvez até esses termos sejam de difícil uso, trazendo o corpo fenomenológico e a prioridade da experiência (a não ser com muitas ressalvas, as quais não tenho espaço para fazer aqui). Para Merleau-Ponty, a subjetividade é um engajamento temporal das impulsionalidades do ser se projetando no mundo e estabelecendo com ele uma relação a partir do presente, em termos do passado e para o futuro: “para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade” (Merleau-Ponty, 2006:321). Existe vontade, impulso original, e existe subjetividade na relação e afecção com o tempo e com os outros a partir do presente, criando o presente e se projetando com o passado e para futuros. O tempo existe e faz parte do campo perceptivo e do corpo, compondo história e fazendo subjetividades.

A mudança de substância, nesse contexto de corpo no mundo e subjetividade para o mundo, tem consequências ontológicas, mas não desarticula impulsos e engajamentos. Na perspectiva do autor, para entender corpos adoentados, é necessário que fisiologia, mente e mundo não sejam divorciados e que se pense em várias maneiras de ser corpo e de ser consciência. O corpo sempre representa a contingência, e o real é sempre contingente. Para o autor, apenas ignorando a loucura e a experiência dos sonhos poder-se-ia imaginar o mundo como realidade dada. Ao mesmo tempo, adoecidos não se divorciam do mundo; formam-no em uma relação contingente àquele corpo, àquela substância.

Para Merleau-Ponty (2006), somos obcecados pelo mundo nos sonhos e a loucura gravita em torno do mundo. Ou seja, há algo como que um mundo próprio do indivíduo, mas dentro de conexões intersubjetivas, que, ainda, se relacionam com determinado espaço, tempo e materialidades. Existem, nesse sentido, intermundos. Pensando com Ingold (2011), seres habitam, suas formas de

habitar e viver formam e são formadas de determinadas paisagens e possibilidades de entrelaçamentos. Em alguma medida, são essas coabitações e entrelaçamentos que traçam mundos. Apesar de ter algo do sujeito e da consciência que é inacessível, existem conexões e interafetações que tornam o processo de fazer mundos sempre um processo coletivo. São, assim, intermundos.

Isso se comunica com o que foi trazido com a descrição etnográfica. Esses sujeitos dependem de sua substância para estar no mundo, fazem mundos com ela, se engajam com ela em relações e em cotidianos. Acessam outros mundos, sua desordem física os afeta ontologicamente, mas não os divorcia de se relacionar com as qualidades que outros próximos também se relacionam e, ainda, com esses outros e suas afetações e/de substância.

Quando passamos a assumir tipos de mundo e consciências que tentam estabelecer comunicações a partir de intermundos, ser e sujeito passam a representar corpos engajados nesses intermundos, ou ainda formas de habitar e viver em corpos entrelaçados. Subjetividades são engajamentos dados a partir do presente, e não formatados pela memória. Projetam-se com ela de modos distintos e, assim, é possível falar analiticamente em textos acadêmicos de sujeitos e subjetividades em portadores da Doença de Alzheimer, assim como a vivência em mundos intersubjetivos.

Pensar sujeito me parece ainda relevante neste trabalho, especialmente em contraposição a uma narrativa insistente sobre o Alzheimer que afirma que há como deixar de ser sujeito quando se perdem funções do cérebro. Trazer o corpo para protagonizar a descrição, contudo, me pareceu uma forma de falar de mais detalhes sobre a experiência que não seriam aventados com uma teoria do sujeito, mesmo aquela proposta por Moore (2007), ou ainda com a busca da expressão do sujeito nos engajamentos desejosos do corpo (Kontos, 2005). Apesar disso, tentando dialogar com a experiência dos que conheci, também não abandonaria a relevância de pensar subjetividade, sujeito e *self*. Gosto da ideia de subjetividade na relação do corpo com o tempo, fazendo assim história. Também trago a permeabilidade do corpo que é, sempre, um processo, constantemente organizado e provocado no ato perceptivo. São outras tonalidades da experiência as aventadas para poder falar de sujeito aqui.

Parece-me que pode ser complementar, dentro dessa lógica, pautar e produzir a partir de uma diversidade de corpo e potência de existência de corpos, organicidades em movimento e articulação. Referências importantes para esse tipo de raciocínio têm se formulado com o movimento anticapacitista dos estudos de deficiência (Diniz & Barbosa, 2010; Kafer, 2013), o movimento pela neurodiversidade, pensado por autistas (Singer, 1999), e alguns debates contemporâneos sobre a

vida com doenças crônicas (Engel, 2013; Fleischer, no prelo), os quais chamam atenção para a ampla necessidade de cuidado nos processos de vida e morte e para como a falta de espaços, pessoas e partilhas desse cuidado agrava experiências não normalizáveis de corpo e existência. Fatos que – nesses mundos que orientam tais pesquisas e posicionamentos políticos – reforçam um padrão de “normalidade” do funcionamento do corpo e tornam experiências que se distanciam dela muito desafiadoras e abertas a intervenções que nem sempre melhoram ou dialogam com as vidas em questão. Vou tentar seguir um pouco desse raciocínio para o próximo movimento reflexivo do texto.

### **Corpo e subjetividade desorganizados**

Jonas cuidava de sua esposa, Lara. Os dois tinham pouco mais de 60 anos. Lara foi diagnosticada com Alzheimer logo depois de se aposentar. O progresso de seu caso estava sendo muito rápido, o que fazia com que Jonas tivesse de se adaptar a cuidados cada vez mais intensos em um período muito curto. Lara também estava com dificuldades de se adaptar aos medicamentos receitados, o que tornava complexo saber o que era piora da doença e o que era inadequação dos remédios. No primeiro dia que fui ao grupo de cuidadores de pessoas em estágios mais avançados da doença, ouvi Jonas contar que a esposa estava precisando de ajuda para ir ao banheiro. Ela sentia alguma urgência, pedia para ir ao banheiro, mas, chegando lá, não sabia o que precisava fazer. Ele, tentando auxiliá-la, explicava que deveria tirar a parte de baixo da roupa e sentar no vaso. Achando que ela precisava defecar, tentou explicar o tipo de força que ela deveria fazer para tanto. Ela tentou, mas não conseguiu. Jonas ligou a torneira, pensando que talvez ela precisasse urinar e que a água corrente seria um gatilho. Funcionou.

Nesse grupo, as conversas sobre funções fisiológicas eram muito frequentes. Falava-se tanto sobre o manejo de fraldas e o auxílio na higiene de seus parentes como sobre como lidar e mediar as dificuldades de segurar e saber como fazer sair urina e fezes. A prisão de ventre era um dilema comum. Ouvi uma cuidadora contar que essa era a terceira vez que precisava fazer uso de um supositório para que seu marido conseguisse defecar. Ela estava chateada com isso, pois o processo todo era muito agressivo – o marido sofria, sentia muita dor, ficava bravo com ela e com as enfermeiras. Disse-nos que já havia tentado mudar a alimentação e nem a quantidade exagerada de fibras havia funcionado. O ventre cheio e aprisionado também causava muita dor e desconforto. Nesse dia, outra cuidadora aconselhou sobre uma técnica que funcionava com ela. Ela sentava seu parente em uma cadeira de banho (que possui um aparador de fezes e urina) e, com a água morna do chuveirinho, fazia uma massagem na lombar dele. Deixava a água jorrar de cima

pra baixo e fazia o mesmo movimento com as mãos, na esperança de dialogar com o intestino acerca do rumo e do movimento que ele deveria lembrar.

A demência também gera consequências da ordem do que parecia ser inato no engajamento do corpo humano com determinado funcionamento no mundo. Isso parece ir de acordo com a tese de que corpo é mundo desde o princípio e de que a memória tem uma abrangência bastante ampla na existência. Ao pensar a subjetividade como uma experiência do corpo com a temporalidade, “o passado vigora no presente” (Rabelo, Souza & Alves, 2012:38) e, assim, a memória vigora no funcionamento presente do corpo. Com isso, quero pensar também que a memória vigora organicamente no presente do corpo. Mas isso se dá em níveis. E, nos casos dos sujeitos com Alzheimer, o vigor do passado no presente é outro.

Talvez possamos pensar em um funcionamento orgânico que perde certas obviedades, estruturas, ou, como prefiro, o passado orgânico que perde vigor no presente. Nesse sentido, fluxos viscerais também parecem ter se constituído organicamente em contato com o mundo, seja por meio de experiência, seja por meio do envolvimento com outrem. De alguma maneira, esses fluxos estruturam mundos, desde que assumamos que existe um espaço para o presente e original e que o passado não vigora sempre da mesma maneira. Isso depende, entre outras contingências, de determinado ordenamento das substâncias, estados afetivos e relações interpessoais, entre outros.

Deleuze & Guattari (1996), na escrita por “um corpo sem órgãos”, repensam as ideias de organismo, subjetivação e significância a partir do desejo e dos seus agenciamentos. Vou tentar dialogar dentro dessa metáfora, a partir do que consigo compreender, ou melhor, de como esse texto me provoca outras aberturas de olhar. Os autores escrevem no intuito de que se busque ativamente experimentar “um corpo sem órgãos”. O problema dos autores não é com os órgãos em si, mas com a conexão necessária, organizada de uma única forma viável, que carregue funcionamentos corretos, adequados, estruturados e produtivos, formulando, assim, o que viria a ser um organismo uno e limitando modos de existência possíveis.

Além do potencial de diminuir experimentações do corpo, a ideia de organismo e suas consequências terapêuticas sugere que existem organismos fechados em si mesmos, ignorando como corpos são tomados de energias, afetações e fluxos de intensidade. Formas de existência podem se dar e se dão em rizomas, em conexões muitas e diversas que transcendem determinada coerência necessária ao sujeito e ao organismo uno. Primeiro, porque esse organismo não existe como necessidade; ele é, no lugar disso, mantido por uma maquinaria complexa. Depois, porque essas estratégias de normalização e adequação o prendem a uma

não agência, ao funcionamento da máquina capitalista, aquela que precisa de organismos produtivos. Ainda, porque ele não dá conta de promover intensidades de preenchimento com um desejo puro, que não seja formado pelo desejo faltoso em busca de um complemento inacessível, pensado pela psicanálise – um desejo que, ao acontecer em devires, cria planos de consistência e campos de imanência. A tese psicanalítica do desejo, para Deleuze & Guattari (1996), é limitada demais para definir agenciamentos. O desejo pode, em sua perspectiva, criar realidades, promover vida criativa e afetações reais; ele cria imanência e é da ordem do múltiplo. As conexões de um ser que não é uno, mas que está no mundo em devires com outros, cria singularidades “que não podem mais ser consideradas pessoais” (Deleuze & Guattari, 1996:16).

A minha opção por substância e não organismo tem algo dessa inspiração. Tentando entrar na metáfora por burlar organismos, acho que é possível justificar por que eu falo de neurônios, sinapses, conexões em sua potencialidade de relações, inclusive aquelas erráticas ou que aproximam o corpo da morte, mas tenha alguma resistência em falar do cérebro e, mais ainda, em pensar na função do cérebro para o organismo. Isso porque, tirando o protagonismo do cérebro e do organismo, outras coisas podem aparecer aos olhos.

O propósito dos autores é destituir a organização do organismo em cadeias sedimentadas, livrar-se do organismo para voltar a ser corpo. A desorganização do organismo se transforma em algo positivo, em possibilidade criativa de ser múltiplo e criar outros modos de existência. Corpos podem experimentar modos de existência singulares à normalidade. Normalidade representa, aqui, um ordenamento limitador dos modos de existência: só aqueles que produzem são viáveis.

Mas esse exercício de experimentação, nos autores, depende de determinada prudência, ou funcionamento mínimo do organismo. Aliás, não se trata tanto de alcançar um corpo sem órgãos, mas de buscá-lo em experimentações, as quais tenham a prudência de não destruir por completo o corpo, ou o sujeito. A morte, a loucura ou a demência são brutais, destroem possibilidades positivadas de devires e modos de vida singulares. Não se conserva o suficiente, nesses casos, para existir e poder responder à realidade dominante. Contudo, algo que me parece muito relevante nessa reflexão é que um organismo desorganizado, mesmo se cair no vazio da desestratificação brutal, é desejo, mas pode ser desejo suicida, canceroso, fascista.

Uma cuidadora do grupo de idosos com demência em estágio mais avançado nos contou que sua mãe estava sentada em sua cadeira de balanço um dia, depois de um embate das duas para que os dentes dela fossem escovados. Chateada com

a intervenção em sua higiene bucal, olhou para a filha e disse: “minha filha, eu não sou mais gente!” As duas passaram o dia entristecidas com essa conclusão. Em outro momento, contudo, a mãe disse à filha: “olha pra mim, eu existo sim!” Não ser gente, mas desejar o olhar porque se existe me parece dialogar muito com o que venho tentando discutir acerca da limitação que a normalização dos modos de existência pode fazer com as pessoas que conheci.

Tem algo da relação de cuidado e desse intermundo atravessado pelo cuidado que pode ter mais espaço se agência, impulso ou desejo for pensado em termos de um modo de vida singular e para além da fixidez do sujeito e do organismo. É possível pensar corpo, desejo e agenciamentos que sejam livres da necessidade de existir em um organismo localizado em determinado espaço fixo de subjetivação e significância. Tirar o foco do organismo parece muito relevante para pensar mundos criados de modos possíveis de conexões entre substâncias.

Mas, talvez, a ideia de acoplamentos e a formulação de um devir situado resolvam um pouco o desconforto, meu, pelo menos, de pensar com a ideia de organismo desorganizado que não chega ao nível da experimentação pretendida pelos autores, já que não existe a possibilidade de prudência com o desejo (seja ele orgânico) que permita conter uma desestratificação demasiado violenta do organismo, da subjetividade e da significância.

Ao dar espaço, em suas formulações teóricas, tanto para os acoplamentos formados por pessoas, mitos, máquinas e seres como para as fricções internas a esse processo de acoplar-se e se deixar afetar, Haraway (1991) abre caminhos para refletir sobre o exercício e o posicionamento necessário para esses agenciamentos. Trata-se de pensar um devir “muito situado” (Haraway, 2006) em conexões que envolvem um posicionamento que se afeta, que leva a sério o exercício de se afetar e fazer de outros, outros significantes, inclusive compartilhando seu sofrimento e seus processos de morte (Haraway, 2009), mas que reconhece e prioriza argumentativamente os limites dos devires e das conexões.

Situando melhor como essa ideia inspira e encarna teoricamente meu olhar, misturando-se parcialmente com o que consigo enxergar das histórias que conheci e releio: ao observar cuidadoras e pessoas com Alzheimer tentando habitar determinado mundo, observo acoplamentos, compartilhamento orgânico de mundos e disputas cotidianas sobre a vida e a morte. Uma pessoa, ao experimentar os dilemas relatados até aqui, tem dificuldades em viver um cotidiano relativamente estruturado sem o auxílio de pessoas, substâncias e tecnologias. Precisa habitar em conjunto para conseguir se vestir, comer, conversar, se manter viva. Precisa de cuidado. Talvez, se não precisasse manter determinado tipo de vida e cotidiano, precisasse de menos cuidados, mas ir ao mercado, conversar para

ser compreendido, cozinhar, manter humores tranquilizados, fazer necessidades fisiológicas no banheiro e em horários, não deixar o corpo morrer, tudo isso demanda outros, demanda suporte.

Observar as alteridades dentro dos acoplamentos e voltar para os sujeitos, ou para os corpos que se diferenciam e se engajam, sendo contíguos, mas também próprios, parece muito importante para pensar como essas vidas são vividas (ou como essas mortes são morridas) e o que está em jogo. Pode haver acoplamentos de cuidadoras com médicos e substâncias que estejam de acordo com o desejo de pessoas com Alzheimer para habitar determinado mundo, ou para ter sensações mais agradáveis; pode haver acoplamentos de cuidadoras com médicos e substâncias para controlar e normalizar seus parentes, sendo o cuidado também um controle do corpo e dos humores do outro. Pode haver acoplamentos de pessoas com Alzheimer e outros para disputar a atenção de seus cuidadores, ou para tentar se livrar dessa atenção; pode haver disputas sobre o que é adequado, de desejos que não se articulam, mas que concorrem espaços. E tudo isso pode ocorrer entre os mesmos sujeitos, em momentos diferentes do dia.

Pensar os acoplamentos, então, é um caminho para compreender a experiência, dando espaço para as conexões e substâncias envolvidas. Mas também evidenciar as fricções e parcialidades de conexão dentro desses acoplamentos é fundamental para pensá-los e, acredito, para dialogar com o que vinha sendo dito sobre intenções de normalizar corpos em organismos.

### **Considerações finais**

Certo dia, ouvi de uma senhora que conheci nos grupos de treinamento da memória que o que tinha de diferente com ela e a fazia frequentar o centro era que “eu tenho um cérebro, ele só não funciona direito”. Demências e diagnóstico de Alzheimer se relacionam muito com a temática do cérebro e do funcionamento adequado e inadequado das organicidades e dos sujeitos. Essa senhora resumia bem seu diagnóstico: ela tem um cérebro e algo que desorganiza o funcionamento ideal dele a faz frequentar um centro de saúde. Mas, se o cérebro é o lugar-comum da demência, a amplitude dos relatos e das práticas me pareceu mais difusa em tudo que podemos chamar de corpo, ou nas muitas substâncias que fazem do corpo, corpo, e do sujeito, sujeito a cada dia. Seria difícil falar, então, na especialidade do funcionamento e localização de um órgão. Desviei, ainda, da ideia de funcionamento adequado. Pretendi, embasando-me em um trabalho etnográfico, disputar sentidos dentro das narrativas sobre o Alzheimer. Gostaria de disputar, especialmente, com narrativas que anunciam mortes e promovem estigmas que invisibilizam experiências e mundos de sujeitos que não vivem de

forma adaptada ao normal e saudável. Nesse sentido, tentei falar algo além do funcionamento adequado ou inadequado de determinado sistema e de seus males fixos decorrentes.

Não quero, com isso, dizer que não existe sofrimento, inclusive associado aos processos de morte do organismo e de desorganização da subjetividade e da adequação da possibilidade de compartilhar de um universo de sentidos. Pelo contrário, gostaria de sugerir que esse sofrimento seja densamente compreendido e, se possível, compartilhado de maneira mais ampla. Assim, talvez, venha a ser possível pensar em processos de vida com demência e morte com demência que sejam mais atentos e acolhedores com as experiências de sujeitos concretos – tanto os que estão adoecidos como os que se acoplam a eles no cuidado.

Escrever este artigo foi um exercício teórico que manejou conceitos sobre corpo e sujeito em relação a determinado campo. Primeiro, pareceu-me fundamental voltar o sujeito para o corpo e repensar desejo como engajamento no mundo. A noção de que uma teoria sobre a subjetividade deve pensar no corpo e em uma amálgama entre biologia e cultura abre espaço para uma discussão acerca do sujeito que tenha em foco o corpo. Mas, observando e acreditando em um desequilíbrio orgânico, sugeri que um deslocamento era importante: pensar sim em como o corpo se organiza em subjetividade. Trouxe, então, a perspectiva de que a subjetividade é uma relação do corpo com a temporalidade e que, mesmo que se pensasse em desejo e inconsciente, no caso de sujeitos com Alzheimer era potencializador pensar em impulsos, relações, interafetações que são da ordem de estar no mundo e se envolver nele.

Outro deslocamento do texto foi pensar nesses impulsos no mundo e em uma subjetividade variável, relacionando-se também com articulações de substâncias e de suas várias (des)organizações possíveis. Pensei substância para dar conta da materialidade mesma e de suas organizações orgânicas. Não quero, contudo, pensar em uma substância presa em si mesma, dada ou composta em determinado período da vida – uma substância que, ao se desorganizar, causa mortes não processuais, normaliza demais o vivido e deixa de fora muitas experiências de corpo e subjetividade. Talvez eu esteja pensando substância como Leenhardt (1997) entendia que os Canaco experimentavam o mundo. Para eles, o pensamento vem das vísceras; eu diria que abrange o nível das vísceras o engajamento impulsionado no mundo: existir, sentir, pensar e agir no mundo é uma interafetação visceral.

Concordei, então, que o ato perceptivo conecta o corpo à existência e que, assim, a subjetividade é uma relação com o tempo, e o corpo é composto pelo passado, que vigora de maneira variável em cada presente vivido. E, no desequilíbrio específico vivido pelos sujeitos que conheci, o passado vigora menos,

ou de forma mais desorganizada, em cada presente vivido. Sugeri, então, que se pensasse em organismos, subjetividades e significâncias desorganizadas; em novas configurações das afetações das vísceras; e, ainda, em sujeitos que não fossem fechados em si mesmos no que tange à substância, aos impulsos e aos desejos. Que o desejo pudesse ser fruto de uma singularidade.

Tentei pensar nos acoplamentos que compõem os mundos das pessoas que conheci e de que maneira desejos, ou engajamentos, circulam nesses acoplamentos em relação ao mundo e aos outros que não entendem ou vivem o processo de uma demência. Queria pautar possibilidades de mundos e de vivências que geram sofrimento por serem incompreendidas, por terem que ser, necessariamente, normalizadas a determinado cotidiano e organização das experiências e corpos. Contudo, me pareceu prudente mencionar as alteridades internas a esses mundos e acoplamentos, pensando nas disputas entre cuidadoras e pessoas com Alzheimer e no sofrimento envolvido em mediar mundos e cuidar de corpos, voltando assim a falar de sujeito e desejo. O uno é substituído analiticamente pelo múltiplo, mas por meio de conexões parciais. Gostaria de manter essa tensão, entendendo que assim me mantenho situada no que consigo compreender do que vi e ouvi.

Parece-me que um caminho para dizer algo politicamente relevante para o cotidiano das pessoas que conheci é que é cotextualmente necessário continuar falando em sujeitos, fazer isso a partir de um sujeito que é corpo e mundo, um sujeito que é com engajamentos e acoplamentos, e também de corpos que são diversos e que poderiam ter mais potência de se relacionar e trocar afetos e cotidianos caso seus arredores fossem outros. É importante que outros mundos sejam possíveis em ideia, que mortes possam ser pensadas em seus processos e sofrimentos possam ser encarados e compartilhados de forma mais ampla, sem isolar mundos de pessoas que cuidam e que vivem com a demência. Inclusive no exercício de reconhecer que no contexto estudado, por exemplo, viver e morrer têm sido uma tentativa privada, interna às famílias. Algumas delas conseguem se acoplar mais e se isolar menos – isso se relaciona, em uma situação capitalista urbana brasileira, diretamente com as suas possibilidades financeiras e redes de apoio. Nesse sentido, isolar e contar com estratégias privadas promove desigualdades, deixando que alguns processos de morte e vidas não normalizáveis carreguem níveis de sofrimento evitáveis.

Em suma, compreender e intervir positivamente nessas experiências passa por promover possibilidades de engajamento no mundo, superando isolamento e morte como sentenças de não normalidade. Pode ser um caminho terapêutico investir menos em normalizar mundos e mais em possibilidades de viver melhor outros mundos. E, ainda, promover espaço para acolher sofrimentos e processos

de morte, bem como refletir sobre eles. Não falar ou privatizar a vivência de sofrimentos e mortes parece intensificar aspectos negativos dessas experiências, no lugar de refletir de forma responsiva sobre possíveis acolhimentos.

Recebido em 09/10/2016

Aprovado em 09/12/2017

**Cíntia Liara Engel** é doutoranda em antropologia social pela Universidade de Brasília, mestra e graduada em sociologia pela mesma universidade. Possui especialização em bioética, experiência e interesse nos temas de corpo, saúde, envelhecimento, adoecimento, demência, Alzheimer, cuidado e gênero. Contato: cintiaengel@gmail.com.

### **Notas**

1. O projeto de pesquisa passou pelo sistema CEP/Conep e foi aprovado. Não utilizei de Termos de Consentimento Livre e Esclarecido porque julguei que eles poderiam burocratizar e atrapalhar a dinâmica dos grupos, além de não parecer um instrumento adequado para pessoas diagnosticadas com demência, por razões óbvias. Pedia o consentimento oralmente, no início de cada sessão dos grupos. Em minha dissertação, discorro de forma detalhada sobre o processo de aprovação do projeto por distintos comitês, assim como sobre os espaços e as dinâmicas de funcionamento dos grupos (Engel, 2013).

2. Pelo que compreendi, esse tipo de demência é ocasionado por acidentes vasculares, e é possível observar manchas no cérebro quando feitos os exames de imagem.

3. Para discutir mais a fundo formulações hegemônicas de um paradigma cerebralista, o texto precisaria dar mais espaço para narrativas que circulam sobre o cérebro na demência e como elas orientam critérios de diagnóstico, produção de medicamentos e organizações de pacientes e cuidadoras. Decidi, contudo, percorrer outro caminho neste artigo. Minha expectativa é nuançar a naturalização do cérebro enquanto órgão fechado em si mesmo e das funções normais do cérebro para a realização do sujeito no debate sobre as demências a partir de uma etnografia sobre experiências. Minha proposta é me aproximar da experiência com demência levando em conta novidades com o corpo e com o sujeito nas suas relações e trocas com outros e, a partir disso, pensar emaranhados de subjetividades e substâncias sem estabilizá-los em explicações que localizam as manifestações físicas e os engajamentos subjetivos com o mundo

4. Os nomes são fictícios e não são os mesmos que utilizei na dissertação. Tento, com isso, garantir melhor o anonimato das pessoas que conheci.

## Referências

- AZIZE, Rogério Lopes. 2011. “O cérebro como órgão pessoal: uma antropologia de discursos neurocientíficos”. *Trabalho Educação Saúde*, 8(3):563-574.
- BALLENGER, Jesse et al. 2009. *Treating dementia: do we have a pill for it?* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- CHATTERJI, Roma. 1998. “An ethnography of dementia”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 22(3):355-382.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Normality and difference: institutional classification and the constitution of subjectivity in a Dutch nursing home”. In: Annette Leibaing & Lawrence Cohen. *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. New Jersey: Rutgers University Press. pp. 218-240.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. “28 de novembro de 1947 – como criar para si um corpo sem órgãos”. In: \_\_\_\_\_. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34. v. 3, pp. 8-28.
- DESCOLA, Philippe. 2014. “Modes of being and forms of predication”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):271-280.
- DINIZ, Debora & BARBOSA, Livia. 2010. “Pessoas com deficiência e direitos humanos no Brasil”. In: Gustavo Venturi (org.). *Direitos humanos: percepções da opinião pública – análises de pesquisa nacional*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos. pp. 207-217.
- ENGEL, Cíntia. 2013. *Doença de Alzheimer e cuidado familiar*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.
- FERIANI, Daniela. 2017. *Entre sopros e assombros: estética e experiência na doença de Alzheimer*. Tese de Doutorado, Universidade de Campinas.
- FLEISCHER, Soraya. No prelo. *Descontrolada: uma etnografia dos problemas de pressão*. São Carlos: EdUFSCar.
- FOX, Patrick. 1989. “From senility to Alzheimer’s disease: the rise of the Alzheimer’s disease movement”. *Milbank Quarterly*, 67(1):58-102.
- GRAHAM, Janice. 2006. “Diagnosing dementia: epidemiological and clinical data as cultural text”. In: Annette Leibaing & Lawrence Cohen. *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. New Jersey: Rutgers University Press. pp. 80-106.
- HARAWAY, Donna. 1991. “Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature”. New York: Routledge.

HARAWAY, Donna. 2006. "When we have never been human, what is to be done? Interview with Donna Haraway". *Theory, Culture & Society*, 23(7-8): 135-158.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.

KAFER, Alison. 2013. *Feminist, queer, crip*. Bloomington: Indiana University Press.

KONTOS, Pia. 2005. "Embodied selfhood in Alzheimer's disease: rethinking person-centred care". *Dementia*, 4(4):553-570.

KONTOS, Pia & NAGLIE, Gary. 2009. "Tacit knowledge of caring and embodied selfhood". *Sociology of Health and Illness*, 31(5):688-704.

KONTOS, Pia et al. 2011. "Dementia care at the intersection of regulation and reflexivity: a critical realist perspective". *Journals of Gerontology - Series B Psychological Sciences and Social Sciences*, 66 B(1):119-128.

LEENHARDT, Maurice. 1997. *Do Kamo: person and myth in the Melanesian world*. Chicago and London: The University of Chicago Press. Publicado originalmente em 1947.

LEIBING, Annette. 2017. "Successful selves? Heroic tales of Alzheimer's disease and personhood in Brazil". In: Sarah Lamb (ed.). *Successful aging? Global perspectives on a contemporary obsession*. New Jersey: Rutgers University Press. pp. 203-217.

\_\_\_\_\_. 2006. "Divided gazes: Alzheimer's disease, the person within, and death in life". Annette Leibing & Lawrence Cohen. *Thinking about dementia: culture, loss, and the anthropology of senility*. New Jersey: Rutgers University Press. pp. 240-269.

\_\_\_\_\_. 1999. "Olhando para trás: os dois nascimentos da doença de Alzheimer e a senilidade no Brasil". *Estudos Interdisciplinares Envelhecimento*, 1:37-56.

LOCK, Margaret. 2013. *The Alzheimer conundrum: entanglements of dementia and aging*. New Jersey: Princeton University Press.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2006. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes. Publicado originalmente em 1945.

\_\_\_\_\_. 2015. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica.

MOORE, Henrietta. 2007. *The subject of anthropology: gender, symbolism and psychoanalysis*. Cambridge and Malden: Polity Press.

RABELO, Miriam C. M., SOUZA, Iara Maria de Almeida & ALVES, Paulo César (org.). 2012. *Trajetórias, sensibilidades, materialidades: experimentações com a fenomenologia*. Salvador: EDUFBA.

ROSE, Nicolas. 2007. *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. New Jersey: Princeton University Press.

SINGER, Judy. 1999. “‘Why can’t you be normal for once in your life?’ From a ‘problem with no name’ to the emergence of a new category of difference”. In: Mairian Corker & Sally French (org.). *Disability discourse*. Buckingham, Philadelphia: Open University Press. pp. 59-67.

VIANNA, Luciano von der Goltz. 2015. “O que pode uma ontologia demente: vitalizando materiais produtores de humanos em uma etnografia sobre a doença de Alzheimer”. In: Cecilia Anne McCallum & Fabíola Rohden (org.). *Corpo e saúde na mira da antropologia: ontologias, práticas, traduções*. Salvador, EDUFBA: ABA. pp. 301-341.

VIDAL, Francisco; ORTEGA, Francisco. 2017. *Being brains: making the cerebral subject*. New York: Fordham University Press.

**Resumo**

Em 2012, acompanhei etnograficamente grupos terapêuticos para pessoas com Alzheimer e para cuidadoras e cuidadores familiares em um serviço oferecido pelo Hospital Universitário de Brasília. Fui a campo para compreender o que acontecia com sujeitos e ouvir suas narrativas sobre os dilemas da doença, mas acabei por me envolver com relações, substâncias e trocas que desestabilizaram algumas noções que carregava acerca de sujeitos, corpos, cérebro, organismos e mundos. Este artigo é uma tentativa de, a partir dos sintomas, reclames e modos de se comunicar criados, discutir algumas dessas noções e suas instabilidades. Início com uma perspectiva sobre o que seria a constituição de subjetividades encarnadas. Percebo, contudo, que algumas coisas deixam de ser ditas e que pensar em como corpo se organiza em subjetividade e se engaja no mundo abre outros caminhos. Tento debater com a ideia de um organismo que possui um funcionamento normal necessário para estar no mundo, olhando para as desorganizações desse funcionamento, o que me faz também pensar em substâncias, agenciamentos, vontades e engajamento do corpo para além do normal. Passo, então, a tensionar essas outras existências e mundos compartilhados a partir de corpos que convivem, criam e resistem a técnicas de estabilizações; faço isso dando espaço para as várias disputas envolvidas nesse processo. Em resposta ao cérebro e suas funções corretas, argumento em torno de substâncias em relação.

**Palavras-chave:** corpo, Alzheimer, sujeitos, substância e normalidade.

**Abstract**

In 2012, I did an ethnographical research on therapeutic groups for people with Alzheimer's and their family caregivers on a service offered by the University Hospital of Brasilia. I went to the field with the aim of understanding what happened to the subjects and hear their stories about the dilemmas of the disease, but I realize that I was dealing with relationships, substances and exchanges that were destabilizing some of my preconceptions about subjects, bodies, brains and worlds. This article is an attempt to discuss some of these preconceived notions and their instabilities in light of the symptoms, complaints and ways of communicating created. I begin with the perspective of embodied subjectivities. I notice, however, that some things are still not clear, so I also reflect about how the body is organized in subjectivity and engages with the world. I try to debate with the idea of a body that has a normal operation needed to be in the world, looking at the disorganization of this operation, which makes me think about substances, engagements, wills and body beyond the normal. I think about other existences and worlds shared from bodies that coexist, create and resist technical attempts of stabilization, giving also space to the various disputes involved in this process. In response to the brain and their proper function, I discuss around substances in relations.

**Key-words:** body, Alzheimer, subjects, substance and normality.

## **Caleidoscópio narrativo: uma experiência etnográfica no campo da desinstitucionalização psiquiátrica no sul do Brasil**

Thomas Josue da Silva  
UNIPAMPA

Denise Regina Quaresma da Silva  
Universidade FEEVALE/Universidade La Salle

O campo da atenção psicossocial foi marcado historicamente pela presença monolítica da instituição psiquiátrica no começo do século XIX, com o surgimento das práticas de internamento e potentes aparatos manicomiais. Naquele momento, a medicina higienista passava a deter o conhecimento da loucura, emitindo enunciados sobre a doença mental. Antes do século XVIII, a loucura não era sistematicamente internada e era essencialmente considerada como uma forma de erro ou de ilusão; no começo da idade clássica, ela era vista como pertencendo às quimeras do mundo e podia-se viver no meio delas. A loucura só seria separada no caso de tomar formas extremas ou perigosas, sendo que os lugares reconhecidos como terapêuticos eram primeiramente a natureza, e as prescrições dadas pelo médico eram de preferência a viagem, o repouso, o passeio. Esquirol, ao fazer os planos de um hospital psiquiátrico, recomendava que cada cela fosse aberta para a vista de um jardim (Foucault, 2001).

A instituição psiquiátrica no Brasil foi constituída historicamente em seu modelo asilar como o lugar de confinamento e tratamento especialmente destinado aos loucos. Segundo Foucault (1990), instauraram a normalização e a regulação de práticas e saberes acerca da doença mental, que colocaram em marcha a consolidação da psiquiatria e, com isso, o processo de medicalização da loucura ou chamada doença mental. Para este autor, houve uma transfiguração histórica da loucura em doença mental. Ele demonstra como a concepção de alienação mental de cunho psiquiátrico pode ser revista por uma arqueologia da loucura no Ocidente – do Renascimento à modernidade – como um fenômeno recente (Foucault, 2002). Assim, foi criado um espaço terapêutico específico, os asilos, para curar os agora denominados doentes, criando-se a alienação mental.

Nos anos 1960, no auge dos movimentos de contracultura, surgiu o Movimento da Antipsiquiatria, inicialmente na Inglaterra, liderada por psiquiatras e por intelectuais descontentes com o modelo manicomial de assistência e com os processos de desumanização impostos pelo poder psiquiátrico ao sujeito em

sofrimento psíquico. Uma das questões que os autores que compunham este movimento defendiam era uma crítica à concepção da doença mental como algo meramente nosológico. Eles recolocavam o debate da doença na esfera social e política, redimensionando a experiência do sofrimento psíquico numa interação direta e mais ampla com a sociedade. No entanto, esse nunca foi um “Movimento”, no sentido de unidade e grupo. Os autores foram denominados assim, mas não se viam como pertencentes a um movimento, pois cada pensador se embasava em correntes de pensamento distintas e defendia formas distintas de lidar com pacientes e definir a psiquiatria.

O primeiro a usar esse termo foi David Cooper, que fomentou o movimento antipsiquiátrico com Ronald Laing, Aaron Esterson, Thomas Szasz e Michel Foucault. Cooper (1977:37) afirmou: “a doença é uma tentativa desesperada para cada um se libertar de uma situação microsocial alienante, que descarrega sobre a vítima a alienação da realidade macrossocial. Nas condições da sociedade burguesa esta tentativa de libertação é quase sempre abortada”. Para este autor, a doença psíquica era uma tentativa de se libertar das amarras alienantes da sociedade ou da família.

A antipsiquiatria busca desenvolver uma prática manicomial que respeite o ser humano. Como exemplo disso, citamos o Pavilhão 21, uma unidade experimental para jovens esquizofrênicos que Cooper dirigia na década de 1961 a 1965 no Shelly Hospital de Londres. No Pavilhão 21 reuniam-se doentes, enfermeiros e médicos em uma existência coletiva onde todo vestígio de hierarquização desaparecera, pois o doente, ao ficar circunscrito a normas rígidas da instituição que não faziam sentido algum para ele, esvaziava-se de sua dimensão humana.

Na perspectiva de Roudinesco et al. (1994:12), este movimento inaugurava uma visão mais política e sociológica sobre a experiência da loucura na sociedade. Segundo ela, este movimento propunha que, para esses rebeldes, a loucura não era uma doença, mas uma história: “a história de uma viagem, de uma passagem ou de uma situação, das quais a esquizofrenia era a forma mais aperfeiçoada, porque traduzia em uma resposta delirante o desconforto de uma alienação social e familiar”. Também Mannoni (1989) entende o mérito do movimento antipsiquiátrico como um marco histórico importante dentro do campo da psiquiatria moderna que pode permitir o resgate da voz da loucura fora do espaço demarcado da tradição institucional; o discurso psicótico é percebido no seio da sociedade, na vida cotidiana, como uma espécie de estilo de vida.

Da mesma forma, Foucault (1996:124), ao refletir sobre o Movimento da Antipsiquiatria, sustenta que a intenção dos antipsiquiatras era justamente questionar a ordem do poder médico, as estruturas do poder que embasavam

tanto os discursos como as práticas acerca da doença mental e suas formas mais variadas de violência e de silenciamento do sujeito.

Este debate ganhou força e foi tomando corpo em diferentes partes da Europa. Podemos citar os trabalhos de Franco Basaglia (1985) na Itália, com sua obra magistral *L'istituzione negata*, em que o autor apresenta um relato, quase uma etnografia do cotidiano de um hospital psiquiátrico numa pequena cidade chamada Gorizia, que passava por um profundo processo de mudança institucional. Este processo de mudança foi impulsionado pela presença de críticas das formas de opressão e de violência resgatadas nos relatos dos atores no interior desta instituição. Lembra Basaglia (1985:9): “o tom polêmico e contestatório evidente nos testemunhos (de doentes, médicos, enfermeiros e colaboradores) não se deve ao acaso, já que nossa ação parte de uma realidade que só pode ser violentamente refutada: o manicômio”.

Segundo Amarante e Giovanella (1994:141),

o aparato manicomial, é preciso insistir, não é o hospital psiquiátrico, embora seja a mais expressiva instituição na qual se exercita o isolamento: é o conjunto de gestos, olhares atitudes que fundam limites, intolerâncias e diferenças, em grande parte informadas pelo saber psiquiátrico, existentes de forma radicalizada no hospício, mas presentes também em outras modalidades assistenciais e no cotidiano das relações sociais.

Os ideais e as práticas reformistas contra as formas de opressão e de violência historicamente impostos pelo modelo manicomial de atenção à saúde mental se convertem em preposições anti-institucionalistas importantes na contemporaneidade. As chamadas Reformas Psiquiátricas, influenciadas em grande parte pelos movimentos antipsiquiátricos historicamente construídos (Basaglia, 1985; Cooper, 1977; Foucault, 2002), dão impulsos a novas formas de relação do sofrimento mental na diversidade cultural e, conseqüentemente, à necessidade de ampliarmos as pesquisas sociais no campo da chamada desinstitucionalização psiquiátrica.

Na atualização do debate da desinstitucionalização, problematiza-se uma nova relação da alteridade entre sofrimento mental e sociedade. Trata-se de uma relação dialética que não pode ser reduzida ao fenômeno patológico de causa e efeito, dada a polissemia que a desinstitucionalização traduz sobre práticas e concepções do sofrimento mental e da sua relação com o mundo social. O projeto da desinstitucionalização não está acabado, mesmo que tenhamos conquistado, em 2001, a Lei da Reforma Psiquiátrica 10.216. Os desafios para a afirmação e efetiva ação acerca da desinstitucionalização seguem em um contínuo e são enormes no nível político, assistencial e, sobretudo, cultural e social. Não basta acabar com

as celas e os quartos do manicômio físico, como apontam Amarante e Giovanella (1994:141): “o aparato manicomial, é preciso insistir, não é o hospital psiquiátrico, embora seja a mais expressiva instituição na qual se exercita o isolamento: é o conjunto de gestos, olhares e atitudes que fundam limites, intolerâncias e diferenças, em grande parte informadas pelo saber psiquiátrico, existentes de forma radicalizada no hospício”, presentes ainda “em outras modalidades assistenciais e no cotidiano das relações sociais”.

Neste sentido, compreendemos a desinstitucionalização não como um mero abandono físico do hospital psiquiátrico tradicional, ou uma reorganização administrativa de serviços de saúde mental, que Szasz (1974) chamou de “futilidade da Reforma Psiquiátrica”, mas sobretudo como algo mais complexo e dinâmico, em constante movimento. Pensamos a saúde mental e a atenção psicossocial como campos que engendram complexidades, como processo – um processo que tem como base uma dimensão cultural e social para além de uma visão meramente clínica (Rotelli, 1990). Pois, como afirma Amarante (2007:63), “[...] um primeiro grande desafio é poder superar esta visão que reduz o processo à mera reestruturação de serviços, muito embora se torne evidente que os mesmos tenham de ser radicalmente transformados e os manicômios superados. Mas esta transformação não deve ser o objetivo em si, e sim consequência de princípios e estratégias que lhes são anteriores”.

Nosso estudo propõe questionar as formas tradicionais de atenção ao fenômeno que o sofrimento mental evoca dentro da cultura biomédica, na direção de uma crítica reflexiva acerca da verticalização e hegemonia do modelo biomédico e psiquiátrico ainda vigentes no contexto da atenção psicossocial contemporânea. Objetivamos analisar, desde uma perspectiva socioantropológica, a desinstitucionalização psiquiátrica e a medicalização da experiência do sofrimento mental, bem como as formas de tratamento em saúde mental, a partir da experiência em um atelier de arte vinculado a um serviço público de saúde mental no sul do Brasil. Para tanto, nos utilizamos do estudo etnográfico no campo da atenção psicossocial, preconizando as interfaces com a criação iconográfica, a saúde mental e as ciências humanas e sociais, na tentativa de contribuir para uma pesquisa social interdisciplinar acerca da atenção em saúde mental, em sintonia com os processos históricos e já consolidados da desinstitucionalização psiquiátrica (Basaglia, 1985; Laing, 1982; Rotelli, 1990).

Portanto, a discussão de uma etnografia em saúde mental embasada em narrativas tanto verbais como iconográficas (desenhos, pinturas, criações visuais dos interlocutores) nos aproxima do debate socioantropológico sobre a complexidade da experiência com a doença mental. Além disso, resgata uma crítica potente

aos modelos tradicionais de atenção em saúde mental, assim como oportuniza a expressão subjetiva da vivência do sujeito que sofre e de suas interpretações de mundo, bem como as formas multifacetadas de lidar com o sofrimento mental no contexto sociocultural.

Nessa assertiva, o cenário da atenção psicossocial é habitado por novas perspectivas de enfrentamentos teórico-metodológicos e de produção de subjetividades marcadas pela diversidade cultural, obrigando-nos a relativizar e redimensionar o terreno árido da nosologia consagrada pelo poder psiquiátrico. Portanto, convida-nos a (re)pensar nossas posturas tanto do ponto de vista epistemológico como de reordenamento da visão da experiência com o sofrimento mental na sociedade contemporânea.

Desta forma, narrativas verbais e iconografias constituem uma etnografia no cenário psicossocial, revelando experiências humanas complexas com o sofrimento mental que não podem ser reduzidas por interpretações clínicas ou meramente nosológicas. Sobretudo, evidenciam uma rica e diversa forma de comunicação e de expressão do sujeito que sofre e sua relação com o mundo social. Nosso estudo etnográfico, através da criação iconográfica em segmentos psicossociais, evidenciou a importância do estudo destas criações como uma fonte rica de análise das representações das experiências com o sofrimento mental.

Com isso, a relação entre a criação iconográfica – a imagem produzida – e o discurso verbal da pessoa em situação de vulnerabilidade psíquica ajudou uma aproximação qualitativa da experiência com o sofrimento mental. Além disso, possibilitou pensar em novas formas de fazer etnografia no campo psicossocial e adotar uma posição hermenêutica mais compreensiva acerca da complexidade que este fenômeno engendra na biografia destes sujeitos.

Ao lidar com criações iconográficas no cenário psicossocial, estamos abordando formas de expressão criadoras que nos levam a relativizar o que entendemos pelo conceito burguês de arte hegemônica e institucionalizada (Bourdieu, 1996) em favor de um fazer artístico *emic* (desde dentro), à margem dos sistemas das artes oficial. Evidenciamos esta questão no processo de nossa interação no campo de estudo, onde presenciamos formas de entendimento e narrativas informantes acerca daquilo que eles concebiam e entendiam como *arte*, como observamos na fala deste interlocutor: “esta é minha arte, eu expresso aqui o que sinto... isto é minha arte”. Portanto, criações iconográficas elaboradas por nossos interlocutores nos dão pistas de um fazer artístico contextual e próprio, a partir da escuta de narrativas verbais e da observação de criações visuais que nos brindam por uma riqueza de representações acerca das vivências do sujeito com sofrimento psíquico e sua interface com o mundo.

### **Percurso metodológico**

Nosso objeto de pesquisa, por sua natureza complexa, foi constituído a partir de múltiplas narrativas, compostas por fragmentos de criações iconográficas, narrativas verbais e contextos biográficos, tomando como empréstimo as ideias do mosaico metodológico de Becker (1999:104): “diferentes fragmentos contribuem diferentemente para nossa compreensão; alguns são úteis por sua cor, outros porque realçam os contornos de um objeto”. Nossos fragmentos narrativos, sejam criações iconográficas ou verbais, nos permitiram acessar as visões de mundo que formaram parte importante de nosso itinerário etnográfico no contexto da atenção psicossocial, pois constituem relatos biográficos fundamentais para a perspectiva etnossociológica (Berteaux, 2005). Desta forma, privilegiamos, para este estudo qualitativo de cunho etnográfico, as investigações acerca da experiência das narrativas do sofrimento mental e etnografia dentro da saúde mental e o recorte analítico de um estudo de caso (Good, 1994; Kleinman, 1988).

Integrou o desenvolvimento deste estudo o atendimento aos fundamentos éticos e científicos pertinentes, de acordo com a Resolução 510/2016, do Conselho Nacional de Saúde. Esta resolução preza pelo respeito às informações que serão coletadas, preservando a confidencialidade dos dados obtidos e a dignidade dos sujeitos. Todos os participantes que consentiram voluntariamente em contribuir com este estudo assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e foram informados sobre o propósito da pesquisa e a intenção de salvaguardar o sigilo de suas identidades como uma premissa a ser respeitada prioritariamente pelo Código de Ética do Conselho Regional de Psicologia (CRP) e pela Declaração de Compromisso do Pesquisador. Além disso, foram assinados os termos de cedência dos direitos das imagens, autorizando a publicação das mesmas.

Nosso interlocutor será chamado de Pedro, nome fictício. Ele é frequentador do atelier e, através de suas criações iconográficas e de seu discurso verbal, problematizamos algumas questões importantes para o campo dos estudos qualitativos em saúde mental e para a desinstitucionalização psiquiátrica: discurso hegemônico acerca do tratamento da doença mental, modelos de atenção em saúde mental, institucionalização e desinstitucionalização de práticas de atendimento em saúde mental, subjetividade e experiência com o fenômeno do sofrimento psíquico.

Escolhemos Pedro para este estudo de caso porque, ao longo da interação com os demais frequentadores no Atelier de Expressão (ATE), observamos que seu processo de criação era muito distinto dos demais. Pedro expressava uma iconografia onde as composições visuais eram associadas com o uso de palavras carregadas de significado, que ele próprio atribuía. Imagem e palavra não estavam desassociadas de suas composições visuais, o que nos chamou a atenção em relação

às demais produções. As criações visuais e narrativas de Pedro construíram um rico material etnográfico que analisamos neste estudo.

O ATE foi o cenário onde realizamos nosso estudo. Este local foi destinado ao desenvolvimento de atividades artísticas para usuários e usuárias da rede de serviços em saúde mental provenientes de centros públicos de atenção psicossocial a adultos, subsidiado pela Secretaria de Saúde da cidade de Novo Hamburgo (RS). Este centro de atenção psicossocial (CAPS II) preconizava um atendimento descentralizado, com ênfase no trabalho de inserção social e comunitário e de desenvolvimento integral destinado a pessoas em situação de vulnerabilidade psíquica e social, perfil este recomendado nas diretrizes da Lei da Reforma Psiquiátrica.

### **Atelier de Expressão: um lugar de escuta e encontros com a criação iconográfica**

Historicamente, o ATE foi um espaço público criado nos anos 1990 com o objetivo de sediar um programa social de desenvolvimento de atividades culturais a partir da linguagem das artes visuais destinado a pessoas assistidas pelo Serviço Municipal de Saúde Mental (SMSM), subordinado administrativamente à Secretaria de Saúde de Novo Hamburgo. Inicialmente, o ATE funcionava no ambulatório do SMSM, passando a funcionar no Atelier Municipal de Arte (AMA), que destinava salas para as atividades de expressão artística do ATE, bem como oficinas de artes visuais com a comunidade artística e com outros frequentadores da localidade. O funcionamento do ATE juntamente ao atelier municipal ocorria três vezes na semana, em grupos abertos, e a adesão era voluntária.

A filosofia norteadora do trabalho no ATE seguia uma perspectiva de interação social com a comunidade artístico-cultural, visando a uma estratégia intersetorial fora do SMSM. O intuito era o desenvolvimento de uma atenção integral e interdisciplinar por meio da produção artística, no que a Reforma Psiquiátrica brasileira defendia, a partir da II Conferência Nacional de Saúde Mental (1992), como “a busca de outros recursos de Atenção Integral na comunidade fora do âmbito restrito do ambulatório de saúde mental, fomentando a integração com outros profissionais de diversos campos do conhecimento, como por exemplo: trabalhadores das áreas de produção cultural, artes e educação” (CNSM, 1992:15).

O ATE não era uma escola de arte nem tampouco um espaço de Deixar terapia, para indicar tratamento psicologicoterapia ou de oficinas de reabilitação psicossocial. Este local configurou-se como um lugar de encontro (iconográfico) dos seus frequentadores com a comunidade artística da cidade, conforme diz um

dos frequentadores: “aqui eu convivo com muita gente diferente, eu gosto muito, artistas, gente diferente lá do ambulatório de saúde mental... aqui eu pratico minha arte. Eu convivo com meus colegas, eu converso com eles”.

Nesta direção, o trabalho realizado no ATE que apresentamos neste estudo antecipou historicamente uma série de discussões acerca da busca de recursos comunitários não centrados exclusivamente no cenário assistencial tradicional dos serviços de saúde mental. Buscou integrar as pessoas com sofrimento psíquico, assistindo-as na comunidade e fugindo da perspectiva de criar oficinas terapêuticas isoladas nos serviços especializados de saúde mental, com um cunho normativo e disciplinador. No momento histórico de sua implantação, antes que a Lei da Reforma 10.216, de 2001, fosse sancionada no Brasil, é importante destacar a visita de Franco Rotelli a Novo Hamburgo na década de 1990. Rotelli é um psiquiatra, pesquisador e um dos atores mais importantes da Reforma Psiquiátrica Italiana que naquele momento integrava uma missão internacional através da Organização Mundial da Saúde (OMS) no país. Sua visita ocorreu porque ele buscava conhecer trabalhos relacionados à desinstitucionalização psiquiátrica na América Latina. Ao conhecer o trabalho do atelier, ele comentou: “aqui, neste lugar, junto com estas pessoas do ATE, vejo vida, vejo a criação de novas possibilidades de sociabilidade de relações novas fora da doença”.

O ATE ocorria no ambulatório de saúde mental do SMSM. Com nossa inserção, migrou para outro espaço social mais amplo, para outras formas de sociabilidade, outras formas de relações com a doença mental e o social. Essa discussão é atualizada nos estudos sobre a saúde mental e atenção psicossocial a partir do paradigma da desinstitucionalização psiquiátrica, conforme propõe por Amarante (2007), ao referir-se de forma crítica a práticas realizadas em oficinas ou ateliês de arte no interior dos serviços de saúde mental que não estabelecem relações com o espaço sociocultural e comunitário mais amplo. Essas práticas são quase sempre vinculadas a uma noção meramente de ofício terapêutico, de adaptabilidade normativa. Este autor enfatiza a importância da criação de espaços de trocas sociais para os usuários de saúde mental fora do campo psiquiátrico.

O trabalho nas oficinas visava à promoção de novas formas de expressão subjetiva, ao resgate de singularizações que são negligenciadas pela lógica da doença, do clínico. Fica evidente essa questão nas falas e nas representações visuais dos frequentadores sobre o cotidiano, suas memórias, as questões sociais e, sobretudo, as experiências subjetivas com a estigmatização do fenômeno saúde-doença mental. É como expresso na fala de uma das frequentadoras: “aqui, eu falo de mim, daquilo que eu sofro e sou discriminada, sabe? Desenho e pinto também... Diferente de lá do ambulatório de saúde mental, onde eu sou só tratada,

só minha doença”. Outro frequentador expressa: “o atelier é uma inovação para o acompanhamento de cultura e de informação... No ambulatório é só doença, aqui eu expresso livremente minhas ideias e pensamentos”. As verbalizações de nossos interlocutores neste novo espaço expressam o quanto eles se sentem distantes das marcas da doença e da normatividade clínica vivenciadas no ambulatório de saúde mental do município.

O ATE possibilitou um lugar de trocas sociais e de singularização, sem sombra de dúvida, o que nos aproxima das ideias de Rotelli (1990:91-92), ao refletir sobre a necessidade de romper com a lógica patologizante no campo da atenção psicossocial. Seria necessário criar, nestes cenários psicossociais, laboratórios de oportunidades onde o sujeito recuperasse sua singularidade e sua subjetividade – “espaços de vida” e não de doença.

Pensando o atelier como um laboratório de oportunidades, nosso trabalho etnográfico nas oficinas de expressão artística nos oferece a percepção de um espaço não medicalizado, a partir de uma dialética social que figurou uma territorialidade habitada por expressões iconográficas multiformes, por expressões simbólicas, que revelaram cosmovisões de mundo. Da mesma forma, esse era um lugar de convívio social distinto do ambulatório, onde as relações eram pautadas por papéis fixos, numa relação de poder entre aqueles que tratam – os médicos e terapeutas – e aquele que é tratado: o usuário, marcado pela doença. Tal premissa fica evidente na fala desta usuária: “no ambulatório eu sou tratada, ninguém sabe de minha história de vida. Aqui, eu posso falar de minha vida, de minha história. Aqui eu desenho, eu pinto, eu converso com meus colegas”.

Descontaminado do psicopatológico, o ATE se caracterizou como um espaço de interação social que possibilitou uma escuta social distinta daquela escuta nosológica presente nos espaços tradicionais de atenção psicossocial. Assim, a criação iconográfica e o discurso verbal dos nossos interlocutores nos levaram a uma polissemia rica de representações, que nos ajudou a construir um caminho etnográfico particular para refletir sobre a experiência do sofrimento psíquico e sua relação com o campo da atenção psicossocial. É o que vamos observar a seguir, na análise do estudo de caso de nosso interlocutor Pedro.

### **Criações iconográficas e saúde mental: possibilidades etnográficas no campo psicossocial**

A discussão sobre criações iconográficas no campo psicossocial não é recente. Os estudos inaugurais do psiquiatra e historiador de arte Hans Prinzhorn, sobre iconografias produzidas por doentes mentais, reunidos nos princípios dos anos 1920 em sua coleção magistral na Universidade de Heidelberg, apontam para

uma rica fonte de pesquisa do ponto de vista tanto da humanização do tratamento da doença mental como da qualidade artística observada nas produções estéticas oriundas desses contextos psiquiátricos (Prinzhorn & Brockdorff, 1972).

Os movimentos da arte ocidental moderna também receberam uma forte influência de manifestações estéticas oriundas de segmentos psiquiátricos, manifestações artísticas não institucionalizadas pelo circuito oficial da crítica de arte consagrada. Exemplo disso, nos meados dos anos 1940, o artista francês Jean Dubuffet, interessado por essas produções estéticas produzidas em segmentos psiquiátricos à margem dos sistemas artísticos dominantes, nomeou-as como *arte bruta*. Como Dubuffet (apud Chilvers, 1996:29) argumentava, “não há uma arte de loucos, assim como não há uma arte dos indivíduos dispépticos ou dos que possuem problemas de joelho”.

Já nos anos 1970, Roger Cardinal (1972) cunhou tais produções por *outsider art*. Todas estas tentativas de capturar ou definir tais eventos estéticos na esfera psiquiátrica não conseguem reduzir de forma unívoca ou disciplinar essa diversidade e densidade estética encontrada nas narrativas iconográficas de pessoas acometidas por sofrimento mental ou em situação de vulnerabilidade psíquica.

Todavia, nosso interesse não se limita em abordar o fenômeno da criação iconográfica no contexto psicossocial de forma a encontrar ressonância conceitual com uma filiação estética determinada. Nosso estudo privilegia uma produção iconográfica que se aproxima da produção de uma etnografia visual constituída no processo de criação visual dos próprios interlocutores, como fonte hermenêutica que vislumbra um contexto semântico no cenário psicossocial, na interface entre produção simbólica visual e experiência com a dimensão do sofrimento psíquico.

Não refutamos, sobretudo na observação de muitas das produções iconográficas que encontramos no campo em nossa trajetória etnográfica em saúde mental, um vigor e uma expressão criadora ímpar. Tais produções originais poderiam ganhar notoriedade estilística e estética, como observamos a seguir na criação abstrata de uma das interlocutoras do ATE. Com as letras de seu nome, ela cria arranjos formais, gerando letrismos abstratos. Esta produção em particular poderia ser comparada com a criação de muitos artistas considerados como artistas brutos, segundo a perspectiva de Dubuffet (apud Chilvers, 1996), pois mesclam figura e escrita em suas obras.

**Figura 1** Criação iconográfica de uma frequentadora do ATE

Contudo, seria uma utopia dizer que mesmo uma arte bruta, segundo sua histórica conceitualização, estaria livre das normas do campo artístico, como nos aponta Bourdieu (1996), em especial em sua análise sobre a arte bruta, onde afirma que os teóricos não podem constituir as produções artísticas dos esquizofrênicos em uma espécie de senso absoluto. Compartilhamos com a perspectiva deste autor, no sentido de que nossa referência não foi buscar uma norma estilística, ou classificar as produções de nossos interlocutores do ATE em uma corrente da história da arte. Não podemos ignorar, retomando as reflexões dele, que qualquer classificação segue um consenso hegemônico, uma *doxa*, uma crença compartilhada que vai estruturar um campo determinado e estabelecer relações de poder.

Também Gorsen (1977), referindo-se ao estudo da arte e da psicopatologia, nos aponta para as questões ideológicas que permeiam relações de poder presentes na esfera da criação estética em segmentos psicossociais e institucionais clínicos. Alude que a atitude segregadora das clínicas psiquiátricas e dos seus arquivos começa a se dissolver em favor de uma pesquisa interdisciplinar e não apenas diagnóstica da expressão. As inferências deste autor nos ajudam a pensar nossa pesquisa neste campo, pois nos deparamos com manifestações iconográficas e narrativas que possibilitam questionar formas ideológicas de classificação e segregação tanto no âmbito estético como no da atenção psicossocial. Por conseguinte, a pesquisa social nestes segmentos deverá contemplar novas abordagens teórico-metodológicas de base interdisciplinar para a compreensão deste fenômeno tão diverso e complexo.

A etnografia com imagens, parte importante de nossa investigação no contexto psicossocial, nos aponta para uma abordagem hermenêutica onde as imagens, carregadas de infinitas possibilidades semânticas, têm uma vida própria. Por isso, não podemos esgotar a análise iconográfica em interpretações unidimensionais (Joly, 1994). Como as imagens visuais não podem ser decifradas em sua totalidade, para pensar o dispositivo iconográfico e lhe conferir sentido, deve-se considerar que uma imagem necessitará sempre, ainda que somente de forma provisória,

de uma mediação verbal. Como esclarece Aumont (1993:248), “[...] a relação entre imagens e palavras, entre imagem e linguagem... não existe imagem pura, puramente icônica, já que para ser plenamente compreendida uma imagem precisa do domínio da linguagem verbal”.

Quando utilizamos o dispositivo iconográfico para estudos qualitativos em ciências sociais, estamos buscando um recurso interpretativo que não seria possível somente com o uso de uma etnografia clássica constituída pelo texto escrito. Este tema é tratado por Goffman (1991:138-142) em uma importante contribuição teórica sobre seus estudos sobre representação social: “observemos, además, que el texto, que explica más o menos lo que pasa, suele ser, con frecuencia, algo superfluo, pues la imagen cuenta por si misma su propia historia”.

Nosso estudo centra-se em narrativas verbais e visuais que não vão buscar uma classificação artística nem psicopatológica da expressão, mas abrir possibilidades de encontros etnográficos no campo psicossocial – uma experiência local, mas substancialmente capaz de produzir uma amplitude do conhecimento acerca do “outro”. Como nos aponta Geertz (1983, 2001), todo “saber local” é substantivo, é de alguém e, portanto, pode representar uma abertura significativa de conhecimento. Nessa assertiva, no estudo que apresentamos, o discurso de Pedro sobre sua obra é valorizado, na medida em que falava sobre ele sempre que desejava, dando-lhe sentido livremente a partir de seu mundo interno. Pedro, por vezes, retornava ao desenho dias depois de concluí-lo, conferindo-lhe sentido a partir de sua narrativa.

### **Estudo de caso: imagens que falam do mundo iconográfico**

O desenho é a restauração do paraíso... o desenho me faz bem... necessito desenhar. Uma viagem ao mundo desconhecido... que mundo desconhecido é este? Dentro de nossa limitação, não é possível conhecer (Pedro).

Apresentamos um breve relato de caso: a história de Pedro, que acompanhamos no trabalho de campo de nossa investigação etnográfica. Nas entrevistas, notas, desenhos, relatos e escritos de Pedro, encontramos alguns dados sobre sua biografia. Capturados inicialmente nos documentos do ambulatório de saúde mental do SMSM, estes dados informam que Pedro foi diagnosticado psiquiatricamente como esquizofrênico sem maiores especificações (CID10.F20.9), com data de nascimento na cidade de Novo Hamburgo, situada no Vale dos Sinos, onde vive até hoje. Sua família é de classe média, constituída por cinco irmãos e a mãe, sendo que o pai é falecido.

Sobre sua escolaridade, sabe-se que cursou até o sétimo ano primário. Nesta mesma época, sua família enfrentava uma crise econômica que obrigou Pedro a ingressar no mercado de trabalho aos 14 anos. Seu primeiro emprego formal foi numa empresa de metalurgia, onde permaneceu somente alguns meses. Após a saída deste trabalho formal, Pedro se inseriu na rede informal, sem vínculos laborais institucionais.

Segundo o que relata Pedro, após frustrante experiência com o mundo do trabalho, aos 16 anos, ele desejava seguir a carreira militar na Marinha Brasileira. Para tanto, esmerou-se muito a enviar carta de intenções e documentos para seu alistamento. Seu sonho era participar do Programa Militar da Marinha Nacional. Seu esforço foi em vão. Logo, recebeu uma carta de contestação por parte da Marinha Nacional, negando seu pedido de incorporação. Pedro comentou conosco na época: “eu desejava seguir a carreira militar da marinha, mas não consegui”. Após este depoimento, Pedro desenhou a figura de um grande navio de combate e escreveu no verso da folha: “horizonte aberto. Mistério é o que vem antes do horizonte aberto... bonanza que existe depois da tempestade. Navio de combate”.

**Figura 2** Navio de combate



Aos 18 anos, Pedro teve seu primeiro surto, sendo encaminhado para a internação em um hospital psiquiátrico de outra cidade, onde permaneceu durante três meses. Ele relata que as atividades que mais lhe agradavam no hospital, durante sua internação, eram as realizadas nas oficinas de criação plástica.

Nas primeiras interações que tivemos com Pedro no atelier, narrativas da infância se mesclaram em criações visuais e depoimentos verbais, como observamos neste fragmento de sua fala e na criação de uma iconografia que representa um parque infantil da cidade, onde brincava quando criança e para onde “ia” durante sua dolorosa internação no hospital psiquiátrico: “fugi da realidade... do local, e fugi para minha infância”. Ao desenhar e narrar esta passagem dolorosa, Pedro elabora esta dor, nomeando-a e compartilhando seu sofrimento, que acolhemos.

**Figura 3** “Meu tempo de criança”



Nos anos que se passaram de nossa interação com Pedro no ATE, imagens e narrativas verbais figuravam uma sucessão de recordações de sua biografia infantil. Sobretudo nas iconografias associadas ao discurso verbal, observa-se a presentificação de um tempo biográfico que o interlocutor resgatava a cada momento de nossa interação com ele. Temas da memória infantil, bem como outros temas de suas experiências biográficas, ganhavam lugar nas suas expressões visuais e narrativas verbais. Essas temáticas falavam de suas vivências em instituições psiquiátricas e de suas representações acerca de temas de saúde-doença mental, como observamos na continuidade.

### Vivências com as instituições psiquiátricas e com a doença mental: criações iconográficas e narrativas

Observemos a imagem de uma cabeça desenhada ladeada por ondas circulares e com o acréscimo, na composição, de palavras ditas enquanto Pedro desenha. Estas se mesclam ao desenho e nos ajudam a perceber as ideias e as vivências de Pedro acerca do fenômeno do sofrimento psíquico: “um doente mental é um doente intelectual”. E logo comenta: “só há um espaço quando a gente faz parte deste espaço”.

**Figura 4** “O doente mental”



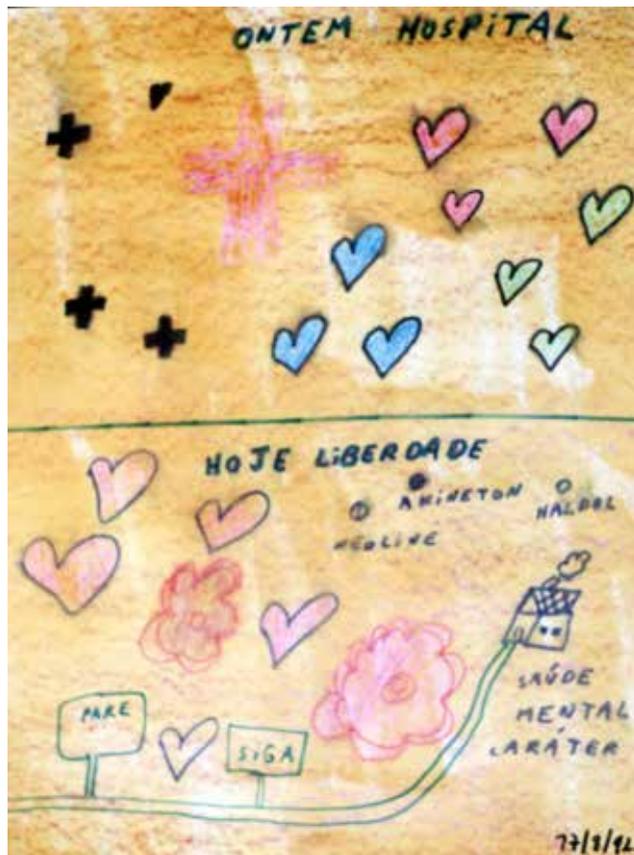
A representação de um “doente mental” e as palavras agregadas ao conjunto da composição formal de Pedro expressam indiscutivelmente a vivência do interlocutor com o fenômeno do sofrimento psíquico. Suas narrativas falam de suas vivências em instituições psiquiátricas e de sua vivência com a própria dimensão do sofrimento psíquico, buscando representar sua experiência no campo do tratamento da doença. Neste segmento, ele desenha um consultório psiquiátrico e logo comenta: “o que é a esquizofrenia?” Pedro manifesta uma preocupação com a ontologia de sua doença. Assim, representa uma mãe que vai dar à luz uma criança doente. Ele desenha esta figura feminina grávida, que ele diz “ser uma mãe”, e logo narra: “a doença... temos que prevenir antes que ele nasça”.

**Figura 5** “Origem da doença mental”

É importante ressaltar que suas narrativas verbal-iconográficas acerca da doença mental e do tratamento, como de sua ontologia, são recorrentes na sequência dos três anos que estivemos em contato com Pedro, sobretudo quando observamos sua ênfase nas lembranças dos territórios institucionais onde ele vivenciou suas primeiras internações psiquiátricas. É como observamos neste relato do período: “eu tinha 18 anos... eu chorava muito... queria sair de lá... toda semana minha família me visitava. Eu tinha medo, ficava só lá, eu queria sair de lá”.

Ao mesmo tempo que observamos, nas narrativas visual-verbais de Pedro, relatos das experiências de internação vividas na instituição psiquiátrica, percebemos, na observação de campo, o presente de suas vivências e representações no cenário da atenção psicossocial fora do âmbito hospitalar tradicional. É o que revela esta imagem criada pelo interlocutor, intitulada “Ontem e hoje”:

Figura 6 “Ontem e hoje”



Esta criação iconográfica traduz uma narrativa visual-verbal importante do ponto de vista de nossa investigação etnográfica, por evidenciar a capacidade de nosso interlocutor de comparar suas experiências psiquiátricas vividas no passado e aquelas que figuram as novas vivências com o tratamento psiquiátrico no contexto presente, distinto do aspecto hospitalar do passado. Tal questão se evidencia na criação de uma composição que representa, através de uma linha cronológica, uma espécie de fronteira: em cima da linha, as experiências passadas nas instituições psiquiátricas e, na parte inferior do desenho, o momento presente, isto é, seu tratamento no Serviço de Saúde Mental de Novo Hamburgo e sua vivência no ATE, como observamos nas duas frases agregadas na composição: “ontem hospital... hoje liberdade”. Contudo, também se observam os nomes de psicofármacos presentes na parte do desenho referente ao hoje, o que sugere o quanto a experiência do ontem, no hospital psiquiátrico, faz sombra no seu presente, tatuando sua existência adoecida. Nas interlocuções com Pedro e com

os demais usuários da rede de serviços de saúde mental, ao longo dos mais de vinte anos que temos, resta claro o potencial estigmatizante que uma internação hospitalar psiquiátrica tem sobre um ser humano.

Na mesma temática, observamos Pedro elaborando uma iconografia que representa um manicômio. Nesta criação visual, ele expressa o interior de um manicômio agregando frases que denotam as vivências e concepções do interlocutor sobre o contexto manicomial.

**Figura 7** “O manicômio”



Após concluir o desenho intitulado “Manicômio”, o interlocutor comenta: “eu já fui internado em um hospital psiquiátrico e chorava muito, desejava sair”. Continua: “manicômio não é vida... as pessoas lá são abandonadas, ninguém quer saber delas lá... eu digo... hospício não”. Pedro segue narrando: “os hospitais psiquiátricos são isolados. Existe o jardim e o edifício, que são o termo de acesso limitado. Janela com vidro e a moldura. A saúde mental é o convívio junto com a sociedade”.

Observando a riqueza das criações iconográficas e do discurso verbal de Pedro acerca da instituição psiquiátrica, do tratamento e da sua relação com o sofrimento mental, podemos seguramente dizer que são construtos narrativos que traduzem fragmentos biográficos e formas que buscam dar significado e sentido a experiências com a dimensão do sofrimento psíquico, que nosso interlocutor

expressa de forma muito particular. Em outras palavras, o repertório narrativo-visual-verbal de Pedro dá sentido às experiências existenciais que marcaram sua biografia (Good, 1994).

Good contribui importantemente para o campo da antropologia médica, evidenciando as estratégias narrativas que o sujeito encontra para relatar e, ao mesmo tempo, dar significado e sentido ao que está vivenciando na dimensão do seu sofrimento: “form in which experience is represented and recounted... in which activities and events are described along with the experiences associated with them and the significance that lends them their sense for the persons involved” (1994:139).

Considerando estas reflexões, o estudo de caso de Pedro nos oferece um rico exemplo de *estratégia narrativa* no campo da atenção em saúde mental, onde imagens e discurso verbal se fundem num construto que expressa ideias e sentimentos sobre vivências com a doença mental e com a instituição psiquiátrica, transcendendo uma perspectiva unidimensional de escuta psicopatológica do fenômeno. Esta experiência etnográfica nos possibilitou uma abertura para uma escuta social e subjetiva do sujeito que sofre, bem como de suas estratégias narrativas para dar sentido e significado às experiências do sofrimento psíquico. Essas narrativas nos fazem compreender que as vivências com a doença-saúde mental não se dão de forma fragmentada no sujeito, mas dentro de contextos e de relações intersubjetivas com o entorno sociocultural, questão bastante discutida pela tradição da antropologia médica nas últimas décadas (Hernández, 2008; Kleinman, 1988).

Ao caracterizar o hospital psiquiátrico como instituição total, Goffman (1996) explica que esse caráter total age sobre o internado de maneira que o seu eu passa por transformações dramáticas do ponto de vista pessoal e do seu papel social. Ele verificou este fato no hospital para doentes mentais e detalha o processo que o desencadeou descrevendo “o mundo do internado”, que se inicia na chegada ao hospital, quando se sofre um processo de “mortificação do eu” que suprime a “concepção de si mesmo” e a “cultura aparente” que traz consigo, que são formadas na vida familiar e civil e não são aceitas pela sociedade. De acordo com este autor, estes “ataques ao eu” decorrem do “despojamento” do seu papel na vida civil pela imposição de barreiras no contato com o mundo externo, do “enquadramento” pela imposição das regras de conduta, do “despojamento de bens”, que o faz perder seu conjunto de identidade e segurança pessoal, e da “exposição contaminadora” através da elaboração de um dossiê que viola a reserva de informação sobre o seu eu “doente”. Isso causa um “desequilíbrio do eu”, retirando a autonomia e a liberdade do doente. Pedro denuncia este processo de

mortificação: “manicômio não é vida... as pessoas lá são abandonadas, ninguém quer saber delas lá... eu digo... hospício não”.

Goffman (1996) aduz que decorre desses mecanismos de mortificação do eu a sensação de fracasso do internado e um sentimento de que o tempo de internação é perdido, mas precisa ser cumprido e esquecido, gerando uma angústia diante da ideia de retorno à sociedade e ao convívio social. Essa angústia advém de dois fatos: o internado se vê diante de uma nova posição social, que não será a mesma quando sair do hospital, e do “desculturamento”, ou seja, da impossibilidade de adquirir os hábitos atuais que a sociedade passará a exigir. Pedro escreve no desenho “O manicômio” (figura 7): “há uma porta que se abre para frente e outra que se abre para traz”, falando de sua ambivalência perante as “portas” de seu viver: abrir ou fechar-se?

Estas imersões e trocas possibilitaram inúmeras reflexões sobre a natureza subjetiva de cada indivíduo com seu entorno social, como esclarece Schütz (1993). A experiência com o sofrimento psíquico nos remete a pensar nas formas de dar significado a vivências extremas num processo dialético com o mundo social e real em que vivemos, em um contexto sociocultural em que estabelecemos relações com o outro e onde, a partir do outro, nos constituímos.

### **Considerações finais**

Este trabalho de campo vislumbrou um caminho etnográfico trilhado na experiência com a criação iconográfica em saúde mental num contexto psicossocial que nos oportunizou o contato e a interação com universos subjetivos, biografias e representações de mundo. O encontro com as criações iconográficas e as narrativas verbais de Pedro demonstrou, no percurso de nosso trabalho de campo, a necessidade de desenvolver pesquisas qualitativas no cenário da atenção psicossocial que privilegiem uma postura dialógica em favor de uma escuta social mais contextual acerca da experiência do sujeito com sofrimento psíquico e de sua complexa interface com a rede de atendimento de saúde mental.

Percebemos, décadas depois de iniciado o movimento da Reforma Psiquiátrica, que ainda predomina um discurso hegemônico acerca do tratamento da doença mental, com uma leitura centrada somente no aspecto nosológico, desconsiderando as complexidades socioculturais e a subjetividade daquele que sofre. Percebemos que o próprio Pedro se refere também aos aspectos biomédicos, quando fala em “doença mental” ou quando escreve os nomes das medicações, interpretando esses aspectos como referências a sua pessoa, pois os utiliza para falar de si mesmo.

A Reforma Psiquiátrica no Brasil começa, de fato, com a Lei 10.216, de 2001. Antes, o que havia era a Luta Antimanicomial, que clamava pela reforma. Esta luta está em vigor ainda hoje, uma vez que a reforma é um processo em andamento, de ranços, avanços e retrocessos. Nesse sentido, postulamos que as elaborações de Pedro nos possibilitaram apresentar os princípios e as preocupações da reforma, inclusive essa condição de processo em andamento.

O atelier terapêutico constituiu um espaço facilitador de uma vivência nos moldes do proposto pela reforma, oferecendo um novo modelo de atenção em saúde mental e desinstitucionalização do atendimento em doença mental, subjetividade e experiência com o fenômeno do sofrimento psíquico. No entanto, este serviço deixou de ser oferecido, na medida em que as políticas públicas priorizaram o enxugamento dos espaços de atendimento aos usuários dos serviços de saúde mental, contribuindo para a mercantilização da loucura nos serviços prestados pela rede privada de saúde (Vasconcelos, 2009). Esta problemática emergente revela a tensão entre a criação de políticas federais em saúde mental e sua implantação nos municípios, uma vez que o funcionamento desses serviços concerne à realidade administrativa de cada município.

A respeito desse impasse, Luzio e Yasui (2010:23) referem que a institucionalização da Reforma Psiquiátrica transformou o Ministério da Saúde em seu principal ator e indutor chefe dos ritmos e dos rumos do processo. Porém, as experiências que não seguem os parâmetros estabelecidos nas portarias não têm mais espaço. Ironicamente, estes parâmetros têm como inspiração as experiências do CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) e dos Naps (Núcleos de Assistência Psicossocial), marcadas pela invenção e criação, que se construíram e foram reconhecidas antes dessas regulações atualmente em vigor.

Há um avanço do modelo empresarial capitalista na nossa sociedade, de tal forma que se estabelece como natural que “as famílias, os indivíduos, os bairros, as instituições públicas, ainda que educacionais ou de saúde, devem ser geridas como uma empresa” (Souza & Cunha, 2013:657).

A desinstitucionalização psiquiátrica conduz a uma reflexão permanente dos dispositivos ideológicos e axiológicos das formas de cuidado e de desmedicalização do sofrimento mental, fator presente nos relatos biográficos e nas representações iconográficas de nosso interlocutor.

Deste modo, quando endereçamos a Pedro uma escuta qualificada, dando-lhe voz e observando suas criações iconográficas, entendemos que, por mais que tenha sido localizada em lugar demarcado, esta experiência é importante (Geertz, 1983, 2001) por nos possibilitar pensar que a desinstitucionalização é possível, não sendo apenas de ordem administrativa ou um rearranjo institucional (Szasz, 1974).

Apontamos para a necessidade de pesquisas etnográficas que promovam abordagens interdisciplinares capazes de levar em consideração as dimensões intersubjetivas daqueles que vivem a experiência da enfermidade mental, considerando a relação com os contextos institucionais de assistência e cuidado e com os microcosmos socioculturais dos sujeitos, como evidenciamos nos relatos e nas criações iconográficas de Pedro. Estes estudos podem nos ajudar na constituição de uma reflexão crítica sobre os processos de medicalização e institucionalização da doença mental em nossa sociedade atual. É preciso que haja outras abordagens teóricas, não filiadas necessariamente ao campo “psi”, que possibilitarão uma renovação do debate sobre a atenção psicossocial no meio acadêmico e nas formas de cuidado dos sujeitos em situação de vulnerabilidade psíquica, contra a excessiva medicalização da experiência da doença mental em nosso contexto contemporâneo.

Assim, ao retomarmos nosso contexto da pesquisa, nos deparamos com uma postura interacionista dialógica, constatando uma riqueza narrativa composta por imagens e biografias, que nos levaram a tensionar as formas tradicionais e históricas de tratamento psiquiátrico (Foucault, 1990). Esta forma atua como um caleidoscópio que nos convida a uma experiência imaginativa constante, que nunca cessa de nos oferecer novos arranjos formais, sempre em movimento. Assim, a experiência do sofrimento mental nos convoca a uma visão integradora e promotora da inclusão social, onde a voz do interlocutor tem escuta, considerando sua subjetividade e seu contexto sociocultural.

Recebido em 29/09/2015

Aprovado em 23/01/2018

**Thomas Josué Silva** é doutor em antropologia pela Universidad de Barcelona, mestre em artes visuais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e professor adjunto da Universidade Federal do Pampa. Contato: thomasjosuesilva@gmail.com.

**Denise Regina Quaresma da Silva** é psicóloga, doutora em educação, professora e pesquisadora da Universidade Feevale e da Universidade La Salle. Contato: denisequaresmadasilva@gmail.com.

## Referências

- AMARANTE, Paulo. 2007. *Saúde mental e atenção psicossocial*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- AMARANTE, Paulo; GIOVANELLA, Ligia. 1994. O enfoque estratégico do planejamento em saúde mental. In: Paulo Amarante (org.). *Psiquiatria social e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 113-48.
- AUMONT, Jacques. 1993. *A imagem*. Campinas: Papirus.
- BASAGLIA, Franco. 1985. *A instituição negada*. Rio de Janeiro: Graal.
- BECKER, Howard S. 1999. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 4. ed. São Paulo: Hucitec.
- BERTEAUX, Daniel. 2005. *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. *As regras da arte*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CARDINAL, Roger. 1972. *Outsider art*. London: Praeger.
- CHILVERS, Ian. 1996. *Dicionário Oxford de arte*. São Paulo: Martins Fontes.
- CNSM. 1992. *II Conferência Nacional de Saúde Mental: Cadernos do Ministério da Saúde do Brasil*. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/0208IIncsmr.pdf>. Acesso em: 16/1/2017.
- COOPER, David. 1977. *Qui sont les dissidents*. Paris: Galilée.
- FOUCAULT, Michel. 1990. *La vida de los hombres infames*. Madrid: Pipeta.
- \_\_\_\_\_. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- \_\_\_\_\_. 2001. “A casa dos loucos”. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. pp. 113-128
- \_\_\_\_\_. 2002. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- GEERTZ, Clifford. 1983. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOFFMAN, Erving. 1991. *Los momentos y sus hombres. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Perspectiva.

GOOD, Byron. 1994. *Medicine, rationality and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

GORSEN, G. 1997. “Arte, literatura e psicopatologia hoje”. In: H. G. Gadamer & P. Vogler. *Nova antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. São Paulo: Edusp. p. 264-294.

HERNÁEZ, Ángel M. 2008. *Antropología médica: teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.

JOLY, Martine. 1994. *Introducción a l'analyse de l'image*. Paris: Nathan.

KLEINMAN, Arthur. 1998. *The illness narratives*. New York: Basic Books.

LAING, Ronald D. 1982. *Sobre loucos e santos*. São Paulo: Brasiliense.

LUZIO, Cristina A. & YASUI, Silvio. 2010. “Além das portarias: desafios da política de saúde mental”. *Psicologia em Estudo*, v. 15, n. 1, p. 17-26.

MANNONI, Maud. 1989. *Da paixão do ser à “loucura” de saber*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.

PRINZHORN, Hans & von BROCKDORFF, Eric. 1972. *Artistry of the mentally ill*. New York: Springer.

ROUDINESCO, Elisabeth et al. 1994. *Foucault: leituras da história da loucura*. Trad. Maria Igoes Duque Estrada. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

ROTELLI, Franco. 1990. *A desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 1990.

SCHÜTZ, Alfred. 1993. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.

SOUZA, Tadeu de P. & CUNHA, Gustavo T. 2013. “A gestão por meio da avaliação individualizante e competitiva como elemento comum nas políticas públicas e gerenciais contemporâneas: uma contribuição crítica a partir de Michel Foucault”. *Saúde em Debate*, v. 37, n. 99, p. 655-663.

SZASZ, Thomas. 1974. *O mito da doença mental*. São Paulo: Zahar.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. *Saúde mental e serviço social: o desafio da subjetividade e da interdisciplinaridade*. 4 ed. São Paulo, Cortez, 2009.

**Resumo**

Este artigo aborda uma experiência etnográfica no campo da atenção psicossocial no contexto da desinstitucionalização psiquiátrica e se desenvolveu por meio de uma etnografia constituída pelo dispositivo iconográfico (pinturas, desenhos e criações de imagens) de usuários de saúde mental de um atelier de arte ligado a um serviço público de saúde mental no sul do Brasil. Objetivamos analisar, desde uma perspectiva socioantropológica, a desinstitucionalização psiquiátrica, a medicalização da experiência do sofrimento mental, bem como as formas de tratamento em saúde mental. Metodologicamente, trata-se de um estudo qualitativo de cunho etnográfico com o recorte analítico de um estudo de caso e embasamento teórico nos estudos acerca da experiência das narrativas do sofrimento mental (Good, 1994; Kleinman, 1988). Concluímos que, mesmo com o movimento da Reforma Psiquiátrica, ainda predominam discursos e práticas centradas nos aspectos nosológicos no campo da saúde mental, desconsiderando as complexidades socioculturais e a intersubjetividade do indivíduo que sofre. Urge tensionar as formas tradicionais que a cultura biomédica evoca sobre o sofrimento mental em nossa sociedade contemporânea.

**Palavras-chave:**

Desinstitucionalização psiquiátrica, sofrimento mental, exclusão social, estudo etnográfico, saúde mental.

**Abstract**

This article addresses an ethnographic experience of psychosocial care in the context of psychiatric deinstitutionalization. It was developed through an ethnography constituted by iconographic expressions (paintings, drawings and images) of mental health clients in a therapeutic studio in the south of Brazil. Our goal is to analyze, from a socio-anthropological perspective, the psychiatric deinstitutionalization, the medicalization of the experience of mental suffering, as well as the forms of treatment in mental health. Methodologically, it is a qualitative ethnographic case study, based on the experience of the narratives of mental suffering (Good, 1994; Kleinman, 1988). We conclude that, despite the psychiatric reform movement, there is still the predominance of speeches and practices focused on nosological aspects in the area of mental health, disregarding the sociocultural complexities and the intersubjectivity of the individual who suffers. It is urgent to consider the traditional forms that biomedical culture evokes about mental suffering in our contemporary society.

**Keywords:**

Psychiatric deinstitutionalization, mental suffering, social exclusion, ethnographic study, mental health.



## Dançando cacofonias: de mestiços, *inã* (Karajá) e “cultura”

Helena Schiel  
UFOPA

O presente artigo nasceu de uma proposta de reflexão a respeito dos efeitos da “urbanização” sobre grupos étnicos.<sup>1</sup> Pesquisando entre os Karajá havia vários anos, acreditei pertinente me propor, naquela ocasião, a abordar em termos comparativos os contextos etnográficos das aldeias que formam as duas extremidades de seu território. São eles a aldeia Buridina, em Aruanã (mais ao sul), e as aldeias dos Xambioá (mais ao norte).

Diante de distintas histórias de convívio com a população não índia, e tendo conhecido diferentes experiências com a vida na cidade e pertencentes a distintos grupos *inã*,<sup>2</sup> essas aldeias me pareciam ter chegado a resultados bastante semelhantes. A partir de grupos locais que foram completamente desmembrados nos anos 40 do século XX, a aldeia Xambioá, a mais setentrional, foi constituída após a experiência urbana de seus habitantes. No outro extremo, e a partir de uma momentânea dispersão de seus habitantes, a aldeia Buridina, a mais meridional, foi reconstituída em meio a uma cidade, Aruanã, no estado de Goiás.

Nas páginas que seguem, abordarei o fenômeno do surgimento de uma categoria identitária, a do “mestiço”, a partir da experiência urbana destes dois grupos *inã*. As preocupações iniciais com *urbanização* e *cidadania* deram lugar a uma abordagem mais centrada nesta categoria de *mestiço*, presente nos dois contextos etnográficos. Dessa forma, tanto a recepção de dádivas dos brancos na forma de “serviços” como política indigenista quanto as categorias identitárias que surgem ao longo do processo de sua convivência urbana tentarão ser explicadas à luz da interpretação *inã* desses fenômenos.<sup>3</sup> Utilizo o termo “interpretação” em seu sentido forte: a maneira como esses grupos *inã* metaforizam e enunciam as consequências dessa experiência de aproximadamente um século.

As abordagens de situações sociais tais como vivenciam os Karajá de Buridina e os Xambioá do Baixo Araguaia animaram o debate antropológico no Brasil desde, pelo menos, os anos 1950. Dos estudos que enfatizavam o que se convencionou chamar de “aculturação” (Schaden, 1969), em geral atribuindo aos grupos uma “perda” cultural, passou-se a enfatizar um processo inexorável de integração à sociedade nacional brasileira. É o que sugere o cromatismo da tipologia de “graus de contato” com a sociedade nacional, de Darcy Ribeiro (1970). Tais abordagens

pareciam insuficientes em suas tipologias muito baseadas em traços “culturais”. Diante da inegável assimetria do “contato”, Roberto Cardoso de Oliveira cunhou o conceito de “fricção interétnica” e conduziu pesquisas que levem em conta tal assimetria (Cardoso de Oliveira 1972, 1978).

A partir dos anos 1980 e ganhando força nos anos 1990, os movimentos indígenas passaram cada vez mais a participar ativamente, no cenário nacional, do processo político que os envolvia. Tal como o resumiu Bruce Albert, passam de “uma ‘resistência especulativa’ (discurso sobre o outro para si) à ‘adaptação resistente’ (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre a alteridade a um discurso político sobre a etnicidade” (2002:242). O movimento teórico que parte de uma chave “cultural” (representado por Darcy Ribeiro ou Egon Schaden, por exemplo) para uma chave mais social parece insuficiente quando as reivindicações políticas indígenas passam a fundir os dois campos. Como menciona Eduardo Nunes em revisão recente deste debate,

como isolar “sociedade” de “cultura” quando discursos indígenas estão fazendo críticas potentes a questões de relevância global, como a preservação ambiental, a partir de um prisma xamânico [...]? Como fazê-lo quando eles começam a requerer de seus parceiros, não mais recursos sócio-políticos não-indígenas (como demarcação de terras ou escolarização), mas possibilidades de melhor desenvolver capital sócio-cósmico (2012:287)

De certa forma, não há mais sentido em falar em situações de “contato interétnico”, como se fazia nos anos 1960 ou 1970. Se a situação isolada ideal jamais existiu, tampouco os indígenas foram integrados à sociedade nacional a ponto de perder sua distintividade, ou desapareceram pela violência e doenças, como faziam supor os vaticínios de então.

Casos análogos aos abordados aqui – os de grupos indígenas em cidades (ou urbanos, ou que tenham passado por experiências urbanas) – foram abordados recentemente por etnografias como as de Cesar Gordon (2006), Geraldo Andrello (2006) ou Cristiane Lasmar (2005). A relação de um grupo karajá e javaé com um “espaço urbano” que torna a ser plenamente indígena foi descrita por Oiara Bonilla (2000) em sua dissertação de mestrado. Nesse trabalho, a autora descreve o processo de desintrusão da aldeia Porto Txuiri, dentro da Ilha do Bananal. Ela havia sido ocupada por não índios e nomeada Porto Piauí. Por outro lado, Patrícia Rodrigues, numa análise centrada no gênero e na corporalidade, mostra que o poder criativo e perigoso dos brancos está associado ao mesmo conjunto de referências que o ligam ao feminino:

o poder da transformação e da criação é um poder extraordinário associado ao feminino [...]. Não por acaso, é o mesmo tipo de poder que é atribuído aos brancos, por meio da associação que é feita entre os ossos femininos e as armas de fogo: a tecnologia é fruto de uma grande criatividade e é um poder extraordinário que se desejam mas ao mesmo tempo é opressora e temida, por ser mortal (Rodrigues, 2005:133).

Finalmente, os trabalhos de Eduardo Nunes (2009, 2012) abordaram justamente a aldeia Buridina. O autor aprofundou largamente minhas iniciais sugestões a respeito do surgimento da categoria *mestiço* naquele contexto etnográfico.

A abordagem que se segue está centrada sobretudo nas reflexões indígenas sobre a categoria *mestiço* e, subsidiariamente, nas suas consequências em termos de acesso a serviços da política indigenista. Não faz parte de minha pretensão aprofundar o debate teórico em torno da temática índios urbanos ou contato, mas trazer evidências etnográficas sobre as reflexões indígenas sobre essa categoria, *mestiço*, fruto da experiência extensiva com os não índios dos dois extremos do território *inã*. Meus dados não permitem abordar os pertinentes temas da corporalidade, explorados pelas etnografias de Nunes (2012) e Rodrigues (1993, 2008).

### **Histórias de coisas e mestiços**

Entre 1847 e 1848, Rufino Teotônio Segurado, um deputado da Assembleia Legislativa de Goiás, empreendeu uma expedição pela qual subiu o Rio Araguaia, a partir do Pará, na tentativa de atestar sua navegabilidade. Naquela viagem, estabeleceu contatos pacíficos com algumas aldeias karajás, cuja mão de obra tentava utilizar para a navegação fluvial, “no que são mui hábeis”. Movendo-se com o auxílio de intérpretes, Segurado inquiria a respeito da disposição de alguns Karajá sobre a possível instalação de estabelecimentos para a colonização, nas vizinhanças de suas aldeias. Perguntou a um cacique se ele gostaria que se instaurassem os “presídios” (instalações militares) ao longo do rio, ao que o cacique Carô respondeu que sim, que para ele isso seria muito bom. Rufino Segurado insistiu, explicando que isso significaria trazer vacas e cavalos. Carô confirmou que seria muito bom. Reiterou ainda Segurado que isso implicaria também trazer missionários; e o cacique Carô respondeu da mesma maneira, não sem se pôr, desta feita, profundamente pensativo por algum tempo. Repentinamente, o cacique Carô levantou a cabeça e perguntou: “presídio também?” “Presídio também.” Então, com vivacidade e com a voz grossa, o cacique disse: “presídio não, não quero. Padre não, *tori* não, boi não, cavalo não. Eu não quero” (Segurado, 1848:194).<sup>4</sup>

Esse episódio foi reproduzido pela etnografia de Georges Donahue (1982) com a intenção de mostrar o quão ambígua seria a relação dos Karajá com as levas de colonização que vinham ocupando suas terras. Entre as primeiras indagações do cacique Carô àquele visitante, logo que se encontram, e antes mesmo do diálogo acima reproduzido, registrou-se a pergunta sobre quando iriam retornar os missionários, que sempre traziam presentes. Para Donahue, os Karajá pareciam querer os bens dos *tori* (não índios), mas não os seus intermediários. Além disso, o episódio sugere a propensão dos colonizadores a se instalar nas cercanias de aldeias.

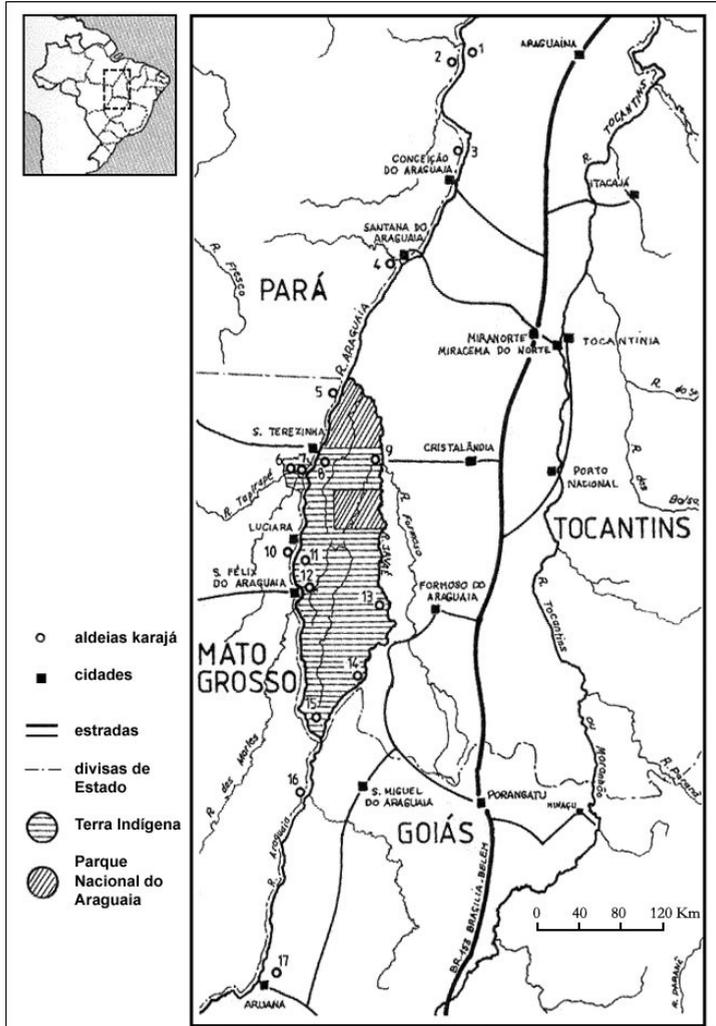
Por seu lado, os povos *inã* têm também sua maneira de contar a história dessa ocupação.<sup>5</sup> “Tio Jacinto dizia assim: que a cidade estava crescendo e que daqui a pouco a gente ia estar cercado, igual a porco no chiqueiro”, relembra Kari. Para ela, o tio Jacinto tinha razão: “o pior é que tudo o que ele dizia está acontecendo!” A aldeia é rodeada, por um lado, pelo Araguaia; ao fundo (à jusante), um muro a separa de um porto e um guarda-barcos. Os outros lados do perímetro são delimitados por uma cerca, ora de alambrado, ora de arame farpado, que a separa de ruas, um muro de escola e uma avenida da cidade. Essa é Buridina, a aldeia mais ao sul do território karajá. Kari nasceu e morou a maior parte de sua vida nesta aldeia, contígua à cidade de Aruanã, oeste do estado de Goiás. Aruanã, antiga Santa Leopoldina, porto de onde saiu a maior parte das expedições que exploraram o Rio Araguaia, atual balneário turístico do interior do Brasil.

Centenas de quilômetros ao norte, descendo aquele mesmo rio, algumas palavras dos antigos parecem ecoar. Dalva, ao recordar os primeiros casamentos que se deram com os *tori* (não índios), evoca as palavras de seu avô, por quem foi criada. Manuel Achurê admoestava os filhos e netos para que não se casassem com os *tori*, “porque vai chegar um momento em que vocês não vão mais saber falar a língua, *não vão reconhecer família*, vão acabar virando *tori*”. Manuel Achurê foi um dos derradeiros grandes caciques xambioás: um dos responsáveis por sua reunificação, nos anos 1950. Dalva se admira em, de certa forma, reconhecer na atualidade a profecia de seu avô: “do jeitinho que ele disse, está acontecendo mesmo! Parece que esses velhos enxergavam melhor as coisas...”

Os Karajá têm habitado as margens do Rio Araguaia desde os tempos mais remotos de que têm lembrança. A um movimento ascensional cosmogônico,<sup>6</sup> eles acrescentaram um movimento migratório na direção montante do Araguaia. Segundo o que é relatado em sua crônica oral, o território tradicional estendia-se para muito além do atual. Na altura da cidade de Aruanã, as águas do Rio Vermelho encontram as águas araguaias. As aldeias karajás subiriam esse rio até a atual cidade goiana de Britânia,<sup>7</sup> limite máximo da expansão territorial karajá. Ainda segundo eles, a ocupação não prosseguiu o curso montante do Rio Araguaia

pelo temor inspirado pelos Xavante que ali habitavam, dando-se preferência ao Rio Vermelho. No extremo setentrional do território, as aldeias se estendiam praticamente até o encontro das águas araguaiaias com as águas do Rio Tocantins, na formação hoje conhecida como “Bico do Papagaio”, o extremo norte do atual estado de Tocantins.

**Figura 1** Mapa da região do Araguaia indicando cidades e aldeias karajá



Fonte: Pétesch (2000)

Em 1842, Francis Castelnau desceu o rio e alcançou as aldeias xambioás. Seu cálculo levou à cifra de 2.300 habitantes (Castelnau, 1949). Posteriormente, Paul Ehrenreich, em sua expedição de 1888, relatou que os Xambioá seriam o grupo

mais numeroso.<sup>8</sup> Ehrenreich (1948) falou em quatro grandes aldeias, pelo que estimamos 200 habitantes por aldeia, chegando à cifra de 800 pessoas.

Em 1850, no encontro dos rios Vermelho e Araguaia, fundou-se o povoado de Santa Leopoldina, com a instalação de um *presídio*. Em uma expedição em 1862, o general Couto de Magalhães constatou que o povoado contava com 30 casas. Quando presidia a província de Goiás, Couto de Magalhães buscou transferir a capital de Vila Boa de Goiás para Santa Leopoldina (futura Aruanã), a fim de escoar a incipiente produção agrícola da região para o porto de Belém, no Pará. A despeito das disposições do general, Santa Leopoldina não apenas não veio a se tornar capital como se manteve atrelada à cidade de Goiás até meados do século XX.

Na mesma época em que estava sendo fundada a cidade de Leopoldina, o geógrafo e naturalista francês Henri Coudreau subiu o Rio Araguaia, partindo de Belém do Pará. Ele relatou a existência de dez aldeias Xambioá (Coudreau, 1897), que estariam em permanente estado de animosidade contra os Kayapó.<sup>9</sup> Grupo numeroso e reputado como “feroz” pelos integrantes da expedição de Castelnau, os Xambioá conheceram um drástico declínio populacional em apenas sessenta anos, isto é, entre a estatística de Ehrenreich e a visita do primeiro inspetor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como tentativa de ali estabelecer um posto. O censo do inspetor do SPI, Dorival Nunes, indicou em 1943 a existência de apenas duas aldeias reduzidas: a do capitão Manuel Achurê e a do capitão Tchekó, somando 45 pessoas, entre adultos e crianças.

Uma das habitantes mais velhas das aldeias xambioás, Luzia Kolyty, se recorda desse período. Segundo Kolyty, as aldeias se situavam em margens opostas do rio, relativamente próximas. Havia uma disputa de prestígio entre os caciques de cada uma. Pouco após a visita do inspetor do SPI, um episódio terminou por dissolver as derradeiras aldeias xambioás. Uma morte foi seguida de uma acusação de feitiçaria e, conseqüentemente, os remanescentes xambioás se dispersam pelas cidades da região. É preciso fazer notar que um dos impactos da expansão da colonização do vale do Araguaia são as epidemias de doenças desconhecidas dos povos indígenas da região. Pode ser que esse episódio tenha sido consequência de uma dessas epidemias. Soa estranho que a população *inã* mais numerosa no final do século XX seja a que quase desapareceu 60 anos depois.<sup>10</sup>

Não há como precisar quanto tempo durou esta total dispersão dos Xambioá. Dez anos? Quinze anos? O suficiente para que crianças na época da dispersão fossem jovens adultos no tempo da reunificação. Posteriormente, o inspetor do SPI que havia realizado o censo de 1943 instalaria um posto num local próximo às últimas aldeias xambioás. Ergueu uma casa, plantou uma roça e saiu em busca

dos remanescentes xambioás. A primeira família a retornar foi a de Luzia Kolyty. Lawari recorda que o pai soubera que o SPI estava tentando juntar novamente os Xambioá e, decidido a retornar, roubou uma canoa em Conceição do Araguaia. Desceu o rio noite adentro, remando de volta ao *iraru mahādu*, o povo de baixo.

Um movimento semelhante vamos observar entre os Karajá de Buridina, com uma diferença temporal de aproximadamente trinta anos. Herbert Baldus fez uma descrição da aldeia, em 1947, que correspondia exatamente à localização atual (Baldus, 1948). A aldeia estaria separada de Leopoldina apenas por um pequeno córrego. Sugeriu, ademais, que se movesse a aldeia para outro local, para afastá-la da cidade.

Nos anos 1940, Buridina já era uma aldeia estabelecida, contígua à cidade de Aruanã. As pessoas mais velhas da aldeia que se definiam como originais dali nasceram provavelmente nesta época. Nos anos de 1960 e 1970, a população já estava bastante reduzida. Tal como entre os Xambioá, um episódio de acusação de feitiçaria teria ocasionado a quase extinção da aldeia. Uma morte atribuída à feitiçaria forçou a emigração de uma família a fim de evitar represálias. Dessa forma, restou apenas uma família em Buridina, a do cacique Jacinto Maurehi. Foi ele quem criou os filhos de seu irmão já falecido, com a viúva deste irmão, Alice Coabiru. Para cumprir uma promessa feita à cunhada em seu leito de morte, ele decidiu empreender uma longa viagem até a Ilha do Bananal, buscando reunir os antigos habitantes e recompor a aldeia tal como ela fora em outras épocas. Durante dois anos, tempo aproximado que durou a viagem do cacique Jacinto, a aldeia de Buridina ficou desabitada.

Esse movimento praticamente idêntico que observamos em Buridina e entre os Xambioá faz parte de uma dinâmica faccional típica entre os Karajá. As mortes são sempre atribuídas a casos de feitiçaria e migrações se originam dessas acusações. No entanto, numa situação de contato com a daquelas frentes de expansão somadas ao declínio demográfico, essa emigração, que é uma movimentação populacional comum, toma o aspecto de um momento dramático de desaparecimento do grupo. No caso dos Xambioá, já não restava qualquer aldeia próxima onde se pudesse buscar exílio. No caso de Buridina, o caminho natural foi o de buscar os parentes dispersos nas aldeias da Ilha do Bananal.

### **Período de intervenção indigenista do SPI**

Nos anos 1940, a cidade de Aruanã era apenas um vilarejo e estava longe de conhecer a atual explosão do turismo. As terras que circundam a aldeia não “pertenciam” a ninguém, e os Karajá podiam fazer suas roças em liberdade, sem dever explicações a quaisquer “proprietários”. Por sua vez, os Xambioá conheceram

uma dispersão que levou toda a geração que atualmente tem mais de 50 anos a viver e trabalhar em cidades e fazendas até que eles fossem reunificados pelas mãos do mesmo SPI. É aqui que passamos a conhecer efeitos da experiência dos Karajá com a cidade.

A política praticada pelo SPI supunha uma inevitável futura integração dos índios ao contingente regional e, por isso, sua política territorial não incluía uma preocupação com a extensão dessas áreas no sentido de permitir a autossuficiência econômica. Segundo os Karajá de Buridina, no período de dois anos em que o cacique Jacinto desceu o rio em busca dos parentes para reconstituir a aldeia, o então inspetor do SPI, interpretando aquela dispersão como o “fim” da aldeia, teria loteado e vendido praticamente toda a área a eles destinada pelo Marechal Rondon. Era a partir daquele momento, portanto, que a cidade iria circundar a aldeia. O tempo do SPI é reconhecido como a época em que eles perderam a posse formal de suas terras.

Em 1959, provavelmente poucos anos após a reunificação, o censo do SPI indicava a presença de 40 Xambioás vivendo na nova aldeia junto ao posto. Acredito que tenha sido a época de maior baixa demográfica desse povo. Entre eles, o “tempo do SPI” é reconhecido como um tempo de fartura. Efetivamente, a referência à abundante roça é o motivo alegado por vários deles para o realdeamento do grupo. Lawari conta que o que motivou seu pai a retornar foi a presença de uma roça já formada em torno do posto.

Os funcionários do SPI tentavam limitar o contato dos Xambioá com os regionais, geralmente os barqueiros que passavam pelo Araguaia vendendo objetos, comprando farinha etc. Além disso, tal como entre os Xikrin analisados por Cesar Gordon (2006), os caciques tentavam controlar esse acesso aos batelões, o fluxo de bens. Uma análise do controle do fluxo de bens pelas lideranças revelaria aspectos importantes da relação política karajá, mas excederia o espaço e o objetivo deste texto. Os batelões faziam comércio geralmente levando produtos agrícolas, como farinha de mandioca, em troca de sal, cachaça, charque.

### **O início da “mestiçagem”**

A redução drástica das populações das aldeias põe em jogo um dilema comum: a escassez de cônjuges potenciais. No período de maior baixa populacional em Buridina, havia sobrado uma única família extensa, a do cacique Jacinto. Colhi, entre diversos interlocutores, a impressão generalizada de que o grau ideal de afastamento dos cônjuges seria o casamento entre primos de segundo grau (a que se referem como “primo segundo”). Foi-me relatado um caso, por volta de finais dos anos 1970, da união entre dois primos cruzados, da qual se originou uma

criança. O cacique Jacinto, que era tio de ambos, expulsou o rapaz da aldeia pelo escândalo daquela união, nitidamente reconhecida como incestuosa. O rapaz passou alguns anos trabalhando em fazendas do Mato Grosso e posteriormente buscou seus parentes entre os Javaé da Ilha do Bananal, retornando a Buridina apenas depois da morte de seu tio Jacinto. Ao ser indagada sobre os casamentos mistos em Buridina, Jandira, uma senhora de aproximadamente 75 anos, afirma que já não havia quase ninguém na categoria de casável na aldeia: “casar com parente? É muito ruim! Casa com *tori*!”<sup>11</sup> Entre os Xambioá, à escassez de cônjuges potenciais somava-se certa hostilidade nutrida entre duas facções: a família do capitão Manuel Achurê e os descendentes do capitão Tchekó. A convivência forçada entre duas facções que anteriormente viviam em aldeias distintas acirrava ainda mais os ânimos hostis. A atividade ritual, como as danças de aruanã e sobretudo a iniciação masculina, estava interrompida. Essa atividade ritual integradora costuma gerar uniões matrimoniais, em especial a iniciação masculina, que requer a presença de uma aldeia visitante.

Disseram-me, no entanto, que os Xambioá eram frequentemente convidados a tomar parte nas festas da região, frequentada por trabalhadores das fazendas e dos povoados daquela porção do Baixo Araguaia. Os meus interlocutores xambioás são unânimes em indicar que o primeiro casamento com *tori* (não índio) foi o de Violeta. Ela própria me relatou o episódio. Contou que conheceu o marido num forró, festa típica do interior do Brasil. Seu pai era extremamente rígido e não admitia “namoro”, então obrigou a filha a se casar com aquele *tori* que ela conhecera no forró. A outro interlocutor, também casado com *tori*, que me relatava a mesma história, indaguei: “e depois que ela se casou?” “Depois, a porteira já estava aberta.” Procurou, com isso, dizer que os casamentos mestiços subsequentes eram inevitáveis.

Parece-me que a “porteira” estava apenas entreaberta. Outros casamentos entre Xambioá e *tori* ocorreram, sim, mas em meio a conflitos e disputas geracionais. Os mais velhos admoestavam esses casamentos. Em outro caso que me foi relatado, provavelmente no início dos anos 1980, uma Xambioá havia se casado com um *tori*, o que causava a reprovação de seus pais. Em uma viagem na boleia de um caminhão, os pais seguiam se queixando do casamento da filha. Ela teria se afastado deles e se jogado na estrada, com o caminhão em movimento, numa tentativa malsucedida de suicídio.

Como mencionei inicialmente, lideranças como o cacique Manuel Achurê acreditavam que aqueles casamentos levariam à extinção do grupo, à sua transformação em *tori*, brancos. A preocupação de Manuel Achurê parecia ser a de que, introduzindo-se os *tori* em seu convívio, as famílias passassem a ser estranhas

umas às outras. Na fala de Dalva, “você não vão mais conhecer família”, ou seja, eles poderiam chegar a recusar os laços de parentesco.

Em Buridina, a fonte principal desses novos cônjuges foi a cidade de Aruanã, acrescida de regionais de fazendas não muito distantes da aldeia. Entre os Xambioá, essa fonte de cônjuges foi mais ampla – desde barqueiros, passando por trabalhadores de fazendas, até funcionários dos órgãos governamentais que atuavam na área (SPI e posteriormente Funai) e mesmo gente que conheceram em suas andanças no período da diáspora do grupo.

A partir dos anos 1980, uma família de Guarani Mbyá passou gradualmente a se instalar entre os Xambioá. Inicialmente apenas um casal, ao qual se juntaram alguns irmãos, primos, pais. Alguns desses Guarani prosseguiram em suas andanças, outros se fixaram entre os Xambioá. A chegada desse estoque extra de famílias indígenas parece ter sido bem recebida entre os Xambioá, e casamentos foram imediatamente arranjados entre jovens dos dois grupos.

Qual foi o efeito dessa intensa relação aldeia-cidade? O efeito comum aos dois extremos do território Karajá foi o surgimento de uma nova categoria identitária, a de *mestiço*. Os filhos dos casamentos interétnicos são chamados de *mestiços* em português, e a língua Karajá não parece fornecer opção para essa categoria.<sup>12</sup> Entre os Xambioá, indaguei a diversos informantes e percebi um consenso a respeito dos filhos das uniões entre Karajá e *tori*. Para eles, um filho de “puro” com *tori* seria um mestiço. O filho de mestiço com puro “puxa mais pro puro”. O filho de mestiço com *tori* já teria “espalhado” demais o sangue e seria *tori*. Finalmente, um filho de mestiço com mestiço, para a grande satisfação dos avós, “puxa mais pro puro”. Ao fazer as primeiras sondagens para o censo que realizava em cada aldeia e ao notar que essa categorização era importante, passei a incluí-la nas perguntas a serem feitas. Muitas vezes, registrei determinadas pessoas como *tori* para depois descobrir que eram filhas de mestiços com *tori*. Essa espécie de cálculo classificatório, para além de mostrar a percepção xambioá das uniões interétnicas, mostra que a mestiçagem já está presente em pelo menos três gerações (a primeira geração de mestiços chega agora à categoria de avós). Um dos poucos casais de “puros-puros” se mostrou orgulhoso de sua situação e acrescentou que era o único casal não apenas puro Karajá como puro *iraru mahādu*, ou seja, Xambioá.

Em Buridina, esse cálculo é menos unânime que entre os Xambioá: se um mestiço casar-se com um *tori* e o filho dessa união, por sua vez, casar com *tori* também, o neto já será *tori*. Ou seja, em Buridina, parece haver a necessidade de maior distância da “pureza” para que o indivíduo já não seja considerado índio. Outros cálculos identitários ocorrem entre os Xambioá para afirmar que a sucessiva união entre mestiços pode “apurar” o sangue, até que se elimine completamente

o sangue de *tori*. Para cada “mistura”, meu principal interlocutor xambioá tinha um exemplo disponível entre as crianças que estavam próximas. Para além do cálculo identitário, a categoria de mestiço será, em vários momentos, o principal combustível para alimentar as disputas faccionais internas às aldeias dos dois casos em tela.

Buridina é, poderíamos dizer, uma espécie de ilha-aldeia num mar urbano: cercada de cidade por todos os lados, exceto o lado do Rio Araguaia. Sua área, finalmente homologada, excluiu trechos importantes para suas referências sociais tradicionais. O local do antigo cemitério foi tomado pelos *tori*, em que máquinas e tratores escavaram, deitando ao rio as sepulturas e os ossos dos antepassados. No lugar do cemitério, vê-se um porto e um guarda-barcos. Descendo o rio, clubes e mansões foram erguidas sobre esse mesmo cemitério. A área indígena de Aruanã conta com três partes separadas. Essa primeira, inteiramente dentro do perímetro urbano da cidade, é a aldeia propriamente dita, onde se localizam as residências, a escola indígena, um barracão de uso coletivo e o posto da Funai. Outra área, à jusante e afastada 3 km da primeira, é o chamado Aricá. Ali os indígenas podem fazer suas roças e residir. Abrigaram ali uma família da Ilha do Bananal e, ainda mais afastada, a casa isolada de uma das professoras indígenas e seu marido *tori*. A terceira e maior área fica do lado oposto do rio, já em terras mato-grossenses, numa área de várzea onde se podem fazer roças de ciclo curto e pescar num lago. Nessa área, alagável durante a cheia do rio, não há residências. As casas da aldeia de Buridina, todas de alvenaria, cedidas pela Funai, estão dispostas da maneira tradicional, com duas portas, uma voltada para o rio, outra para a “rua” (espaço arruado entre as casas). Há duas fileiras de casas, totalizando 17 residências.

Aruaná é uma cidade turística. Nos períodos de cheia do Rio Araguaia (entre outubro e março, aproximadamente), mantém sua média de oito mil habitantes, talvez acrescidos de algumas dezenas nos finais de semana, quando as famílias que ali mantêm casas de veraneio se deslocam para passar alguns poucos dias. Em julho, mês de férias escolares e da maior baixa do rio, a cidade recebe um imenso fluxo de turistas. Todas as pousadas e casas de veraneio ficam lotadas, e as praias formadas pela baixa do rio, ocupadas por acampamentos particulares ou mesmo coletivos, organizados pela prefeitura ou pelas pequenas empresas que organizam eventos musicais naquelas praias. A cidade fica lotada e intransitável.

A fonte de renda, tanto da cidade quanto da aldeia, é esse turismo sazonal. Os meses que antecedem a alta temporada são marcados por obras de reforma e ampliação nas casas para aluguel e nas pousadas da cidade. Enquanto isso, os Karajá estão avidamente confeccionando tudo o que podem fazer de artesanato: brincos, colares, pulseiras, anéis, miniaturas de objetos tradicionais (flechas, arcos,

esteiras, remos, canoas), potes de cerâmica, bolsas de palha, souvenirs como casinhas “indígenas” de cerâmica e até mesmo as *litxokó*, tradicionais bonecas de barro karajá. Toda essa miríade de objetos estará exposta num pequeno museu-loja e à disposição dos turistas de julho que queiram levar para casa alguma recordação de Aruaná.

Ainda durante a temporada, o espaço da aldeia se converte num estacionamento. É apenas durante aquele mês que os Karajá são incomodados e seu espaço é invadido por curiosos. Alguns relatam se sentir em uma jaula de zoológico, uma vez que os turistas ignoram as cercas e placas e chegam a andar por entre as casas, curiosos com aqueles “índios urbanos”, tal como a profecia do cacique Jacinto, como “porco em chiqueiro”.

Durante o ano, no entanto, a aldeia é um local pacato. Residentes de Aruaná vêm comprar peixe, o que garante alguma renda fora da temporada turística. Alguns fazem uma pequena roça nos fundos da casa, insuficiente para a subsistência, mas o bastante para suprir algumas necessidades (geralmente mandioca, milho, melancia, abóbora e algumas poucas frutas). Outras fontes de renda são serviços dentro da própria aldeia: professores, serventes da escola, auxiliares de saúde. Por último – e tendo um papel menor –, há quem busque emprego na cidade. Algumas moças chegam a procurar a prostituição. Não identifiquei nenhuma reprovação expressa quanto a essa alternativa econômica, nem com relação aos filhos dessas mulheres. O que havia de explícito era uma reprovação, por parte dos que se autodenominam “puros”, à consequente mestiçagem.

Por ocasião da minha primeira estadia em Aruaná, em 2001, estava eleita como “vice-cacique” Valdirene e como cacique seu irmão, Beré (apesar do *status* oficial de vice, a liderança exercida por Valdirene era mais proeminente que a de seu irmão). Ambos são mestiços, filhos de Luiz, irmão do antigo cacique Jacinto. Nesta época estava bastante acentuada uma disputa entre os puros e os mestiços. Os dois irmãos, únicos mestiços em idade de participar da vida política da aldeia e com disposição para tal, eram alvo das mais severas críticas por parte dos puros. Como fui introduzida na aldeia por Raul, um dos puros, só tive acesso às opiniões e impressões desta facção, sendo-me praticamente vetado o contato com a outra.

Para os puros, os mestiços seriam a maior fonte da contestação de seus direitos sobre a terra por parte daqueles que com eles as disputam: fazendeiros e donos de mansões. Os mestiços seriam a justificativa do questionamento da autenticidade de Buridina enquanto aldeia karajá por parte dos fazendeiros da região. O questionamento também viria de outros Karajás, aqueles da Ilha do Bananal, cuja aprovação lhes era tão cara. Renan, um dos meus interlocutores, habitante de Buridina, contou que, quando chegam às aldeias da Ilha para festas como o

*Hetohokã*, os outros Karajás fazem troça deles: “lá vêm os *tori* de Buridina”, o que para ele coloca em evidência o “problema” de serem uma aldeia com grande “mestiçagem”.

As disputas faccionais em Buridina envolviam uma verdadeira discriminação contra os ditos mestiços. Várias eram as razões alegadas para esta atitude por parte dos puros. Uma delas era o questionamento, acima descrito, da “indianidade” de Buridina por parte de fazendeiros com os quais disputavam terras. Renan me relata uma reunião da Funai com fazendeiros em que se acertavam os detalhes da demarcação. Num dado momento, um dos fazendeiros teria dito: “...mas vocês [Funai] estão demarcando terra para sem-terra, não para índio?”

Outra razão para esta discriminação, que permeia a retórica da facção dos puros, é a aparente impossibilidade de os mestiços manterem as tradições orais, pois não ensinam seus filhos a falar *inãrybé*, a língua dos Karajá, nem lhes contam as histórias antigas do grupo. A preocupação com o ensino da língua é latente e vários deles me demonstraram apreensão com o fato de as crianças mestiças não saberem falar o *inãrybé* e, o pior, mesmo sabendo, se envergonharem de o falar.

Renan, que naquele contexto era definido como pertencente à facção dos puros, é dito, às vezes, “mestiço de Javaé com Karajá”. Ele me dizia que seu pai era Javaé e, por isso, era bem-vindo entre os dois (Karajá e Javaé). Mais adiante, ao queixar-se das atitudes de Valdirene, um primo dele acrescentou: “ela tem de decidir o que ela é”, como se o fato de ser mestiça a deixasse em uma posição dúbia, carregando uma identidade que poderia resvalar a qualquer momento, virando-se contra os Karajá por ela poder ser “bem aceita entre os dois”. Por vezes encontrei declarações explícitas de um desejo, por parte de alguns dos *puros*, de separar a aldeia, deixando os *mestiços* em Buridina e fundando uma aldeia “pura” no Aricá (área 3 km à jusante da aldeia). Essa segunda aldeia foi construída, mas sem a separação pretendida anteriormente. Da segunda vez em que estive em Aruanã, em 2002, a situação estava bastante diferente. Desta vez os mestiços não eram mais caciques, não estavam em evidência, portanto as declarações contra eles estavam muito menos frequentes.

Um mesmo “movimento migratório” se observará no outro extremo da terra dos povos *inã*. Os Xambioá estão divididos em três aldeias, não muito distantes umas das outras. A mais antiga, a aldeia chamada Xambioá, está no local onde havia sido erguido o posto do SPI nos anos 1950, agora em ruínas. Disposta à maneira tradicional, conta com duas fileiras de casas ao longo do rio e um arruado entre elas. Atrás delas, mais à montante, um largo campo de futebol acabou por definir a direção do crescimento das novas casas. Há quatro delas, além da escola, que se dispõem ao longo de um dos lados desse campo de futebol.

André Toral relatou uma divisão de aldeia, nos anos 1980, motivada por disputa faccional idêntica à que presenciei em Buridina. Segundo Toral (1992), a disputa teria sido ocasionada pela intenção de um grupo que se autodesignava “puro” de se separar dos “misturados”. Na atualidade, porém, a história de que se lembram para justificar aquela divisão é outra. Os Xambioá alegam que o motor da disputa fora um desentendimento sobre o destino do dinheiro da venda de madeira retirada de sua área. Nota-se que a justificativa pode alterar-se ao sabor das disputas políticas em maior evidência naquele momento.

A segunda aldeia, Kurehe, surgida daquela disputa dos anos 1980, está a cinco quilômetros à jusante da primeira. Uma das cheias do rio, em 2004, foi responsável pelo surgimento de uma terceira aldeia. Wari-Lytý é uma aldeia espacialmente atípica. Naquela ocasião, algumas famílias se recolheram para dentro da floresta, num local suficientemente alto para permanecer seco. Nesse movimento, construíram suas casas aleatoriamente, sem as referências espaciais típicas dos Karajá.<sup>13</sup> No ano seguinte, um convênio entre Funai e Funasa deu a cada aldeia dez casas de alvenaria. Em reunião para decidir que formato teria a aldeia, concluíram que deveria ser linear, como uma aldeia karajá. Mas, ao invés de ser paralela, ela foi feita perpendicular ao rio, distando dele aproximadamente um quilômetro.

A população das três aldeias Xambioá soma quase trezentos habitantes, segundo dados de 2009. Uma boa parte da população adulta (maiores de 20 anos) e a totalidade da população mais velha (acima de 50 anos) viveu em algum momento de suas vidas em cidades. A língua nativa, o *inãrybé*, quase não é ouvida nas três aldeias. Tornou-se praticamente uma marca de geração. Os poucos jovens que sabem falar são os que foram criados por seus avós ou, ainda, que passaram algum tempo em aldeias da Ilha do Bananal. A geração adulta tem atitude passiva com relação à língua (compreendem, mas não falam) e as crianças nem entendem nem falam. Essa perda da língua é atribuída a uma atitude de menosprezo e vergonha por parte das crianças. Não é viável determinar em que momento essa língua foi sendo relegada em benefício do português. De qualquer forma, em algum momento a presença do português tornou-se majoritária – seja pela presença de um número acentuado de *tori*, seja pela experiência da vida nas cidades da região – a ponto de as crianças se envergonharem da língua falada pelos pais. A declaração de uma senhora é ilustrativa: “antigamente eu falava, pra ver se eles [os filhos] aprendiam. Mas eles ficavam mangando de mim, aí eu larguei”.

## Mestiços

A despeito de uma atitude aparentemente hostil com relação aos mestiços, na prática, nos dois extremos do mundo karajá, não apenas os *mestiços* fazem parte do grupo, como a *mestiçagem* segue em curso. Se hoje em dia não há mais a necessidade de buscar cônjuges no exterior da comunidade, os mecanismos que possibilitaram o surgimento da categoria de mestiço continuam em pleno funcionamento.

A aldeia de Buridina perdeu uma parte considerável de sua área original para o território urbano de Aruanã. No entanto, foi lentamente reconstituída em meio àquela cidade, a despeito do seu crescimento e das baixas populacionais da aldeia. Os casamentos entre pessoas da aldeia e habitantes da cidade seguem ocorrendo.

Por sua vez, as aldeias xambioás foram formadas a partir de uma dispersão populacional completa e da experiência urbana de seus membros. A população só pôde se reconstituir devido aos casamentos com os *tori*, seja da vizinhança das fazendas, seja de cidades. As disputas faccionais que ocasionaram a dispersão das antigas aldeias e a cisão da primeira aldeia em duas seguem em curso. Não poucas vezes os Karajá que aí habitam saem em “exílio” para as cidades, para esperar os ânimos se amainarem. As hostilidades internas e a proximidade sanguínea são responsáveis por várias recusas de casamento ou mesmo por separações de casais já estabelecidos.

Entre os Xambioá, conversas veladas e fofocas anunciam um sempre iminente, mas nunca urgente, momento de “expulsão” dos *tori*, e uma recriminação com relação aos mestiços. De certa forma, a própria existência deles pareceria um empecilho ao reconhecimento, por parte dos órgãos governamentais, de sua “identidade” indígena. Há uma atitude permanentemente dúbia com relação aos mestiços e os *tori* que vivem entre eles. Reconhecendo que eles jamais expulsarão quem quer que seja da aldeia, tentarão eternamente questionar sua pertinência.

Registrei na aldeia xambioá um exemplo da dubiedade da atitude com relação aos *tori*. Um homem da aldeia Wari-Lytá, que já havia adquirido certa experiência com o processo de criação de uma associação indígena, ensinava a uma liderança da aldeia xambioá os passos para a oficialização da associação: a nomeação dos responsáveis pelos cargos (presidente, vice, secretário, tesoureiro), as atas, a assinatura de um advogado. Num determinado momento, lembrou-se de avisar que tomasse cuidado em não colocar nenhum *tori* naqueles cargos. Ele havia cometido esse “erro” ao tentar registrar a associação indígena de sua aldeia, sendo então advertido pelo advogado de que, se a associação era *indígena*, um *tori* não poderia ocupar nenhum dos cargos. Depreende-se daí que, na prática, os *tori* já estão suficientemente integrados à comunidade. Para ela, seria natural incluir

um *tori* na associação indígena; entretanto, para o mundo administrativo, os *tori* ainda são Outros.

Outro episódio que ilustra a atitude dos órgãos do indigenismo oficial, representados individualmente por seus funcionários, é uma história ocorrida em Buridina, que me foi relatada pela protagonista. Célia é uma *tori* que há mais de trinta anos casou-se com um Karajá daquela aldeia. Ela morou com seu marido javaé em Canoaná, aldeia Javaé, aí vivendo vários anos. Separou-se daquele primeiro marido e, retornando a Buridina, casou-se com outro Karajá. Com outras mulheres de Buridina, Célia aprendeu a confeccionar a *litxokó*. Quando a aldeia foi beneficiada por um pequeno museu e loja de artesanato, ela passou a fazer as bonecas e outras peças artesanais para vender ali. Vendendo aquilo, uma funcionária da Funai disse a ela que ela estava sendo “falsa”, que estava “enganando” os turistas, porque ela era *tori* e vendia o seu artesanato como se fosse karajá. Constrangida, Célia passou muitos anos sem fazer as bonecas *litxokó*. Da parte dos Karajá, no entanto, jamais ocorreu um questionamento da legitimidade daquelas bonecas.

A situação particular do mestiço, tanto na aldeia, onde ele é um meio-aldeão, quanto na cidade, onde ele é um meio-cidadão, nos levaria a propor que sua “cidadania” – ou seja, sua condição de membro pleno de uma sociedade, que usufrua de todos os direitos – é permanentemente questionada. Como largamente exemplificado aqui, para os casos dos Xambioá e da aldeia buridina, os mestiços são fonte de disputas faccionais justamente por representarem a possibilidade de o caráter “étnico” do grupo ser questionada. E, no caso da recepção dos “serviços” que a eles se oferece como política indigenista, sua situação é duplamente questionada. Aparentemente, a existência do mestiço é responsável pelo questionamento de sua identidade, da “indianidade” do grupo. Parece haver um trabalho simbólico de “purificação” (Latour, 1994) necessário para o pleno acesso aos serviços oferecidos pela política indigenista.

Em sua revisão da literatura a respeito de “índios urbanos”, Eduardo Nunes (2010a) desenvolveu essa imagem de uma “purificação” no sentido que Latour atribui ao termo. O autor parece sugerir que haveria, para o pensamento ocidental, uma associação de fundo entre cidade e “cultura” por um lado e aldeia e “natureza” por outro (Nunes, 2010a:18).

A pergunta que inicialmente animou a presente análise era: “a urbanização configura algum tipo de obstáculo à promoção da cidadania de grupos étnicos?” Depreende-se da descrição precedente que, nos casos que estou descrevendo e de que estou buscando aproximar, é justamente a característica “étnica” que permite o acesso a serviços “cidadãos”. A verdadeira “cidadania ausente” é a do não étnico: o mestiço. E de que se trata, afinal os serviços oferecidos aos “cidadãos étnicos”?

### Os “serviços”: o que são, como “funcionam”

Para realizar uma análise que dê conta das categorizações nativas, é necessário fundamentalmente nos perguntar: afinal, por que a demanda indígena por serviços? Por que a escola, a saúde, por que sua adesão, tão prontamente, aos programas de “resgate da cultura”?

No contato de Rufino T. Segurado com o cacique Carô reportado no início deste artigo, o cacique mostra-se propenso a receber a empresa colonizatória, o que foi interpretado por Donahue como um desejo pelos “bens” dos brancos. Sua posterior recusa significaria a recusa dos intermediários, ou seja, os próprios brancos. Alencastre (1979), em seus Anais da província de Goiás, relata que, no início do século XIX, os Xambioá teriam enviado emissários à capital da província pedindo para serem beneficiados por um aldeamento. O que queriam os Karajá? O que significa sua demanda por coisas dos brancos?

Tanto em Buridina quanto entre os Xambioá, a introdução da escola é relatada pelos nativos como um antigo desejo de uma liderança que já faleceu. Os caciques karajás demonstravam seu prestígio a partir do que podiam obter, ou controlar, dos brancos. Nesse caso, “presentes de branco”, tais como escola, saúde ou “resgate da cultura”, podem ser acionados, demandados e, por que não, repelidos ao sabor das disputas faccionais.

A escola da aldeia Buridina, segundo Kari, foi idealizada por seu tio, o cacique Jacinto Maurehi. A escola foi estabelecida nos anos 1980 e consolidada nos anos 1990, passando recentemente à responsabilidade do Estado. Na atualidade, a escola tem disponíveis desde a alfabetização até a quarta série do ensino fundamental. No que concerne a seu *status* de “específica e diferenciada”,<sup>14</sup> a escola conta com aulas de *inãrybé*, para fins de “resgate da língua” e aulas de artesanato indígena. No entanto, descrever como a escola “funciona” é também descrever suas “funções”, não apenas aquelas explícitas ou esperadas, mas as socialmente efetivas.

Como por toda parte, a escola karajá é ao mesmo tempo menos e mais do que uma escola não indígena. Cada cargo proporcionado pela escola, como merendeira, zeladora, professores, diretor, é decidido em reuniões nas quais concorrem todas as armas da lógica faccional. Para além do salário que, naturalmente, é aceito de bom grado, trata-se de marcar presença competindo pela predominância no cenário político da aldeia.

Em março de 2008, na aldeia de Buridina, a escola era o cenário preferido para a disputa política, menos que a disputa “puros” *versus* “mestiços”. Kari, que foi durante anos a professora de *inãrybé* e de artesanato, havia perdido seu posto por ter baixa formação escolar, depois das reformas que transferiram a responsabilidade da escola para a Secretaria de Educação do estado. Em disputada

reunião no ano anterior, ela havia sido eleita a diretora da escola, para júbilo de sua facção, que se queixava de ser ela discriminada por não ter muito estudo. Ao menos, não tanto quanto seu oponente, Albertinho, que tem formação de magistério. Naquela mesma reunião, esse professor foi encaminhado à classe pré-escolar, na qual seus anos de formação de nada valeriam.

Posteriormente, os professores que assumiram as antigas funções de Kari passaram a ser criticados por não “levar a sério” as aulas. Além disso, havia uma queixa generalizada de que as aulas da escola eram fracas e os alunos não eram submetidos às mesmas exigências nem tinham a disciplina de um aluno de escola de *tori*.

No intuito de resolver o caso, foi feita uma reunião do Conselho Escolar. Indaguei quem seriam os participantes do tal conselho e se eles tinham alguma ligação direta com a escola. Foi-me explicado que não era necessária uma ligação com a escola: “quem tiver interesse, quem quiser, pode participar”. Ao listar os integrantes do conselho, percebi que se tratava de um retrato fiel das aspirações políticas da aldeia. Naquele momento, ele tomava o aspecto de um tribunal em que seriam julgados os maus professores. Curiosamente, os “acusados” não compareceram à reunião. Naquela ocasião, nada ficou definitivamente decidido, mas a palavra “expulsão” soou no ar.

Aparentemente, o Conselho Escolar se assentou perfeitamente na dinâmica da disputa faccional. Ele não implica cargos nem salários, o que afasta a hipótese imediatista do desejo por bens dos brancos. Por fim, se uma atitude drástica como a expulsão de um professor vier a ser decidida, ela virá pelas mãos impessoais do Estado, na figura da “secretaria”, isto é, da Secretaria Municipal de Educação. Dessa forma, a disputa segue seu curso sem que as relações pessoais fiquem visivelmente abaladas, ainda que, “invisivelmente”, estejam deterioradas. Se a escola funcionar, ou seja, se efetivamente se prestar à educação formal das crianças na aldeia, tanto melhor, mas não parece ser essa a preocupação central. Se ela não funcionar, estará igualmente alimentada a máquina de reprodução da política faccional da aldeia.

Há alguns anos os Xambioá fizeram acordos com a Fundação Cultural da Universidade Federal do Tocantins, com o propósito de um programa de “resgate da cultura”, que lhes garantiu auxílios diversos. Desde então, têm se esforçado por manter um calendário de realização de um ritual e de “danças típicas”, geralmente em datas comemorativas, a fim de atrair a atenção dos *tori* que possam vir a se tornar aliados políticos (sobretudo no Dia do Índio e aniversário da aldeia). O ritual que realizam é o Karalahu, um ritual de oferendas de comida a uma entidade espiritual, o Karalahu, que encarna o espírito de um guerreiro kayapó.

Segundo os Xambioá, o Karalahu jamais deixou de ser realizado, mesmo nos períodos de maior baixa demográfica. Chamo a atenção para três aspectos que podem ter levado à execução preferencial desse ritual. A execução do Karalahu não exige nenhum conhecimento xamanístico. Ao espírito é atribuída a capacidade de se apoderar da máscara sem o intermédio de um especialista. Ademais, essa representação não oferece muito “perigo”. Os Xambioá temem voltar a executar os rituais tradicionais porque eles “trazem muito feitiço” e, se não houver xamãs com o poder considerado satisfatório para aplacar aqueles espíritos, pode-se perder o controle sobre a situação. Por fim, há motivações particulares. O Karalahu é o único ritual executado exclusivamente pelos Xambioá. Ele é desconhecido nas aldeias da Ilha do Bananal, e vários Xambioá não hesitaram em me contar, orgulhosos, que os Karajá “de cima” (das aldeias da Ilha ou mais à montante), ao visitá-los, ficaram curiosos e queriam enviar seus filhos para aprender a executá-lo.

Portanto, o ritual Karalahu seria, entre outras coisas, uma forma de se afirmar perante os outros Karajá, mostrando algo peculiar aos Xambioá. Ao mesmo tempo, eles mantêm algum reconhecimento de sua “etnicidade” aos olhos dos seus aliados *tori* (Funai e a então Funasa, atual Sesai). Há sempre uma ameaça, repetida por algumas lideranças, à continuidade da assistência prestada pelas agências governamentais. Uma frase repetida é a de que “o pessoal anda dizendo que essas aldeias, assim, que não tiverem mais nada da cultura, a Funai não vai ajudar mais não”.

Além do Karalahu, os Xambioá têm se esforçado em realizar o que chamam de “danças típicas”. Animados por um dos professores de *inãrybé*, reúnem-se aperiodicamente, pintam-se e, aqueles que o possuem, se paramentam com um cocar tradicional, o Rahetô. A isso eles chamam de *resgatar a cultura*.

O uso do termo “cultura” pelos Xambioá é curioso e merece uma contextualização etnográfica. As casas de alvenaria doadas pela Funasa são todas compostas de dois quartos, uma sala, uma área de serviço nos fundos e uma generosa varanda à frente. A cobertura do interior das casas é de tijolos, mas a cobertura da varanda é de palha. Ao me mostrar a casa, um professor de língua indígena aponta para a palha do telhado da varanda e diz: “isso aqui, isso é a *cultura* indígena. Não pode deixar de ter. Senão, *descaracteriza*” (ênfase minha).

Durante minha estadia em Wari-Lytã, houve dois momentos em que os homens se paramentaram e dançaram cantando cantigas tradicionais. A maioria não sabe falar a língua indígena, mas decorou a canção. Havia um clima de ansiedade com relação às primeiras danças. Um semicírculo de cadeiras foi formado, onde se sentaram as mulheres com seus bebês, circundados pelas crianças. Num outro semicírculo, os homens se preparavam para dançar. Eles estavam muito tímidos

e, a uma gargalhada feminina causada por conta das estripulias de dois meninos pequenos, os homens reagiram retornando ao “seu” semicírculo, envergonhados, acreditando que as mulheres riam deles. Kurikalá, professor de inárybé e animador do evento, os impeliu a dançar na frente delas e a continuar, até que se esgotasse o estoque de canções que eles sabiam.

Para aquela ocasião, alguns homens haviam feito pinturas tradicionais em seus corpos com jenipapo e vestido os paramentos que acompanham essas danças (braceletes e perneiras com franjas de algodão pintado de vermelho). Dois deles portavam o Rahetó, cocar Karajá trazido da Ilha do Bananal, o que causava admiração nos outros. Um deles declarou, satisfeito, que estava “vestindo a cultura”.

Algumas semanas mais tarde, o mesmo grupo foi executar essas danças, dessa vez na aldeia Kurehe. Essa segunda execução foi bem mais breve, em meio a uma algazarra de crianças. Outras tentativas de iniciar a dança foram feitas naquela aldeia, mas os dançarinos ficavam nitidamente constrangidos. Nos dias seguintes, escutei repetidas queixas sobre a população de Kurehe. Ela é conhecida pejorativamente como “aldeia de branco”, devido ao grande número de *tori* e mestiços que ali habitam. Para eles, ali ninguém “se interessa pela cultura”.

Analogamente à educação na escola em Buridina, aqui não é possível dizer se o “resgate da cultura” realmente funciona. Suspeito que a lógica nativa não esteja interessada necessariamente em sua estrita “funcionalidade”, ou sua capacidade de atingir determinado fim. É possível dizer, no entanto, que tal resgate é, ele também, um dos combustíveis da disputa faccional – nesse caso, a disputa entre as aldeias –, ainda que se dê sobre um ritual que, segundo os Xambioá, jamais deixou de ser realizado.

### **Culto à carga e seus similares**

Em 1991, em sua etnografia sobre as comunidades nativas do Baixo Urubamba, na Amazônia peruana, Peter Gow chamava atenção para o porquê do interesse indígena pela escola:

no Baixo Urubamba, a presença de uma escola numa comunidade a define como um casario legítimo, uma aldeia legítima. Isto é verdade não apenas para os nativos, mas para os agentes do estado em Atalaya: estes agentes não visitam, reconhecem ou recenseiam assentamentos sem escola. [...] No nível do simbolismo espacial, o prédio da escola é central para a própria comunidade: ele é quase que invariavelmente a maior construção da comunidade. É o local não apenas de instrução formal, mas de festas e reuniões da Comunidad Nativa e dos eventos religiosos cristãos. Onde há uma escola, as pessoas são, por definição, não “moradores da floresta” [algo como “selvagens”] (Gow, 1991:230, tradução minha).

Para ilustrar a importância da escola, Peter Gow conta o caso de uma comunidade chamada Kinkón, desprovida de escola. Ela era formada por trabalhadores associados a um determinado patrão e por alguns índios Campa que a eles se ajuntaram. Algumas crianças dali frequentavam a escola de outras comunidades. Ao perguntar sobre esta comunidade, Gow tinha como resposta que não existia comunidade ali, que eles eram apenas “moradores da floresta” (“viven en el monte así nomás”). Certa feita, Gow foi convidado por um de seus compadres a visitar aquela aldeia. Depois de muito caminhar na floresta e subindo a montanha, chegaram à aldeia, composta de duas clareiras. Seu compadre mostrou as casas e, finalmente, uma casa bem mais robusta, grande. Para sua surpresa, foi-lhe explicado que aquela era a casa da escola: “era uma bela construção contendo cadeiras, carteiras que visivelmente haviam sido feitas com muito esmero” (Gow, 1991:230). Seu compadre explica que eles haviam feito tudo, mas ninguém vinha até ali para lecionar às crianças. Por isso as crianças viviam dispersas, tinham de ir às outras comunidades para frequentar a escola: “nada poderia expressar melhor o que é ser uma ‘verdadeira aldeia’ no Baixo Urubamba” (Gow, 1991:230).

Esse episódio pareceu-me evocar praias muito mais distantes. Entre o final do século XIX e meados do século XX, um curioso fenômeno ocorreu na Nova Guiné e em outras ilhas do Oceano Pacífico, intensificado após o final da Segunda Guerra Mundial. Povos nativos daquelas ilhas construíram, por iniciativa própria, improvisadas pistas de pouso e, às vezes, em madeira, pequenas imitações de aeronaves que deixavam à beira daquelas pistas. Alguns aviões em pane muitas vezes de fato recorriam àquelas pistas de pouso. Antes que fosse banalizado ou excessivamente generalizado por pesquisas antropológicas, esse fenômeno foi conhecido por Cargo Cult, ou o Culto à Carga (Lindstrom, 1993). Na expectativa de que os aviões, que outrora traziam cargas valiosas, tornassem a aparecer, os nativos literalmente preparavam o terreno para tornar isso possível.<sup>15</sup>

O fenômeno descrito por Peter Gow na aldeia Kinkón parece evocar a armadura conceitual do culto à carga. Ignorados da política indigenista oficial, os habitantes daquela diminuta aldeia se esmeraram em construir uma escola. Boa madeira, estrutura firme, belas carteiras e cadeiras. Construindo a estrutura física (a forma) da escola, aquela comunidade nativa manifestava sua esperança de que ela fosse preenchida pelo conteúdo que se supõe vir a reboque. Como vimos, muito mais que instrução formal, a escola no Baixo Urubamba seria o reconhecimento social daquela aldeia. Ou, se quisermos, a “afirmação” de sua identidade.

Como entre os Piro do Baixo Urubamba, os Xambioá do Baixo Araguaia são gente “de sangue mezclada”. O caráter “étnico” daquela comunidade é frequentemente questionado não apenas pelos agentes da política indigenista,

mas por aqueles que cujo apreço lhes é tão caro, os Karajá da Ilha do Bananal – e, como foi aqui descrito, entre eles mesmos, seus parentes da aldeia. “Vestir a cultura” (*sic*) na forma de danças, da realização de um ritual que se encaixa em suas aspirações, na palha do telhado de suas casas ou na periódica preparação de pratos considerados “típicos”, não é apenas uma fantasia engraçada para satisfazer os *tori*. É, diríamos, a performance de uma espécie de “cultura cult” (perdoado o cacófato), um culto à cultura. Como o *school cult* observado entre alguns nativos do Baixo Urubamba, nosso culto à cultura parece-me representar a esperança, por parte dos Xambioá, de ter reconhecida sua identidade, a despeito de sua mestiçagem, na espera de que os “presentes de branco”, não necessariamente materiais, venham preencher de conteúdo os espaços que a armadura “cultural” deixou.

Ao elaborar essa interpretação pela primeira vez, tive receio de que fosse uma comparação exagerada. Eu então ignorava a pertinente contribuição de Roy Wagner, que também lança mão da ideia de *cargo cult* para ilustrar a “invenção da cultura”. Nos termos de Wagner, seria pertinente dizer que em diversos momentos é disso que se trata quando os Karajá buscam legitimidade em sua indianidade.

### **Invenção da cultura**

Roy Wagner considera a antropologia uma abordagem informada por um objeto construído ocidentalmente, a “cultura”. Mas não é qualquer tipo de construção. Trata-se de uma “invenção”. A *cultura* seria uma construção que auxilia o entendimento de um povo que não conceberia, *a priori*, a noção de cultura para si mesmo. Wagner pesquisou junto ao povo Daribi, da Nova Guiné, que, como muitos da região, conheceu o fenômeno do culto à carga:

olhamos para a carga dos nativos, suas técnicas e artefatos, e a chamamos de “cultura”, ao passo que eles olham para nossa cultura e a chamam de “carga” [...]. Já que “carga”, assim como “cultura”, é um termo de mediação entre diferentes povos, a relação que ele encarna torna-se aquela dos melanésios com a sociedade ocidental. O fato de que “carga” e “cultura” metaforizam a mesma relação intersocietária, conquanto o façam em direções opostas, por assim dizer, torna-as efetivamente metaforizações uma da outra. “Cultura” estende a significância da produção mútua e das relações humanas para os artefatos manufaturados: cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo (Wagner, 2009:101).

O autor sugere, enfim, que o culto à carga seria uma espécie de contrapartida interpretativa da antropologia:

fica claro do que se expôs que os devotos de ambos os conceitos, carga ou cultura, não conseguem apreender facilmente o outro conceito sem transformá-lo no seu próprio, mas também fica claro que essa característica não é exclusiva dos seguidores do culto ou dos antropólogos, que todos os homens projetam, provocam e estendem suas ideias e analogias sobre um mundo de fenômenos intransigentes (Wagner, 2009:106).

A verdadeira cidadania *manqué* pode não estar no étnico, mas no mestiço. É a figura do mestiço que parece impedir o étnico de alcançar a cidadania (urbana). É a urbe que impede o mestiço de ser reconhecido como um cidadão étnico.

### **Dançando cacofonias**

Nos casos que estou buscando descrever, a categoria de *mestiço* passou a ser central, em determinado momento, na definição do acesso à política indigenista. E foi justamente nela que vim a encontrar categorias identitárias: a categoria de mestiço, definida em oposição tanto ao “branco” (ou *tori*) quanto ao “índio”.

Essa não é a única fonte de argumentos para as disputas faccionais, mas uma que estava em evidência quando eu registrava minhas primeiras impressões em Buridina. Ela é particularmente relevante para o interesse deste artigo por se articular com as demandas indígenas pelos “serviços” que lhes são oferecidos como política indigenista.

Se o “homem é o xamá de seus significados”, como diz Wagner (2009:106), é possível pensar numa imagem da *mestiçagem* criada pelos nativos como uma espécie de antropologia reversa. Esta imagem me foi fornecida por Renan, da aldeia Buridina. Em nossas intermináveis e ricas conversas, certa vez ele me perguntou o que queria dizer a palavra “caboclo”, quem afinal era essa gente. Expliquei que era um termo comum na Amazônia para designar populações que não tinham um estilo de vida como o de branco, mas que também não eram índios. Completei dizendo que, às vezes, apenas a aparência física de indígena era suficiente pra chamar alguém de caboclo. Renan riu um pouco da situação do “caboclo” e também da palavra, que lhe soava engraçada. Comentou que em Buridina eles poderiam acabar virando, também, uma espécie de caboclos. E me brindou com essa imagem significativa:

quando chega a época do verão, aqui em Aruanã, a cidade fica muito cheia. Muito cheia mesmo, não dá nem pra andar. O pessoal acampado aí na praia, pescando, nadando no rio. Aí, tem uma coisa meio ridícula, você já viu? Umas caminhonetes grandonas, você já viu umas que a caçamba sobe? Não? Pois é, é uma coisa esquisita. Aí vem um, estaciona ali na praça e coloca uma música bem alta, fica dançando com a namorada lá em cima na caçamba. Não sei,

uma moça ali. Aí vem outro, parece que é pra competir, né?, e coloca outra caminhonete do lado, com outra música. Não sei como é que eles aguentam aquele barulho. Cada um aumenta o som o que pode e fica um pessoal ali, dançando. Aí nós ficamos olhando aquele negócio. Não dá pra entender. Esse pessoal tá dançando o quê? Não dá pra escutar nenhuma música, eles ficam dançando sem saber que música é. Pois é! Nós aqui estamos assim, entendeu? Tem o *tori*, tem o *inã*, mas aqui em Buridina, ninguém sabe o que é, você entendeu? Que música a gente tá dançando?

Definir-se a si mesmo, definir a aldeia na cidade, o *ethnos* na urbe, para Renan, seria algo como dançar aquela cacofonia. Buscando compreender o “caboclo”, um mestiço, Renan terminou por criar uma bela imagem de sua “dança”.

Se as sugestões expostas ao longo deste artigo não chegam a ser esclarecedoras, o que não foi exatamente sua pretensão, espero ao menos que elas tenham possibilitado um esclarecimento etnográfico do surgimento da categoria *mestiço*, fruto da vivência com o “mundo dos brancos” e algumas de suas consequências.

Recebido em: 29/11/2016

Aprovado em: 02/05/2018

**Helena Moreira Schiel** é professora assistente na Universidade Federal do Oeste do Pará, em Santarém, e doutoranda em antropologia social na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Tem interesse em etnologia indígena, antropologia da guerra e cultura material karajá. Contato: [helenaschiel@gmail.com](mailto:helenaschiel@gmail.com).

## Notas

1. A versão inicial deste artigo foi feita em forma de ensaio para um concurso da ABA/Ford. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Informativo/info2008.pdf>.

2. *Inã* é a autodesignação de três grupos indígenas do Brasil Central: Xambioá, Karajá e Javaé. Em trabalhos anteriores me referi a eles como “Karajá” de modo geral e falando dos três grupos como “subgrupos”, como era praxe na literatura. Entretanto, recentemente alguns Javaé passaram a considerar ofensivo ser chamados de “subgrupo” dos Karajá, como foi registrado na literatura, em especial, pelos excelentes trabalhos de Patrícia Rodrigues (2003, 2012). Sigo, então, a modificação aceita na literatura. É importante fazer notar, entretanto, que este ponto é controverso entre os Javaé. No período em que fiz pesquisa na aldeia javaé de Canoanã, diversos habitantes me declararam ser indiferentes a essa classificação, porque eram todos considerados *inã*. Esses marcadores étnicos, quando diante das políticas indigenistas, acionam mecanismos de disputa faccional. Um exemplo é o termo para o grupo Xambioá. Corruptela da expressão “povo amigo” (*ixã biowa*), ele variou entre os povos que se autodenominam *inã* e vivem tradicionalmente às margens do Rio Araguaia e no interior da Ilha do Bananal. Sua língua comporta quatro dialetos mutuamente compreensíveis.

3. Não se trata, portanto, de um trabalho voltado para as transformações corporais ou para a inclusão da experiência de intelectuais indígenas abrigados no espaço acadêmico, como tem sido praxe mais recentemente – experiência importante que, entretanto, eu não teria condições de analisar com os dados de que disponho hoje.

4. *Tori* é o termo utilizado para se referir aos não índios. É usado alternativamente ao termo “branco”, embora com menos frequência.

5. Os dados aqui apresentados foram obtidos em momentos diferentes. Estive em Buridina entre 2000 e 2001, retornando em 2007 e 2008, totalizando dois meses de observação de campo. Os dados xambioás se baseiam em oito meses de pesquisa, realizada entre 2006 e 2009. Agradeço entusiasticamente a leitura e o diálogo com Eduardo Nunes, que conheceu duas versões iniciais deste artigo.

6. Os Karajá concebem seu universo como composto de três patamares sobrepostos. A humanidade teria ascendido do patamar mais baixo (o mundo subaquático) para o patamar intermediário (o mundo terrestre, onde vivem atualmente), ascensão completada por alguns heróis em tempos mitológicos e poderosos xamãs de tempos históricos, que alcançam o terceiro patamar (o mundo celeste) após a morte.

7. Segundo os Karajá, o nome da cidade seria uma corruptela do termo em inárybé (a língua karajá) *Biri-Tákiná* (*Biri* = periquito, *Tákiná* = poleiro). Num primeiro momento, eu havia registrado o termo como *tabiná*, que quer dizer estrela. Agradeço a Eduardo Nunes por me chamar a atenção para a sutileza.



8. Paul Ehrenreich integrou a segunda expedição de Karl von den Steinen à região do Rio Xingu (1887). Responsável pela coleta de dados de antropologia física de von den Steinen, Ehrenreich foi o primeiro etnógrafo que se ocupou dos Karajá.

9. Provavelmente Xikrin, chamados de Karalahu pelos Karajá.

10. Há arquivos na Prelazia da cidade de Conceição do Araguaia (PA) que podem elucidar as razões da surpreendente baixa demográfica dos Xambioá nesses sessenta anos. Outra fonte de informação é o *Mensageiro do Santo Rosário*, periódico publicado por padres dominicanos que circulou de 1898 a 1960. Seus arquivos estão guardados pelos padres dominicanos em Uberaba (MG). Não tive acesso a nenhuma das duas fontes para esclarecer esse período, em que há poucas fontes históricas ou etnográficas adicionais (Barrado Barranquilla, 1997:535).

11. Um trabalho posterior a este (que lançou mão dos rascunhos do artigo que ora apresento) forneceu uma interpretação bastante diversa da opção pelo casamento mestiço. Diversamente do que propus, Nunes (2009, 2010b) sugere tratar-se de uma “escolha”.

12. Meu uso dos termos “mestiço” e “mestiçagem” são apropriações imediatas do discurso nativo. O termo “branco” é usado alternativamente ao termo *tori* para designar genericamente os não índios, independentemente da cor da pele.

13. Linhas de casas ao longo do rio. Em aldeias grandes com vida ritual completa, uma “casa dos homens” é construída na altura mediana daquela fileira de casas residenciais, afastada delas e voltada para a mata. O pátio formado diante dessas casas é o local das danças e dos rituais.

14. “Os Povos Indígenas têm direito a uma educação escolar específica, diferenciada, intercultural bilíngue/multilíngue e comunitária” (Funai, s.d.).

15. O fenômeno do culto à carga é bastante mais complexo do que essa minha breve descrição. Tem origens no início da colonização europeia naquelas ilhas, a partir dos navios que pareciam trazer valiosas cargas. Ao longo dos séculos XIX e XX, mesclou-se às ideias cristãs de salvação a ponto de a palavra “Deus”, no pidgin falado na Nova Guiné, significar “a fonte da carga”. A classificação de fenômenos sociais como cultos à carga passou a ser tão generalizada na antropologia daquela região que o modelo teórico foi dissolvido como inconsistente para a maioria dos casos. Para maiores detalhes, ver Lawrence (1964) e Lindstrom (1993). Tem sido retomado, no entanto, por Roy Wagner em outra formulação, como se verá adiante.

## Referências

ALBERT, Bruce. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: Alcida Ramos & Bruce Albert. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no noroeste amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp; Imprensa Oficial do Estado. pp. 239-274.

- ALENCASTRE, José Martins Pereira de. 1979. *Anais da Província de Goiás*. Brasília: Ipiranga. Publicado originalmente em 1865.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Ed Unesp/ISA/Nuti.
- BALDUS, Herbert. 1948. "Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios". *Revista do Museu Paulista*, 2(n.s.):137-169.
- BARRADO BARQUILLA, José. *Los dominicos y el nuevo mundo: siglos xvIII-XIX. Actas del V Congreso Internacional Querétaro (México)*. Salamanca: San Esteban.
- BONILLA, Oiara. 2000. *Reproduzindo-se no mundo dos brancos: estruturas Karajá em Porto Txuiri*.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.
- \_\_\_\_\_. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- CASTELNAU, Francis. 1949. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- COUDREAU, Henri. 1897. *Voyage au Tocantins-Araguaya*. Paris: A Lahure.
- DONAHUE, Goerges R. 1982. *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of Central Brazil*. Tese de doutorado, University of Virginia.
- EHRENREICH, Paul. 1948. "Contribuições para a etnologia do Brasil". *Revista do Museu Paulista*, 2(n.s.):7-135. Publicado originalmente em 1891.
- FUNAI (Fundação Nacional do Índio). *Educação escolar indígena*. Disponível em: [www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena](http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena). Acesso em: 26/01/2018.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebengôkre*. São Paulo: Ed. Unesp; Nuti; ISA.
- GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago do Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora da Unesp/ISA/Nuti.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LAWRENCE, Peter. 1964. *Road belong Cargo: a study of the Cargo Movement in the Southern Mandang District, New Guinea*. Manchester: Manchester University Press.

LINDSTROM, Lamont. 1993. *Cargo cult: strange stories from Melanesia and beyond*. Honolulu: University of Hawaii Press.

NUNES, Eduardo. 2009. *A cruz e o itxe(k)ó: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridinan (Aruaná – GO)*. Monografia de graduação. Brasília: Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. 2010a. “Aldeias urbanas ou cidades indígenas?” *Espaço Ameríndio*, 4(2):9-30.

\_\_\_\_\_. 2010b. “O pessoal da cidade”: o conhecimento do mundo dos brancos como experiência corporal entre os Karajá de Buridina” in: Marcela COELHO DE SOUZA & Edilene COFFACI DE LIMA. (Orgs.) *Conhecimento e cultura. Práticas de transformação no undo indígena*. Brasília: Athalaia. Pp. 205-228.

\_\_\_\_\_. 2012. *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruaná – GO)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília

PÉTESCH, Nathalie. 2000. *La pirogue de sable: pérénité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil Central*. Louvain; Paris: Peeters; Selaf.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

RODRIGUES, Patrícia 1993. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. 2005. “De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia Javaé”. *Habitus*, 3(1):125-143.

\_\_\_\_\_. 2008. *A caminhada de Tynyxiwe: uma teoria Javaé da história*. Chicago: Universidade de Chicago.

SCHADEN, Egon. 1969. *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira.

SEGURADO, Rufino Theotonio. 1848. “Viagem de Goyaz ao Pará”. *Revista Trimensal de História e Geographia*, X(2):178-212.

TORAL, André Amaral de. 1992. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

VELHO, Otávio 1972. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.

WAGNER, Roy 2009. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac&Naify.

**Resumo**

Este artigo reflete sobre as condições de cidadania entre os índios Karajá a partir de sua experiência urbana e interétnica. Compara a situação dos dois extremos do território karajá: o subgrupo Xambioá, mais ao norte, e a aldeia Buridina, mais ao sul de seu território, ao longo do Rio Araguaia. Os casamentos interétnicos deram origem à classificação identitária de “mestiço”. Argumenta-se que a condição dúbia do mestiço o impede de acessar plenamente sua “cidadania” na forma dos serviços fornecidos pela política indigenista.

**Palavras-chave:** etnologia indígena, relações interétnicas, índios Karajá, cidadania, mestiçagem.

**Abstract**

This article approaches the citizenship conditions of Karajá Indians based on their interethnic and urban experience. It compares the situations of two extremes of the Karaja territory: the Northern subgroup, Xambioá, and the Southern village, Buridina, along Araguaia River. Interethnic marriages originated the *mestizo* identity classification. It is argued that the dubious condition of *mestizo* denies him full access to citizenship in the form of services provided by the indigenous policy.

**Key-words:** ethnology, interethnic relations, Karajá indians, citizenship, *métissage*.





ensaio



## O pluralismo hoje: sobre a atualidade de Antonio Candido (1918-2017)

Mariza Peirano  
UnB

É de Antonio Candido a ideia de que “um homem só nos é conhecido quando morre”. A morte, ele explica, é um limite sem retorno. O romancista, ou o artista em geral, constrói personagens de ficção coerentes, muito mais coesos e satisfatórios do que o conhecimento fragmentário que temos dos seres vivos, sempre menos lógicos e mais sujeitos às eventualidades.<sup>1</sup> Talvez por este motivo, Antonio Candido não se apresentava como um autor completo; ao contrário, seus próprios ímpetos o surpreendiam, porque se considerava uma pessoa de poucos arrebatamentos, e ele os deixava transparecer sem racionalizá-los.

\*

Considerado o grande nome da crítica literária no Brasil, Antonio Candido foi reconhecido também como sociólogo, professor e escritor, em todos os campos premiado. Embora a antropologia tenha sido central na sua formação, a ponto de sua tese de doutorado, *Os parceiros do Rio Bonito*, haver sido penalizada por Roger Bastide com um 9 por não ser pura sociologia, sua contribuição na área não é muito comentada. É possível que exatamente por esta razão Antonio Candido tenha se entusiasmado quando, como antropóloga em formação, pedi a ele que me concedesse uma entrevista no final de 1978. Ele tinha 60 anos então.

Antonio Candido concedeu muitas entrevistas ao longo da vida, tendo recontado inúmeras vezes sua trajetória.<sup>2</sup> Mas, como sabemos, há várias maneiras de relatar o passado ou reviver momentos especiais. Estimulado a narrar o período em que se formou e as opções que então estavam abertas, naturalmente tendo em vista interesses vindos à tona pelas minhas perguntas, Antonio Candido foi generoso ao relatar sua iniciação nas ciências sociais. A mim, interessava especialmente como, de um tronco comum no início dos anos 1930 em São Paulo, tanto na Universidade de São Paulo (USP) quanto na Escola Livre de Sociologia e Política, as disciplinas das ciências sociais, como hoje as conhecemos, foram se formatando conceitual e institucionalmente. Antonio Candido captou de imediato a questão que enunciei ainda timidamente. E respondeu combinando o clima da época com sua trajetória particular, incluindo detalhes de família,

aspectos do seu temperamento, professores, colegas e alunos. Não por acaso, quando publiquei uma coletânea com capítulos da tese, o primeiro foi dedicado a mapear as oportunidades que se abriram pelo pluralismo – termo seu – que dominava o cenário acadêmico da USP quando se formou.

Em entrevistas, eu nunca havia encontrado um orador tão refinado – suas palavras podiam ser transcritas literalmente, sem qualquer edição; tão modesto – com receio de parecer arrogante, enfatizava a postura oposta na imagem do jovem um pouco atrapalhado; tão franco – confissões que geralmente guardamos, ele as expunha sem pudor; com tanto equilíbrio – de seus colegas, só tinha palavras elogiosas; e, além de tudo, tão gentil – ao fim de duas horas, descobri que havia se preparado para me oferecer um cálice de vinho do porto em sua casa em São Paulo para encerrar nossa conversa. Uma linda entrevista; um exemplo de espontaneidade perspicaz que só os muito confiantes possuem.

\*

Antonio Candido de Mello e Souza nasceu no Rio de Janeiro, mas sentia que era uma pessoa do interior, devido ao fato de sua família ter raízes rurais. Seu avô foi fazendeiro em Minas, e também seu pai tinha terras em Cássia, Passos, no sudoeste do estado. Antonio Candido via-se como parte de uma família antiga de criadores de gado. Na geração anterior, o pai foi o primeiro a fazer curso superior, de medicina (os tios mais novos se urbanizaram logo). Portanto, interessar-se por cultura caipira, que, mais tarde, resultou em *Os parceiros do Rio Bonito*, não foi acidental. Foi fruto de uma vivência intensa na infância. Depois de anos em Poços de Caldas, onde o pai havia organizado o setor de reumatologia, em São Paulo seu interesse se dirigiu à literatura e, entre as ciências sociais, à antropologia. *Os Parceiros* resultou de uma aversão à sociologia do tipo ortodoxo, mas que ensinou durante 16 anos na USP. Em contraste, entusiasmava-se pelo “fundo poético acentuado” da antropologia. Assim, leu as monografias clássicas de Malinowski, de Radcliffe-Brown, de Evans-Pritchard, acreditando muito em suas intuições, já que era “muito ruim para método”. Ironizava: “quando a minha observação coincidia com as minhas intuições, eu achava que o método estava certo...”<sup>3</sup> Em 1978, lamentava que, na época de sua formação, não houvesse cursos monográficos em sociologia. Tudo isso fazia que visse sua carreira na sociologia como provisória. Sentia que ministrava os cursos sem grande paixão, e repetia o que era exigido de forma mais ou menos rígida: método, técnicas, classes sociais, grupos sociais. Mas o fazia por senso de dever.

Este senso de dever foi uma constante em sua vida, levando-o a se considerar “um desertor” por não ter seguido o desejo do pai de ser médico, conforme a

tradição da família. Foi assim, portanto, que o episódio em que se inscreveu para a Faculdade de Filosofia, e só depois avisou o pai, tornou-se um de seus poucos gestos de rompante e de independência. Para sua alegria, o pai não foi intransigente, como Antonio Candido temia, mas pediu que o filho fizesse também o curso de direito, “para não morrer de fome”. O resultado é que os dois cursos foram realizados simultaneamente.

Simultaneamente também, manteve durante muito tempo as atividades de sociólogo e de crítico literário. Literatura foi um interesse constante, mas, como havia feito sociologia na Faculdade de Filosofia, tornando-se depois professor, afastou-se quando defendeu a tese de sociologia: professor poderia ser, mas sociólogo não era.

\*

Muitos anos depois, Antonio Candido dividiu sua trajetória como autor em três fases. Cada uma correspondia a uma década. Tratava-se de uma simplificação geral e esquemática, mostrando uma coerência das ideias que elas não tiveram, como ressaltou (Candido, 1974:3-4). A primeira fase, da década de 1940, exemplificava a preocupação com a busca de causas, correspondendo a uma vertente positivista do marxismo. Desta fase, considerava a *Introdução ao método crítico de Silvio Romero* (1945) seu trabalho principal. Superada, a fase seguinte representou uma guinada oposta, mostrando, de um lado, a influência da antropologia inglesa, notadamente de Malinowski (*The argonauts of the Western Pacific*) e Radcliffe-Brown (*The Andaman islanders*); e, de outro, as ideias críticas de T. S. Eliot e o *new criticism* norte-americano. Estas influências refletiram-se em *Os parceiros do Rio Bonito* (1954) e em *Formação da literatura brasileira* (1959) pela preocupação com a pertinência dos traços de um determinado sistema e o desejo de ver um sentido diacrônico combinado “ao respeito pela visão sincrônica”. Nos anos 1960, Antonio Candido indagava “como a estrutura se estrutura”, isto é, interessava-lhe não mais tanto o condicionamento quanto o próprio sistema, em uma fórmula pela qual “o externo se torna interno”. Esta é uma das preocupações centrais do livro *Literatura e sociedade* (1965).<sup>4</sup>

\*

Em que sentido a obra de Antonio Candido pode inspirar cientistas sociais em geral e, em particular, antropólogos? *Os parceiros*, *Formação da literatura brasileira* e *Literatura e sociedade* podem nos fascinar, quando não nos orientar, em primeiro lugar, por suas premissas “pluralistas”, no dizer do autor. Esse pluralismo, que Antonio Candido considerou marcante em sua formação, devia-se à influência

predominante da sociologia durkheimiana no início da Faculdade de Filosofia; esta era uma espécie de cânone da USP, trazido pelos professores da Missão Francesa que haviam sido convidados para preencher os principais postos da nova Faculdade (Peirano, 1981:cap. 2). Mas ela já tinha raízes no Brasil, por exemplo, na orientação pessoal de Fernando de Azevedo (de quem, anos mais tarde, seria assistente). Antonio Candido lembra que Durkheim conduzia muito para a antropologia, não apenas devido ao grande livro *As formas elementares da vida religiosa*, mas pela atividade da revista *L'Année Sociologique*, por meio de Mauss, Halbwachs e outros discípulos. Na USP, a tendência pluralista incluía, ao lado de Durkheim, um marxismo muito aberto, ensinado por um influente professor de filosofia, Jean Maugué. Completava o quadro a orientação para a pesquisa, inspirada na antropologia inglesa e na americana. Em suma, “os franceses, de um lado, a linha oficial da USP; ao lado, discretamente, um certo marxismo flexível; e de outro, a entrada da etnologia e da antropologia cultural de influência de Boas e de Lowie”. Este foi o quadro de referência na época de sua formação (Peirano, 1992:cap. 1).

Mais tarde, chegaria o momento “inevitável e conveniente” da separação clara das disciplinas, ainda que nunca eliminando totalmente o pluralismo que marcara o momento de gênese das ciências sociais e sua institucionalização. A distinção entre as ciências sociais foi gradual e deu-se mais por um processo de incorporação do que pela subtração de influências, guiado pelo necessário comprometimento social e político do cientista social. A pertinência desse trânsito entre fronteiras disciplinares mantém-se até hoje, tanto nos programas de graduação na área quanto nos vários Institutos de Ciências Sociais em todo o país, incluindo naturalmente os encontros anuais da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), núcleos de pesquisa e seminários ocasionais. É como resultado complexo dessa herança histórica que, em 1974, Antonio Candido assim se autodefiniu: “não sou um teórico da literatura, mas um crítico literário que ensina Teoria. Por isso, tendo a ver [a literatura] como auxiliar da crítica; quase como uma *teoria da análise*” (Candido, 1974:9, ênfase minha). Definição densa, e sempre atual.

\*

Ao colocar o termo “teoria” em pauta, a referência implícita a Florestan Fernandes é inevitável, já que foram, ao longo da vida, “outros” mútuos. Para Antonio Candido, foi Florestan quem teve historicamente razão ao lutar contra o ensaísmo, contra o diletantismo e pela defesa do rigor científico. Se era preciso começar a definir as disciplinas das ciências sociais, Florestan estabeleceu os

princípios para demarcar o campo da sociologia, especialmente seus padrões teóricos combinados ao engajamento social. Amigos e companheiros, ambos tinham preocupações em comum, talvez a principal delas a procura de uma visão ao mesmo tempo estática e dinâmica da sociedade. Mas cada um tomou um caminho: para Antonio Candido, Florestan extraiu de São Paulo tudo que a cidade podia dar em matéria de formação sociológica e antropológica; “um menino de 25 anos”, por exemplo, teve a coragem de analisar a organização social tupinambá, antes considerada impossível. Florestan tinha “uma inteligência absolutamente privilegiada, genial, fora do comum”. Modesto, Antonio Candido diz que se contentava em seguir a intuição, com uma vocação muito mais para ensaísta, isto é, “ensaiar, repetir, debater com a realidade e chegar à conclusão assim que os dados fossem coerentes”. Segundo ele, seu mérito consistia em “preservar e não deixar perder uma tradição brasileira do ensaio humanístico e sensível, de tipo literário”. Assim, obsessões comuns – combinar a sociologia acadêmica com uma visão marxista de que a sociedade é um processo constante – tiveram soluções diversas. A esse propósito, conclui, “nós somos dois temperamentos diametralmente opostos e duas afetividades perfeitamente identificadas”.

Temperamentos opostos e opções diferentes aos desafios intelectuais, não obstante, do ângulo dos ideais comuns, Antonio Candido se via como muito cético e percebia Florestan como muito crente: “eu sou mais a favor das transformações graduais, da luta do cotidiano, enquanto [Florestan] acha mais a possibilidade das soluções revolucionárias”. A influência de ambos é atestada pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso, quando notou que sua geração teve como base “o rigoroso método científico e a disciplina mental de Florestan Fernandes e, como ideal, o discreto charme do ensaísmo de *Os parceiros do Rio Bonito*” (1972 apud Candido). Se Florestan foi o grande nome das ciências sociais institucionalizadas, aquele que reanalisou o material seiscentista dos cronistas e que criou uma “escola”, Antonio Candido preservou e espalhou a marca da antropologia nas ciências sociais em geral.

Alguns poucos sinais são reveladores. É inegável, por exemplo, o caráter antropológico de *Os parceiros*, introduzindo de maneira sensível, no cenário brasileiro, as monografias claramente investidas de preocupação política. Embora outras monografias tenham sido produzidas na época, *Os parceiros* reflete o engajamento do autor. Mas não fica aí sua contribuição antropológica. Ela se prolonga em *A formação da literatura brasileira*, escrita na mesma época. A distinção fundamental que propõe entre “manifestações” de literatura e “literatura” propriamente dita leva em conta a eficácia social da relação artista-obra-público, sem hierarquizá-las previamente a partir de uma noção não

analítica.<sup>5</sup> Já *Literatura e sociedade* é plena de exemplos etnográficos (Malinowski, Audrey Richards, Evans-Pritchard) entremeados à literatura ocidental clássica e moderna brasileira (Homero, Baudelaire, Mário de Andrade, Machado de Assis) em exercícios de análise primorosos. Não se tratava apenas da introdução de ilustrações de “sociedades primitivas”, mas de empenho teórico na construção dos próprios exercícios comparativos. E, por seu significado no contexto brasileiro, é imprescindível mencionar como Antonio Candido situa o papel da literatura entre nós: “diferentemente do que sucede em outros países, a literatura tem sido aqui, mais do que a filosofia e as ciências humanas, o fenômeno central da vida do espírito” (1975:119), proposta fundamental para analisar e apreciar as várias manifestações da nossa vida intelectual e acadêmica.

Por último, cabe notar que é Antonio Candido quem propõe que um passo fundamental para o Brasil ser uma “variedade” da literatura mundial é a criação de trabalhos de primeira ordem influenciados não apenas por modelos estrangeiros imediatos, mas por exemplos nacionais anteriores (1987:153).<sup>6</sup> Certamente essa percepção pode ser expandida para além da literatura.

\*

Impressionado com a atualidade do trabalho de Antonio Candido, o sociólogo Howard Becker decidiu traduzir vários de seus artigos e reuni-los no livro *On literature and society*, editado pela Princeton University Press em 1995. Em sua introdução, Becker ressalta como, com raízes fincadas na história e vida do Brasil, Antonio Candido esteve sempre envolvido com o mundo contemporâneo. Chamando-o de “a world writer”, revela que Antonio Candido escreve sobre a literatura mundial ocidental incluindo a literatura de antigas colônias. Nota que os tópicos de seu interesse incluem vingança, catástrofe, classe, mudança social e engajamento político, e ressalta que seu domínio de várias línguas – além do português, espanhol, francês, italiano e inglês – o torna apto para embarcar em uma larga comparação, raramente encontrada entre críticos contemporâneos. Acrescenta: “não apenas na literatura, mas em filme, teatro e outras artes” (Becker, 1995:xxi).<sup>7</sup> E conclui:

Candido traz para a interlocução mundial um ponto de vista que, enraizado na experiência do seu país, em sua literatura, em sua história e em seus problemas sociais, oferece novas perspectivas sobre a relação da literatura com a sociedade. Ele não aplica as perspectivas já desenvolvidas da comunidade intelectual ocidental a algum material novo simplesmente, ou mostra que os latino-americanos também podem dominar esses mesmos métodos. Em vez disso, [...] introduz algo novo, algo que o resto da comunidade intelectual agora pode

aproveitar e usar, algo que enriquece a bagagem conceitual comum, que decorre da mistura única de um conhecimento da literatura mundial e da situação de um país que é descendente intelectual [...] do pensamento europeu contemporâneo (1995:xxii, tradução livre).<sup>8</sup>

Como faço aqui, Becker fecha sua introdução citando textualmente Antonio Candido, quando este insiste no estabelecimento de linhagens nacionais e causalidades internas para melhor aproveitar os estímulos de outras culturas:

um estágio fundamental na superação da dependência é a capacidade de produzir obras de primeira ordem, influenciada, não por modelos estrangeiros imediatos, mas por exemplos nacionais anteriores. Isto significa o estabelecimento do que se poderia chamar um pouco mecanicamente de causalidade interna, que torna inclusive mais fecundos os empréstimos tomados às outras culturas (Candido, 1987:153).

\*

Tenho o costume de usar a internet para ver e ouvir algumas palestras às quais não tive a oportunidade de estar presente. Em uma dessas ocasiões, ainda em 2017, surpreendi-me com o diálogo entre um crítico literário/músico e um antropólogo em torno de Oswald de Andrade, Clarice Lispector e Guimarães Rosa, no qual a literatura participava da intimidade intelectual de ambos. Um deles havia sido orientado por Antonio Candido; o outro havia proposto uma abordagem alternativa à análise empreendida por Florestan Fernandes na sua apreensão da vingança tupinambá. Naquele momento mágico, passadas gerações, o YouTube parecia mostrar que Antonio Candido e Florestan Fernandes voltavam a se encontrar, deixando visível aquele processo de causalidade interna em que se combinam diálogos mundiais com tradições locais. Confirmava-se também a permanência do vigoroso pluralismo que Antonio Candido retrata como dominante no início das ciências sociais e, mais ainda, o papel da literatura na nossa vida intelectual.<sup>9</sup> Haveria melhor reconhecimento do seu legado?

Recebido em 05/02/2018

Aprovado em 06/02/2018

**Mariza Peirano** é Pesquisadora Colaboradora Sênior do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Homepage: <<http://www.marizapeirano.com.br>>

## Notas

1. Ver Candido (1976:64) para a diferença entre a personagem de ficção e os seres vivos.

2. Entre elas, Candido (1974), Velho e Leite (1993) e Pontes (2001). Para uma lista de entrevistas, ver Jackson (2002:117). A entrevista que me concedeu pode ser acessada em [http://www.marizapeirano.com.br/entrevistas/antonio\\_candido.html](http://www.marizapeirano.com.br/entrevistas/antonio_candido.html).

3. Todas as citações sem referência de fonte correspondem à entrevista que Antonio Candido me concedeu em 1978 (Candido, 1978).

4. A Wikipedia compilou uma lista das principais obras de Antonio Candido. Ver Referências para link.

5. Aqui reconheço a influência de Marcel Mauss, quando postula que “só há magia quando esta é reconhecida socialmente”. A mesma influência pode ser identificada em Peirano (1981).

6. Antonio Candido usa o termo “variedade” neste artigo, inicialmente escrito em 1969, para propósito semelhante ao que, anos mais tarde, Louis Dumont usaria para discutir “variantes” nacionais da ideologia moderna (1994, 1a. Parte). Mas, enquanto Dumont está interessado nos processos de aculturação da ideologia moderna em contextos nacionais, o objetivo de Antonio Candido é o de indicar o bom caminho para que a literatura brasileira esteja entre as mundiais.

7. Embora o volume editado por Becker tenha título semelhante ao livro *Literatura e sociedade* (Candido, 2000), os capítulos são diferentes. Sobre as capas produzidas nas edições de 1995 e 2016, é de notar o destaque maior do nome de Antonio Candido na edição mais recente, talvez um reconhecimento da crescente importância do autor para o público que lê em inglês.

8. No original: “Candido brings to the world conversation a point of view that, rooted in the experience of his country, in its literature, its history, and its social problems, provides new perspectives on literature and its relation to society. He does not just apply the already developed perspectives of the Western intellectual community to some new material, or show that Latin Americans too can master these methods. Rather [...] he introduces something new, something the rest of that community can now take up and use, something that enriches the common conceptual stock, that arises from his unique mixing of a knowledge of the world’s literature and the situation of a country that is the intellectual descendant [...] of contemporary European thought”.

9. O diálogo que menciono refere-se ao belo comentário de José Miguel Wisnik à homenagem que o Sesc em São Paulo dedicou ao trabalho de Eduardo Viveiros de Castro entre os Araweté. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=5erXGRgfZF4> a partir de 1:08:30.

## Referências

- BECKER, Howard. 1995. Introduction. In: Antonio Candido. *On literature and society*. Princeton: Princeton University Press.
- CANDIDO [DE MELLO E SOUZA], Antonio. 2011. Entrevista. *Trans-Form-Ação*, 34(ed. esp.):3-13. Publicado originalmente em 1974.
- \_\_\_\_\_. 1975. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1976. A personagem do romance. In: Antonio Candido et al. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva. pp. 51-80.
- \_\_\_\_\_. 1978. Entrevista a Mariza Peirano. Não publicada. Disponível em: [http://www.marizapeirano.com/entrevistas/antonio\\_candido/html](http://www.marizapeirano.com/entrevistas/antonio_candido/html). Acesso em: 25/1/2018.
- \_\_\_\_\_. 1987. *A educação pela noite & outros ensaios*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. 1995. *On literature and society* (editado, traduzido e com introdução de Howard Becker). Princeton: Princeton University Press.
- CARDOSO, Fernando Henrique. 1972. *O modelo político brasileiro*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- DUMONT, Louis. 1994. *German ideology: from France to Germany and back*. Chicago: University of Chicago Press.
- JACKSON, Luiz Carlos. 2002. *A tradição esquecida: os parceiros de Rio Bonito e a sociologia de Antonio Candido*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Fapesp.
- PEIRANO, Mariza. 1981. *The anthropology of anthropology. the Brazilian case*. Ph.D. dissertation, Harvard University.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Universidade de Brasília.
- PONTES, Heloísa. 2001. Entrevista com Antonio Candido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47):5-30.
- VELHO, Gilberto & LEITE, Yonne. 1993. Entrevista com Antonio Candido. *Ciência Hoje* 16(91):28-40.
- Wikipedia. *Antonio Candido*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Antonio\\_Candido](https://pt.wikipedia.org/wiki/Antonio_Candido). Acesso em: 25/1/2018.





r e s e n h a s



**CAYÓN, Luis. 2013. *Pienso, luego creo: la teoría Makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 464 pp.**

Luisa Elvira Belaunde  
 Museu Nacional, UFRJ  
 luisaelvira@yahoo.com

El título del libro de Luis Cayón le da al famoso dictamen cartesiano una inflexión amazónica y plantea que el pensamiento para los Makuna, y otros pueblos del Nordeste amazónico, no es el fundamento de una existencia dada de antemano sino el de la creación. *Pienso, luego creo* se propone como desafío hacer de las nociones nativas de pensamiento una categoría antropológica indispensable para el análisis de la etnografía amerindia. Al mismo tiempo, abre un cuestionamiento implícito sobre el sujeto de dicho enunciado. ¿Quién es el 'yo' de esta afirmación en primera persona? ¿Habrá un sujeto, o varios, o fragmentos? ¿O será el sujeto una conjunción de la ancestralidad y la territorialidad?

En parte, este título expresa la voz del propio autor, quien fue conducido a pensar a la manera Makuna gracias al aprendizaje que los sabedores indígenas le concedieron durante su estudio de los rituales del Yuruparí. Este es un libro movido por la experiencia de campo del autor, pero dedicado a entretener las ideas provenientes de la amplia etnografía sobre la región con las de sus maestros Makuna. Más que un acto surgido de una subjetividad individual, ellos nos dicen que el pensar es un camino. Por esta razón, el pensamiento y la creatividad son inseparables del territorio, los bosques y los ríos recorridos desde la infancia por los pueblos indígenas quienes, a pesar de la violencia de la colonización, fueron criados comiendo sus alimentos, escuchando sus consejos e incorporando sus defensas.

El diálogo de Cayón con los trabajos anteriores sobre la región del Nordeste Amazónico corre a lo largo de los capítulos. La vocación de documentación y comparación permite situar la etnografía Makuna actual en los debates teóricos que el Nordeste Amazónico ha generado desde los años 70s, con los trabajos seminales de Gerardo Reichel Dolmatoff, Irving Goldman, Christine Hugh-Jones y Stephen Hugh-Jones, hasta el día de hoy, con los testimonios de los propios pensadores indígenas. La propuesta de Cayón de abordar conjuntamente el pensamiento y la creación también dialoga con estudios realizados en otras regiones amazónicas, como el análisis de Joanna Overing sobre el chamanismo Piaroa, entendido como un proceso de creación de multiversos enseñado desde

la infancia por medio de ‘lecciones de magia’ para niños y niñas. Pero mientras la propuesta de Overing está arraigada en las nociones de autonomía personal y sociabilidad que, según la autora, animan los quehaceres diarios y cosmológicos Piaroa, el estudio de Cayón se vierte sobre los recorridos por el entorno, geográfico y virtual, espiritual y corporal. Los caminos del pensamiento Makuna, nos muestra Cayón, constituyen trayectos de curación que desembocan en las malocas, que son los lugares donde se realizan los bailes, de modo a que “simultáneamente los humanos dan vida a los lugares y los seres, al tiempo que reciben vida de ellos” (:466). Pensamiento y creatividad residen, entonces, en los diversos movimientos de constitución mutua de una gran diversidad de seres, donde humanos y no humanos pueden ocupar la posición del sujeto. Dichos movimientos, a su vez, culminan en la creación de la gran casa comunal por medio del baile, una forma de movimiento que conjuga y potencializa a todos los demás.

La cuestión de la vitalidad, característica de la etnografía de los ciclos mítico-rituales del Yurupari, es abordada por Cayón a partir de la idea de ‘amplificación de la vitalidad’. Esto sucede cuando los participantes en el baile, de ambos géneros y diferentes rangos de edad y jerarquía, se encuentran en la maloca recién construida y los especialistas rituales operan en posicionamientos complementarios para activar a todos los agentes rituales, incluyendo a las flautas y los demás instrumentos, los adornos corporales y las substancias vegetales y animales, como la cerveza de yuca, la coca y el tabaco procesados. Cayón argumenta que dichos lugares de baile son constitutivos de la persona Makuna entrelazada al territorio, puesto que “todo el recorrido de la curación que el chamán hace por los lugares asociados al baile se convierte en Pensamiento, en un paseo de los participantes por el universo” (:466).

Cayón también subraya la dimensión ética del mantenimiento de las relaciones de constitución mutua entre los Makuna y los demás seres del entorno. En ese sentido, toma distancia de las propuestas etnológicas que enfatizan la predación y la guerra como el fundamento ontológico de las sociocosmologías amerindias. Según el autor, las relaciones de predación son inseparables del respeto de los periodos de dieta, abstinencia sexual y restricciones de cultivo, caza y pesca, necesarias para recorrer los caminos que conducen a la creación de malocas, es decir, de lugares de baile. Dicha ética surge de la persona múltiple del Yuruparí primordial, quien al nacer se presentó ante los Ayawa (los hijos del mundo) con las siguientes palabras: “los animales de caza son mi cuerpo. Mi sangre son las frutas silvestres, la cacería, las frutas cultivadas. Lo grasoso es mi carne” (:199), advirtiéndoles que él mismo devoraría a quienes no respetasen las restricciones.

La ética del Yuruparí, por tanto, diferencia a los seres entre sí y rige sobre las relaciones de predación imponiendo distancias y tiempos. También crea las diferencias de género puesto que lo que separa, y al mismo tiempo, interrelaciona a hombres y mujeres es su diferente posesión de las flautas dejadas por Yuruparí: las flautas musicales masculinas tocadas durante los grandes rituales; la flauta de la vagina de las mujeres por donde se escurre la sangre de la menstruación y nacen los hijos. “Ambos son una misma cosa pero están separados y particularizados para cada sexo: son las fuerzas de la procreación aunque son peligrosas y contaminantes para el sexo opuesto” (:214). El respeto a la ética de la diferenciación del Yuruparí es lo que posibilita el movimiento por el territorio de cada uno de los seres, humanos y no humanos, separados y, por tanto, interrelacionados entre sí. A lo largo de los ciclos de las estaciones, los caminos de sus pensamientos se entrecruzan para crear los lugares de baile de las malocas, donde la vitalidad de todos los seres, contenidos en el propio Yuruparí, es amplificada.

El complejo paisaje de la etnografía Makuna pintado por Cayón abre nuevos temas para el debate, principalmente, en lo que se refiere a la eficacia del movimiento y del baile como manifestaciones privilegiadas del pensamiento de sujetos que no se circunscriben a pronombres individuales ni intencionalidades, conscientes o inconscientes, puesto que son generados por medio de su propia creación del territorio en el acto de pensar-recorrerlo. La importancia del baile como culminación del movimiento me trae a la mente las palabras del filósofo Senegalés Léopold Sédar Senghor, quien, en la década de los 60s, también reformuló el dictamen cartesiano, esta vez, para darle una inflexión africana. “Yo danzo el otro, luego existo”, dice Senghor. A mi parecer, este camino del pensamiento africano es una buena guía para continuar los debates antropológicos en la Amazonía.



**LACERDA, Paula Mendes. 2015. *Meninos de Altamira: violência, “luta” política e administração pública*. Rio de Janeiro: Garamond. 328 pp.**

Andreza Carvalho Ferreira  
Mestranda no PPGAS/UnB  
andrezabenila@gmail.com

Paula Mendes Lacerda defendeu a tese *O caso dos meninos emasculados de Altamira: polícia, justiça e movimento social* em março de 2012, orientada pela professora doutora Adriana de Resende Barreto Vianna no programa de pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tal trabalho foi publicado poucos anos depois com o título *Meninos de Altamira: violência, “luta” política e administração pública* pela editora Garamond em 2015. O livro possui 328 páginas e sua estrutura conta com prefácio (escrito por Adriana Vianna), introdução, caminhos da pesquisa, cinco capítulos e perspectivas finais.

Na introdução, é possível acompanhar as trajetórias percorridas pela autora para se aproximar do caso e conhecer pessoalmente os familiares das vítimas do “caso dos meninos emasculados”. Em seu livro, Lacerda reúne elementos para entender como esse “caso” deixou de ser um caso para virar uma causa. Os casos tinham diversas recorrências, por exemplo, o ataque a crianças e adolescentes do sexo masculino. O conjunto de crimes ocorreu entre 1989 e 1993 em Altamira, no Pará. Os meninos de Altamira sofreram inúmeras violências, mas, como a autora observa, “de todas as formas de violência [...], a ‘emasculação’ era a que mais chamava atenção por sua singularidade” (Lacerda, 2015:19).

Para os familiares das vítimas, os crimes significaram rupturas entre o passado e futuro, pois depois deles “tudo mudou”. Lacerda observou que, “ao contarem o crime contra seus meninos, os entrevistados narraram também sua trajetória de vida [...]” (Lacerda, 2015:39). Não apenas por isso, ao realizar entrevistas e conversar com os familiares, a autora deparou-se com momentos em que seus interlocutores sofriam ao lembrar, o que a fez pensar, em alguns episódios, se sua pesquisa era pertinente.

Lacerda comenta que o processo físico do caso, com mais de 20 mil páginas e mais de 60 volumes, era visto pelos funcionários do Tribunal de Justiça como tendo “carga negativa”. Os funcionários esperavam ansiosamente que o processo fosse removido para outro lugar, outra estante, outro arquivo. É interessante

perceber que é difícil lidar com tanta brutalidade, até para pessoas que não tinham relação alguma com o caso. Os textos e os objetos relacionados ao caso evocavam violências e dor.

O primeiro capítulo tem o título “O caso dos meninos emasculados de Altamira” e traz contextualizações para que a leitora não apenas entenda o caso, mas também perceba sua construção. Neste sentido, a autora explicita a conformação do caso para os familiares, a polícia e a justiça.

A autora aciona a ideia de evento crítico, que seria um evento que marca uma distinção brusca entre o antes e o depois. Os crimes seriam eventos críticos para os familiares. Simultaneamente, o acúmulo de crimes parece ter sido um evento crítico para a cidade de Altamira e para a polícia da cidade. A similaridade nos casos fez com que eles virassem causa das famílias em busca de justiça.

Contudo, pela falta de solução e até pela falta de consenso entre número de vítimas, tipos de crime e mesmo a relação entre eles e os algozes, as narrativas dos familiares podem ser entendidas como “*unfinished stories*”, termo discutido por Veena Das no livro *Life and words: violence an the descent into the ordinary*, de 2007. A ideia de *unfinished story* também estaria muito ligada ao sentimento, ou à angústia de que tudo poderia acontecer de novo. O risco, o medo, a memória continuam em aberto.

“Então nós fomos para a rua!” – os sentidos da mobilização” é o título do capítulo 2. Nele, são contextualizados históricos de mobilizações populares na região e, exatamente por isso, também é explicitado como outros grupos ajudaram na formação de um movimento popular para reivindicar justiça no caso dos meninos.

A militância neste caso tem várias interfaces. Faz parte do luto, ao mesmo tempo que possui outros sentidos, como viver, continuar e lutar. Estar na luta não significa vencer a causa, mas fazer o possível para continuar vivendo. Neste sentido, a militância é apresentada por alguns familiares como inevitável – “[...] a única saída possível – e como um trabalho constante de resistência e persistência, apesar dos desestímulos” (Lacerda, 2015:111).

O capítulo 3 é denominado “Recursos, estéticas e experiências: entre a dor e a política”. Neste capítulo, Lacerda dá atenção à militância das mães, ao mesmo tempo que observa como os familiares das vítimas se organizam em comitê e produzem formas de se expressar, como passeatas, caminhadas e vigílias. A autora compreende as manifestações em suas dimensões performáticas e simbólicas referenciando o britânico Victor Turner, em suas obras *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu* (2005) e *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana* (2008):

[...] para quem os rituais não apenas comunicam mensagens, mas representam a dimensão viva e produtora de uma *communitas*. Tais como analisados pelo autor, os rituais possuem uma carga de excepcionalidade, funcionando como uma ruptura com o cotidiano. Os rituais representam formas de tornar visíveis, audíveis, críveis e tangíveis crenças, ideias, valores e sentimentos psicológicos que não seriam tão claramente observáveis na vida social comum. As formas de mobilizações que analisaremos neste sentido, representam o momento ritualístico no qual um sentimento vivido cotidianamente e de modo privado passa a ser público e coletivo (Lacerda, 2015:148).

Lacerda analisa as linguagens da mobilização em dois eixos: os atos e as falas. Entre os dois, há muito espaço para os diversos silêncios que não necessariamente representam a falta de um discurso, principalmente porque “a linguagem possui um limite que torna irreproduzível o sentimento e, deste modo, mediante a incapacidade de expressá-lo, o silêncio representa a única discursividade possível” (Lacerda, 2015:156).

Neste capítulo também é observado que, apesar de se organizarem como “familiares” das vítimas, a participação nas mobilizações era predominantemente feminina, onde as mães tinham protagonismo: “embora o feminino seja tradicionalmente dissociado do chamado ‘mundo público’, paradoxalmente, é a figura das mulheres que mais adquire visibilidade nesse processo” (Lacerda, 2015:172).

O capítulo 4, “A instrução policial”, traz o encontro dos familiares com a primeira instância institucional que, na expectativa dessas famílias, deveria ajudá-los, mas “o espaço da delegacia, na memória dos familiares, era o cenário por excelência das situações vistas como ‘desrespeitosas’ ou humilhantes’ [...]” (Lacerda, 2015:175).

A “luta por justiça” é o nome do quinto e último capítulo, que contextualiza e descreve mobilizações alguns anos depois dos crimes e desfechos legais do processo que tratava do caso dos meninos de Altamira. É o caso do ato “dez anos de impunidade”, realizado em agosto de 1999, uma década depois do crime contra Fernando (02/08/1989).

Nos capítulos 4 e 5 é evidenciado e tensionado como o Estado e seus agentes podem produzir justiça e injustiças, em que, “para os familiares, a percepção geral é de que a Justiça não funcionava porque eles eram ‘pobres’ e os acusados eram ‘ricos’” (Lacerda, 2015:256). Ao mesmo tempo, “a transformação de crimes contra meninos em uma ‘causa’ evidencia os instrumentos de resolução de conflitos disponíveis aos ‘menos poderosos’” (Lacerda, 2015:255).

A descrição extensa dos crimes, tanto das vítimas quanto dos acusados, dá a impressão de que Paula Lacerda também investiga o caso. Talvez por ela não antecipar muitas informações, essa ideia de investigação possa ser fortificada. O livro reúne diversas informações sobre o caso, sendo uma forma de lembrar o ocorrido, de registrar, testemunhar e consolidar uma versão dessa história. O livro, sua antropologia e também a antropóloga passam a fazer parte do compêndio de narrativas, lembranças, arquivos e documentos.

Pela falta de notificações ou aviso de gatilhos (*trigger warning*) sobre o conteúdo nas descrições de crimes e violências (estruturais e institucionais), não recomendo a leitura para pessoas que possam ter desencadeamento de respostas emocionais e físicas ao lerem cenas de assédio moral, assédio sexual, violência médica, violência policial, perseguição, cárcere privado, sequestro, desaparecimento, tortura, mutilações, estupro e atentado violento ao pudor. Para as pessoas que se propuserem ou que puderem ler o livro, o mesmo traz contribuições interessantes para entender como a violência é compreendida tanto no passado como no presente e nas expectativas das pessoas, fazendo parte das trajetórias e modificando ansiedades, planos familiares e individuais.

Creio que o livro também traga informações relevantes sobre organização e manutenção de mobilizações de familiares e mães para pleitear Justiça e direitos. Tendo em perspectiva que existe certa recorrência em movimentos de mães contra injustiças, para quem estuda contextos próximos a estas temáticas, esta pode ser uma leitura muito inspiradora.

Metodologicamente, o trabalho é muito interessante, por, entre outras coisas, combinar diversos investimentos de campo da autora: processos, entrevistas, mobilizações, julgamentos e outros eventos compõem as disputas de narrativas observadas e reconstruídas por Paula Lacerda. Creio que a autora sintetiza com sucesso seu período de pesquisa, realizado entre 2008 e 2012.

**NOGUEIRA, Mônica. 2017. *Gerais a dentro a fora: identidade e territorialidade entre Geraizeiros do Norte de Minas Gerais*. Brasília: Mil Folhas. 240 pp. (Coleção Mil Saberes).**

Sébastien Carcelle

Doutorando no Laboratoire D'Anthropologie Sociale/EHESS  
sebastien.carcelle@ehess.fr

Colocando-se nos passos de Riobaldo, o famoso personagem de João Guimarães Rosa, Mônica Nogueira convida-nos a renovar a travessia no grande sertão do Norte mineiro. Como o título do livro sugere, a autora leva-nos a entender, desde dentro, o que podem ser as representações dos Geraizeiros sobre o mundo onde vivem, no meio do Cerrado. Mais precisamente, ela focaliza tanto a percepção de um território profundamente reconfigurado pela chegada do eucalipto nos últimos anos quanto a promoção e a reconfiguração da identidade geraizeira que essas mudanças têm provocado. Fruto de sua tese doutoral, realizada há dez anos, o estudo resume os dados de dez meses de pesquisa de campo com os produtores familiares dos Gerais no Norte de Minas e no Sul da Bahia, em articulação com a rede de instituições que atuam nessas regiões, como o Centro de Agricultura Alternativa (CAA). Assim, o leitor pode se beneficiar da dimensão fundamentalmente etnográfica desse ensaio, através dos extratos de narrativas e entrevistas colecionadas pela autora. Contudo, o livro propõe uma reflexão sobre um dos conceitos mais discutidos da antropologia brasileira – a identidade –, articulando-o com as categorias do espaço e do tempo. Além disso, a literatura faz-se presente neste trabalho, não só pelas referências que balizam o texto, mas também pela clareza, combinada com elegância, que caracteriza a sua escrita.

No primeiro capítulo, a autora traz uma perspectiva de longa duração sobre a história natural e humana do grande sertão das Minas e do Gerais, requalificado nas últimas décadas de bioma Cerrado: “não obstante a comprovada riqueza ecológica do bioma, sobre o Cerrado repousa um imaginário depreciativo de longa data, fruto de várias camadas superpostas de significação, que colocam essa paisagem em oposição a outras [...]. Antes o sertão em oposição ao litoral ou em termos locais, o Gerais e as Minas, hoje o Cerrado e a Floresta Amazônica” (:31). Assim, desde o início, o livro coloca-se no cruzamento entre a realidade do meio físico e as representações que esse território produz, dentro e fora dele. O *lugar* da reflexão é, justamente, o conceito de “lugar” – inspirado pelo famoso geógrafo

Yi-Fu Tuan – como a interação entre a percepção provocada por um *espaço* e o tipo de construção de um mundo que ele gera, em contrapartida, ao passar do *tempo*. Assim as grandes planícies dos Gerais, ocupadas por povos indígenas e vistas como pobres, foram investidas depois da colonização por grupos marginalizados procurando liberdade. Eles desenvolveram uma forma original de agricultura familiar, com um uso comum de algumas terras onde o gado era a produção principal. E assim nasceu uma identidade geraizeira: “desde então, Gerais, além de frequentemente referir-se a uma paisagem natural específica, indica um modo de uso, de apropriação comum, geral das terras, indica que elas não são particulares, mas gerais” (:57). As primeiras grandes mudanças nessa história agrícola ocorreram com a chegada do algodão, no século XIX. Mas a maior transformação desses espaços aconteceu nas últimas décadas, com os grandes projetos de modernização da região e a implantação das plantações de eucalipto.

Depois deste panorama histórico e bibliográfico, a autora volta-se justamente para o modo como essas rápidas mudanças foram percebidas pelos moradores, testemunhas delas nas suas próprias terras. A partir dos depoimentos compilados das “Rememorações”, título do segundo capítulo, ela consegue recompor a memória coletiva do mundo dos Gerais, modelado pelos valores do trabalho e da liberdade. Numa abordagem sintética, Mônica Nogueira descreve o tipo de relação que o coletivo geraizeiro tem tecido entre eles e a natureza, marcado pela reciprocidade: “assim é que os Geraizeiros se colocam em relações de reciprocidade com a natureza à sua volta, numa ‘ética de trocas de serviço entre a sociedade e a natureza’, à semelhança de suas relações sociais” (:96).

No meio da travessia, a autora abre um parêntese para esclarecer os marcos teóricos do seu trabalho no cruzamento entre geografia, filosofia e antropologia. O terceiro capítulo frisa os debates teóricos sobre os conceitos de identidade, etnicidade e território, até tecer essas três dimensões no caso dos Geraizeiros. A originalidade da abordagem aqui é, justamente, de olhar a identidade geraizeira como a combinação das relações estruturais entre um território e uma natureza – onde as afinidades de parentesco e vizinhanças têm levado a um certo uso do espaço e da terra – e das dinâmicas sociológicas provocadas na luta pela terra das últimas décadas. Então, pode-se estender a noção de etnicidade ao caso geraizeiro: “a resposta dada pelos Geraizeiros aciona atributos culturais, como recursos para afirmar a identificação do grupo com uma porção particular de natureza, sobre o qual reivindica direitos especiais” (:132). A identidade geraizeira – que se construiu em oposição com o grupo vizinho dos catingueiros e foi mal percebida durante muito tempo – renasce positivada no conflito, assimilando-se a outros grupos emergindo na luta, como os quilombolas e os indígenas.

Após este quadro conceitual central, o tom volta a ser mais discursivo no quarto capítulo, no qual a autora focaliza a percepção dos Geraizeiros sobre esse “tempo do encurralamento”, que dura até agora. Relembrando a história da chegada do eucalipto no projeto modernizador do Estado, Nogueira propõe uma narrativa desse confronto, tal como foi vivenciado nas suas ambiguidades. Depois de uma sedução pelas promessas de progresso e oportunidades que representava a implantação de grandes empresas de plantios nos Gerais, os atores entrevistados contam a brusca mudança da sua paisagem, a desapareição dos bichos com o uso massivo do fogo e, finalmente, a diminuição da água, acelerada pela escassez das chuvas. Em alguns anos, os moradores dos Gerais têm perdido o uso das suas terras, acabando de repente com o modo tradicional de sobrevivência nesse meio físico: “o encurralamento refere-se ainda à perda dos Gerais enquanto espaço de fruição da liberdade, fosse pela largueza de horizontes nessa paisagem alta e plana de campos, fosse por ser também espaço para a solta do gado e a cata de frutos silvestres” (:157).

O quinto e último capítulo permite entender como a degradação das qualidades naturais dos Gerais com a chegada do agronegócio em grande escala provocou, em contrapartida, a emergência da categoria dos Geraizeiros como sujeitos de direitos. Essa reação coletiva de defesa do território enraíza-se na história de mobilização nascida das comunidades eclesiais de base (CEBs) no tempo da ditadura, substituídas progressivamente pelo movimento socioambientalista. Mônica Nogueira mostra como os Geraizeiros souberam aproveitar a noção emergente de populações tradicionais para se mobilizar coletivamente na luta dos seus direitos pela terra. Fizeram isso apoiados por uma rede de instituições não governamentais, como o CAA, que permitiu sua articulação com outras comunidades da região, como os catingueiros, os vazanteiros e, sobretudo, os quilombolas e os indígenas Xacriabá, inventando novas tradições e ritos comuns. Mas a autora não deixa de fazer uma apreciação crítica dessas novas categorias, situando-as num processo mais amplo de politização das dimensões culturais, característica dos “novos movimentos sociais”, que valorizam a cultura e a diferença.

Ao final, essa monografia sobre os Geraizeiros permite entender como a hermenêutica de uma identidade coletiva faculta-se não só num eixo temporal, mas também na percepção espacial dos sujeitos. O objetivo aqui é mostrar o que acontece quando o meio físico é degradado tão rapidamente, diante do avanço de uma fronteira modernizadora. *Gerais a dentro a fora* enfrenta então um desafio ousado, mas hoje necessário: “procuro perscrutar o conflito vivenciado pelos Geraizeiros, com ênfase sobre a declaração de identidade, em última instância étnica, formulada pelo grupo em resposta a uma disputa territorial” (:132). Nesse

sentido, o estudo vai bem além dos Geraizeiros e arma uma estrutura conceitual para entender a situação das tantas outras populações ameaçadas, cujos “laços de coesão e solidariedade” são estreitados pela resistência.

A obra cumpre, assim, uma função política clara, oferecendo um quadro teórico e uma formulação científica a todos esses atores e instituições, para pensar a ação política que eles já têm e os processos sociais que estão em jogo. Deste modo, também oferece uma contribuição significativa às reflexões atuais mais amplas sobre as cosmopolíticas, desenvolvidas especialmente por Bruno Latour, Philippe Descola – que dialoga com a antropologia das percepções do meio ambiente de Eduardo Viveiros de Castro – e Tim Ingold. Será que existe um vínculo entre o modo de relação com o meio ambiente e a ecologia das relações políticas dentro de um coletivo? Por exemplo, vale destacar essa intuição de uma extensão das relações de reciprocidade dentro do coletivo Geraizeiro com os seres não humanos que povoam os Gerais. Na elegante concepção gráfica da nova coleção Mil Saberes, da Editora Mil Folhas, do Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), só podemos lamentar a ausência de um sumário no livro, o que ajudaria a leitura. Mas, sobretudo pela sua abordagem multidisciplinar, o ensaio torna-se uma base sólida para qualquer novo estudo no Cerrado. Depois da viagem mística de Riobaldo, Mônica Nogueira permite-nos, finalmente, localizarmo-nos um pouco mais no Sertão.

**JIMENO, Myriam. 2014. *Juan Gregorio Palechor: the story of my life*. Durham and London. Duke University Press. 230 pp.**

Jose Arenas Gómez  
Antropólogo  
josearenas2@gmail.com

*The story of my life* é a tradução do livro *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*, publicado originalmente em 2006 num esforço editorial conjunto entre o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), na Colômbia, e as universidades do Cauca e Nacional, referências acadêmicas do país. A tradução foi publicada pela editora da Universidade de Duke (Estados Unidos) na série “Latin America in Translation”, tendo agora um prefácio assinado por Joanne Rappaport, antropóloga norte-americana com ampla experiência na pesquisa colaborativa com indígenas na Colômbia.

O texto é um resultado parcial de uma longa relação acadêmico-colaborativa entre Myriam Jimeno, reconhecida antropóloga colombiana, e Juan Gregorio Palechor, reconhecido líder indígena Yanacona que viveu toda a sua vida no sudeste colombiano, uma região com ocupação majoritariamente indígena e camponesa conhecida como o Cauca. Dividido em três partes, o livro procura mostrar a interação entre as duas pessoas no diálogo e, além delas, a presença de uma terceira pessoa – como aponta a autora em diferentes momentos do texto, a presença do leitor como terceiro sujeito no diálogo foi constante durante as conversações com Palechor. Este diálogo a três vozes converte-se numa das características não só da obra em questão, mas da autobiografia enquanto categoria, sendo essa uma das ideias fundamentais que traz a autora na primeira parte do livro.

Nesta primeira parte, “Narrações, histórias de vida e autobiografias”, Jimeno retoma diferentes trabalhos acadêmicos para refletir sobre o lugar das narrações na pesquisa antropológica e historiográfica. Mostra então que, mesmo quando a narração e a oralidade têm sido uma das principais fontes na pesquisa antropológica, o tratamento que dela tem sido feito é muito diferente. Se, nos inícios do século XX, o interesse nas autobiografias como produto narrativo focava alguns personagens indígenas, associando eles à imagem de “bons selvagens” e lhes outorgando o lugar passivo a serem condenados pela invasão dos brancos, o tratamento das histórias de vida ganhou posteriormente um lugar como ferramenta para explorar

os contextos culturais em que a pessoa protagonista está inserida, isto é, família, política, relações intergeracionais, mudança social, relação com o Estado etc.

De forma similar, o lugar de quem pesquisa e aquele de quem protagoniza a autobiografia passaram por mudanças: de uma tentativa por mostrar a autobiografia como um espaço com uma única voz, passa-se a encará-la como um processo dialógico onde quem pesquisa tem uma agência fundamental: a reflexão de quem protagoniza a autobiografia é incitada, movida e mediada pelas perguntas e pelos interesses de quem pesquisa. Nesse sentido, Jimeno se sente confortável com a ideia sintetizada por Lawrence Watson e Watson-Franke de que a autobiografia é a confluência e a mistura das consciências de quem pesquisa e do sujeito com quem pesquisa (:13).

Em diversos momentos deste capítulo, Jimeno sublinha que a narrativa autobiográfica, como produto dialógico de pelo menos dois sujeitos, não pode ser encapsulada na diferenciação entre uma realidade em si mesma, uma experiência dessa realidade e uma narração sobre essa experiência, já que narrar é experimentar de novo, sendo assim uma forma de recriar a realidade. Isso permite então explorar não só a interação entre tradições culturais coletivas e a vida de participantes individuais dentro dessas tradições, mas também narrativas que desafiam e desconstróem discursos hegemônicos habitados por figuras heroicas.

Neste último ponto radica um dos elementos importantes do livro, que, ao mesmo tempo, abre passo à segunda parte, “Juan Gregorio Palechor: entre a comunidade e a nação”. Palechor é uma figura subalterna, não só por ter dedicado sua vida à luta pelos direitos de camponeses e indígenas da Colômbia, mas por ser um indígena que não se encaixa no clássico protótipo; sua gente adotou o espanhol como língua única muitas gerações atrás, suas festividades não se diferenciam muito daquelas da população geral do país, assim como o grosso dos seus costumes e crenças. Devo aqui abrir um parêntese: em vários momentos do texto aqui resenhado, fica a sensação de que a autora generaliza a situação identitária de Palechor, estendendo-a como um rasgo da “indigenidade” colombiana. Pois bem, ao comparar com o texto original, fica claro que dita sensação deve-se à forma como algumas partes foram traduzidas.

Se não radica em elementos diacríticos, a diferenciação entre os indígenas da região e a sociedade geral radica nas formas de autorreconhecimento, categoria que abre espaço à autora para apresentar um panorama indígena colombiano, composto, na época da escrita, por 3.4% da população do país, com 87 grupos, 14 famílias linguísticas e 64 línguas. Esta apresentação do panorama indígena colombiano é iluminada pela autora numa das suas fases mais visíveis, a etnicidade. Não é por acaso que ela escolhe esta via argumentativa: primeiro, é uma das

suas especialidades e, segundo, falar de Palechor é falar de um processo no qual a identidade indígena aparece no campo das negociações políticas *a posteriori*, sendo precedida por demandas próprias da questão camponesa.

Jimeno mostra que, nos anos 70, a luta pelo reconhecimento da identidade e dos direitos indígenas na Colômbia estava envolvida pela luta por uma democracia e pela justiça social num modo geral, num contexto onde as regiões rurais do país eram foco do esquecimento estatal e da violência em múltiplas facetas, incluindo, claro, a desapropriação das terras com aprovação do Estado, já por obra, já por omissão. Nesse sentido, a autora retoma o conceito de “indigenismo” de Alcida Rita Ramos para argumentar que, mesmo quando a questão indígena obteve grande visibilidade e o reconhecimento de direitos básicos na Reforma Constitucional de 1991, esta questão só pode ser entendida como uma arena de negociação, confrontação e troca entre atores sociais (Jimeno, 2014:31).

Se a questão indígena só pode ser entendida dentro de um panorama maior de negociação entre diferentes atores, para além dos indígenas, o assunto da etnicidade aparece como a forma que toma dita negociação quando se trata de identidade e reconhecimento. Neste contexto, a autora defende que a etnicidade enquanto categoria relacional não depende de uma continuidade cultural toda vez que a identidade pode continuar ainda quando as pessoas percam suas tradições culturais. Pelo contrário, seria manifestada em situações econômicas, sociais e políticas de dominação, marginalização, rejeição e exclusão. Jimeno parte então do fato de que, neste contexto, a identidade étnica se converte em algo contextual e com limites pouco claros, fortalecidos por agentes sociais particulares e sob circunstâncias precisas (:36).

Essa contextualidade da identidade étnica se converte em um dos fios condutores do livro, já que a fala do Palechor é uma ilustração de como essa identidade indígena aparece e se reconfigura no meio de muitas lutas, paradoxos e tensões. O contexto dado por Jimeno abre também a porta para a terceira parte do texto, aquela que empresta seu nome para batizar o livro. Se nas duas primeiras partes do livro a voz de Jimeno aparece de forma ativa, nesta última parte sua voz é diluída, parecendo invisível, enquanto que a voz de Palechor surge com todo seu protagonismo. Porém, não podemos esquecer que esta fala de Palechor é resultado de um diálogo; são respostas a perguntas que atendem um interesse específico. Nas 100 páginas que seguem, encontramos a fala de alguém curtido na luta, no distanciamento e, em parte, no esquecimento do Estado. Esta fala é de quem tem sob seus pés quilômetros de caminhos percorridos e feridas na língua de tantas vezes reclamar por direitos – os seus e dos que, como ele, têm sofrido múltiplas violências.

A narrativa de Palechor é a transcrição das suas respostas às perguntas-guia de Jimeno, apresentando sua fala de forma direta, mais como um longo discurso. Por sinal, o mesmo Palechor revisou num primeiro momento a transcrição original feita pela autora, adicionando alguns elementos pontuais. Embora os fatos estejam organizados de forma cronológica, existe uma série de ires e vires internos à narrativa nos quais Palechor retoma elementos às vezes já ditos para reforçar novos fatos contados, ou, onde traz fatos acontecidos *a posteriori*, para precisar fatos dos quais já falou. Palechor começa sua fala explicando onde e quando nasceu, mas, a seguir, traz para sua narrativa o fato de fazer parte da quinta geração da família Palechor, apresentada por ele como uma família com liderança e protagonismo dentro da comunidade. Os fatos do protagonismo dos ancestrais de Palechor são discutidos por Jimeno em partes anteriores à luz de documentos historiográficos da região, mas independentemente de qualquer inexatidão, o importante na narrativa parece ser contar que, se os Palechor foram protagonistas no passado, Juan Gregorio continuaria o legado sendo protagonista no presente.

A fala de Palechor mostra seu caminho por diferentes organizações, procurando sempre o reconhecimento de dois direitos fundamentais: o direito à terra e o direito à educação. Palechor se identifica como liberal, principalmente por ensinamento do seu pai, num momento onde a política colombiana dividia-se entre dois partidos políticos: os conservadores, que defendiam posições de direita, e os liberais, que defendiam posições mais de centro e, com algumas particularidades, de centro-esquerda (não confundir o partido liberal colombiano de inícios dos séculos XIX e XX com neoliberalismo ou com o liberalismo econômico da atualidade). A pouca educação que recebeu na escola e no quartel militar (na Colômbia, como no Brasil, é obrigatório prestar serviço militar), somada a seu interesse por aprender, foi suficiente para fazer dele um ávido leitor de jornais, principal fonte do seu conhecimento político e forte formador da sua opinião frente ao país. Sua preocupação pela situação das pessoas da sua localidade, a sua iniciativa e a sua boa oratória foram elementos definitivos para sua consolidação como líder, chegando a ocupar uma posição dentro do governo local como deputado da sua região.

Sua posição política como indígena começa a se fazer pública após ingressar na Asociación Nacional de Campesinos (ANUC) e, posteriormente, em uma das maiores organizações indígenas surgidas de dita associação: o CRIC. Neste último, ele seria um dos protagonistas do movimento indígena que, da mão de outras organizações sociais, conseguiu que na reforma constitucional de 1991 a Colômbia fosse designada como um país pluriétnico e multicultural com direitos específicos para as comunidades indígenas. Lamentavelmente, Palechor

morreu dois anos depois da proclamação da nova constituição e não conseguiu testemunhar as importantes mudanças que seu trabalho ajudou a forjar.

A fala de Palechor enfatiza sua participação em diversos âmbitos políticos, sublinhando uma e outra vez sua capacidade para aprender coisas inclusive em situações adversas, assim como tensões e decepções que teve nas diferentes organizações nas quais participou. A “história da sua vida” é mais a história da sua vida pública, com poucas menções à sua vida privada, salvo a reiteração de que, apesar de não ter cursado toda a escola, sua família sempre foi cheia de valores e de boa educação. Esta ênfase não é fortuita, pois, como a mesma Jimeno assinala, a fala de Palechor neste livro procura uma audiência não indígena; ela, é em si mesma, um exercício político onde seu reconhecimento como indígena se alimenta da incorporação de diversos discursos, mesmo quando estes podem ser contraditórios.

Se a autobiografia não é uma novidade na pesquisa antropológica, muito menos quando quem age como protagonista faz parte de um povo indígena, por que é interessante um diálogo com Palechor? Como vimos, Palechor foi um reconhecido líder indígena que, procurando seu caminho, ajudou a traçar o caminho para o reconhecimento dos direitos indígenas na Colômbia. Seu foco narrativo na forma como os ires e vires da política colombiana foram incentivando o crescimento da consciência de ser indígena é interessante em si mesmo; porém, outro elemento transcendental radica no contexto do diálogo entre Jimeno e Palechor. O motivo original da escrita do livro está dado de cara na introdução. Nela, sucinta, mas poderosa, sublinha-se um elemento que não aparece muito claro na fala de Palechor: devido a assuntos de ordem pública na Colômbia de finais de 1970, tempo no qual a guerrilha do M-19 conseguiu dar golpes militares de grande impacto simbólico, o governo colombiano decidiu perseguir tudo aquilo que tivesse alguma ressonância com a esquerda. Um movimento indígena que reclamava seu direito à terra e à educação, que encarava os fazendeiros e usava algumas das formas discursivas da esquerda marxista era percebido como partidário da guerrilha; isto, claro, sob o olhar de um governo de direita que tradicionalmente ostentava o poder naquela Macondo de Gabriel García Márquez. Estas circunstâncias e outras delas derivadas fizeram com que a publicação do livro demorasse quase 20 anos.

A narrativa de Palechor não fala só do seu lugar como liderança do movimento indígena, liderança baseada, em grande medida, na sua capacidade de mediar entre o mundo indígena e o mundo não indígena. Fala também do movimento em si. Sua voz é nutrida por múltiplos discursos, pois têm sido múltiplas as posições desde as quais o movimento indígena tem se construído. É uma voz que

ecoa muitas outras, subalternas todas, e que constrói uma história de mudanças, de tensões e de descontentamentos, mas sobretudo, de ação. É uma história que procura “uma verdade”, multissituada, claro, e que fecha com uma mensagem que pode ser mais um aviso não só para a sua plateia original, mas para os mesmos indígenas: “¿a qué le tengo miedo? A caerme de mis propios pies. No he tenido miedo porque me he confiado de mi trabajo. Cada paso lo he pensado” (Palechor, 2006:192, da versão do livro em espanhol).

**PATERNIANI, Stella. 2016. *Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo*. São Paulo: Annablume. 168 pp.**

Gustavo Belisário  
Doutorando no PPGAS/Unicamp  
pp.belisario@gmail.com

Fruto da dissertação de mestrado de Stella Paterniani, *Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo* traz uma fascinante contribuição teórica. A autora tece com delicadeza seu argumento no sentido de mostrar a imbricação entre vida e política em uma ocupação no centro de São Paulo. Ao fazer uma “etnografia de uma experiência”, Paterniani vincula sua vivência na ocupação Mauá com as fabulações de pessoas que dormem, acordam, se reúnem, cuidam dos filhos e comem enquanto ocupam um prédio e reivindicam moradia, ou seja, ao mesmo tempo moram e vivem na luta.

A Mauá é uma ocupação de um prédio abandonado no centro de São Paulo, perto da estação de metrô da Luz. Foi iniciada a partir de uma articulação entre os movimentos Associação dos Sem-Teto do Centro (ASTC/SP), Movimento de Moradia da Região Central (MMRC), Movimento dos Sem-Teto do Centro (MTSC) e Frente de Luta por Moradia (FLM). Nela viviam, à época da pesquisa, 237 famílias, com cerca de 180 crianças. A autora diz que ali reside uma maioria feminina, negra, muitas vezes de origem nordestina. A ocupação Mauá é parte de um amplo processo de lutas por moradia e outras ocupações no centro de São Paulo. Com as mudanças geográficas do centro econômico ao longo da história de São Paulo, a região do centro foi sendo abandonada. Durante as prefeituras petistas – em especial na gestão Erundina (1989-1993) –, o centro da cidade foi ocupado por uma constelação de movimentos de moradia, e alguns destes prédios se tornaram habitações de famílias sem-teto – “povo pobre e trabalhador”, nas palavras do Nelson, liderança de Mauá.

O livro é dividido em três partes, além da apresentação e das considerações finais. A autora faz um apanhado histórico do centro da cidade de São Paulo na “Contextualização – ocupando a cidade”. Em seguida, o Capítulo 1, “Somos uma só”, narra o cotidiano da ocupação com suas assembleias, as atividades de formação e a entrada da autora em campo. Em seguida, o Capítulo 2, “Quem não luta tá morto”, traz o principal argumento do livro: a imbricação entre vida e política nas ocupações. Vejamos cada um desses capítulos com mais vagar.

A contextualização desses movimentos, traçada no primeiro capítulo, retoma a história do centro de São Paulo desde o final do século XIX. De forma sintética, em poucas páginas, o leitor visualiza as chácaras e os espaços privados de propriedade dos barões do século XIX darem lugar ao surgimento das praças, dos parques e dos bairros. Nos anos pós-abolição, a forte demanda por habitação popular impulsionou a construção de cortiços e a rápida urbanização do centro de São Paulo. A presença dos cortiços e das habitações precárias no centro foi vista como um problema social pelas gestões da prefeitura desde essa época, tendo sido proposta a remoção destas casas para a construção de vilas operárias, viadutos e avenidas. Nas décadas de 80 e 90, a luta por habitações populares no centro ganhou uma nova linguagem. A partir de uma noção de cidadania e “direito a ter direitos”, os movimentos de moradia se atualizam em seus discursos, suas relações com a prefeitura e seu repertório de ação.

Depois de trazer esse panorama histórico de transformações e lutas no centro, Paterniani nos faz adentrar com ela na ocupação, dando a dimensão e o significado cotidiano da luta. A autora nos apresenta, com fotos, a imagem do pátio interno do prédio, de onde se veem as crianças jogando futebol e as roupas estendidas nas janelas. Em seu texto, ela intercala as assembleias e formações políticas com os problemas muito concretos do dia a dia, como o mau contato da televisão e o crescimento da horta comunitária.

É também neste primeiro capítulo, “Somos todos um”, que a questão da vida na ocupação é mais tematizada no livro. O cuidado das crianças, por exemplo, é compartilhado por quem passa pelas brincadeiras no pátio. Na ocupação da Mauá, rompe-se com a noção de restringir o cuidado ao âmbito familiar e doméstico. As práticas, por exemplo, de fazer escalas de limpeza nos banheiros ou de olhar as crianças de outras famílias que brincam no pátio são exemplos desse intenso compartilhamento de intimidades do espaço doméstico. A inexistência de fronteiras entre os espaços de assembleia, de formação política, de cuidado das crianças e das fraldas sujas remonta a uma domesticidade que pode instantaneamente se construir e desintegrar em um espaço, simultaneamente, privado e público.

Ainda no primeiro capítulo, Paterniani descreve as lideranças como pontos de referência da ocupação. A imagem de Nelson, por exemplo, é fundada em uma preocupação constante com as pessoas, com os espaços comuns, com a continuidade do movimento, com a paisagem do centro de São Paulo. Nelson acolhe novas famílias nas reuniões do movimento, acalenta outras que chegam chorando, faz formações sobre os direitos dos trabalhadores etc. Em uma fala

emblemática, explica como o trabalho do cuidado se articula com a luta política de reivindicação de moradia, nas palavras de Paterniani:

a sobrevivência do povo pobre e trabalhador: também isso é política. “Amanhecer o dia de amanhã já é política”, diz-me Nelson, em conversa particular depois de uma reunião. Quando perguntei para ele se mãe solteira fazia política, ele disse que sim. E associou política à luta: lutar – e a luta é para sobreviver – é fazer política. Lutar é também limpar e organizar o prédio da Mauá, é viver o dia a dia (:89).

A fala de Nelson é emblemática, pois alça a vida na ocupação – a limpeza dos banheiros, o cuidado das crianças – a um patamar de disputa política pelo prédio. Viver na ocupação é o que dá sentido à luta política, porque, ao mesmo tempo que resiste a um projeto de higienização do centro, reivindica moradia e prefigura a forma como os ocupantes querem viver. Disputar o sentido do espaço, preenchendo o prédio abandonado de vida, é fundamental para continuar com a luta política. Sobreviver tem um papel político.

Essa vinculação entre vida e política é a deixa para o capítulo 2 – “Quem não luta tá morto” – que narra a ameaça de despejo da ocupação por meio de uma reintegração de posse. Não só a reivindicação por uma casa é ameaçada pelos trâmites jurídicos do Estado, mas a dinâmica da vida. O Estado é descrito como um ente heterogêneo, que tem um poder sobre a vida e sobre a morte das pessoas da ocupação Mauá. A dinâmica da vida é a antinomia da possibilidade da reintegração de posse. Por isso, Nelson disse, em assembleia, que o juiz tem em mãos uma “caneta assassina” (:107). E ainda explicou à autora que “o despejo, para aquelas famílias, é equivalente a uma sentença de morte: estarão na rua, seus filhos não conseguirão ir à escola, poderão passar fome e frio, os idosos ficarão desamparados” (:107).

A ação do Estado para o despejo das famílias é retratada como o avesso da vida na ocupação. A reintegração de posse outorgada por uma “caneta assassina” é o que dá fim ao morar e viver cotidianamente compartilhado por mulheres, homens, crianças e idosos na Mauá. Assim, o Estado é a morte: a contraparte da vida na ocupação.

Com o debate sobre a imbricação entre vida, morte e política, Paterniani contribui para uma visão mais alargada das ocupações e dos movimentos sociais sem autonomizar os processos políticos do urbanismo, do racismo, do cuidado, da infância, do cotidiano. Essa contribuição permitiria inclusive tirar mais reflexões sobre raça e modos de vida discutidos na contextualização sobre o centro da cidade de São Paulo.

*Viver e morar na luta* descreve de forma sensível e atenta as pessoas que arriscam a vida para ocupar a política e a cidade, trazendo uma contribuição potente para outras pesquisas. É recomendado para todos que tenham interesse em movimentos sociais, antropologia urbana e antropologia do Estado, e é leitura inescapável para as pesquisas com movimentos de moradia ou sobre o centro de São Paulo.

# anuário antropológico

## vol. 42 n. 2

Periódico fundado em 1977  
por Roberto Cardoso de Oliveira

### Editoras

Soraya Fleischer  
Cristina Patriota de Moura  
Antonádia Borges

### Conselho Editorial

Alicia Barabas (INAH, México)  
Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)  
Cecília Maria Vieira Helm (UFPR)  
Eduardo Portela (Tempo Brasileiro)  
Eunice Ribeiro Durham (USP)  
George Zarur (Câmara do Deputados)  
João de Pina Cabral (ICS, Lisboa)  
Josildeth Gomes Consorte (PUC, SP)  
Leopoldo Bartolomé (Universidad de Misiones,  
Argentina)  
Luiz Fernando Dias Duarte (MN/URFJ)  
Lux Vidal (USP)  
Michael Fischer (MIT, Estados Unidos)  
Miguel Bartolomé (INAH, México)  
Myriam Jimeno (Universidad Nacional de Colombia)  
Nelly Arvelo-Jiménez (IVIC, Venezuela)  
Raimundo Heraldo Maués (PPGCS/UFPA)  
Robert Crépeau (Université de Montréal)  
Roberto DaMatta (PUC, RJ)  
Roberto Motta (UFPE)  
Stephen Nugent (Goldsmith College, Inglaterra)  
Virgínia García Acosta (CIESAS, México)

### Revisão

Ana Terra

### Projeto Gráfico

João Neves

### Diagramação

João Neves

### Secretaria Executiva

Barbara Marques e Laise Tallman

### Contatos

Editoras do Anuário Antropológico  
Departamento de Antropologia  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Brasília  
70910-900 – Brasília, DF  
Fone: (61) 3107-1560  
Tel/Fax: (61) 3107-1551  
<http://www.dan.unb.br/>  
Email: [revista.anuario.antropologico@gmail.com](mailto:revista.anuario.antropologico@gmail.com)

Esta publicação ou parte dela não pode ser reproduzida por qualquer meio sem autorização escrita das editoras e das autoras.

### Supervisão editorial

Sobrescrita  
[www.sobrescrita.com.br](http://www.sobrescrita.com.br)

A correspondência comercial deve ser enviada ao Departamento de Antropologia (DAN)/ Universidade de Brasília (UnB)

### Linha Editorial

O Anuário Antropológico é uma revista semestral do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos, ensaios bibliográficos, ensaios visuais e resenhas de livros e filmes de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas originais e de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. O periódico publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Os textos triados pela Comissão Editorial são encaminhados pareceristas externas em regime de anonimato e duplo cego.

## INSTRUÇÕES PARA OS COLABORADORES

O Anuário Antropológico aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, ensaios bibliográficos, ensaios visuais e resenhas de livros e filmes recentes (até 3 anos). As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da Revista) e por pareceristas ad hoc (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições) preservando o anonimato e duplo cego. Os textos deverão ser enviados com o texto em Word for Windows (\*.doc ou .docx) ou qualquer outro processador de texto compatível, para o e-mail revista.anuario.antropologico@gmail.com, seguindo as seguintes orientações.

1. **Artigos** (de até 8000 palavras, incluindo notas e bibliografia): devem vir acompanhados de: a) resumo (na língua do artigo e em inglês) de até 200 palavras; b) título (na língua do artigo e em inglês); c) até cinco palavras-chave (na língua do artigo e em inglês).

2. **Ensaio bibliográfico** (de até 5000 palavras): devem conter a referência completa do livro ou livros comentados, incluindo autora(s), data e local de publicação e editora.

3. **Resenhas** de livros e filmes recentes (de até 1500 palavras): devem conter a referência completa do livro ou filme resenhado, incluindo autora, editora, data e local de publicação/produção e número de páginas. As resenhas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Os livros e filmes em questão devem ser recentes, com até três anos de publicação.

4. **Ensaio visual** (06 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas): formato que combina textos e imagens relacionadas a processos etnográficos de pesquisa, ensino ou extensão. Devem conter um texto de apresentação com até 2.500 cce, legendas com no máximo 400 cce e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas. A autora do ensaio visual deve apresentar no envio uma autorização de uso das imagens no formulário da revista. O texto deve ser enviado em word (Calibri, tamanho 12), apresentar 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.

5. As contribuições devem seguir a seguinte formatação: espaço 1,5, letra Calibri, tamanho da fonte 12. As notas devem vir ao final do texto e devem seguir a mesma formatação.

Todas as contribuições devem vir acompanhadas de carta de encaminhamento contendo nome completo, endereço postal e eletrônico e telefone da autora, assim como seus dados profissionais.

No próprio texto, sob o nome da autora que segue o título, deve constar apenas sua filiação institucional. Ao final, a autora deve inserir uma minibiografia contendo nome completo, dados profissionais, filiação institucional, cidade, estado, país, suas principais publicações, áreas de interesse e endereço de e-mail para contato.

O envio de contribuições implica a cessão de direitos autorais e de publicação ao periódico. Republicações podem ser feitas, mediante aviso por parte da autora ao periódico.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da autora.

Quanto a figuras, citações, notas e referências, devem ser observados os seguintes formatos:

a) os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto e de forma pronta para impressão;

b) citações de mais de quatro linhas devem ser destacadas no texto com margem esquerda um pouco maior;

c) as notas deverão excluir simples referências bibliográficas; estas devem ser incluídas no texto principal entre parênteses, limitando-se ao sobrenome da autora, ano e páginas, por exemplo: (Chaves, 2016: 283-30);

d) a referência completa irá nas REFERÊNCIAS, conforme o seguinte modelo, observando-se se é livro, coletânea, artigo em periódico ou tese acadêmica, aqui exemplificados a seguir:

### Livro:

BORGES, Antonádia. 2004. *Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

### Coletânea:

LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*. Brasília/ Praia: Aba Publicações/EdUnivCV.

### Capítulo em coletânea:

COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

### Artigo em periódico:

MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". *Horizontes Antropológicos*, 23: 89-121.

### Tese acadêmica:

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. *Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.